

Образовательное частное учреждение высшего образования
«ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Канаева Эльга Юрьевна

Богословское наследие Варлаама Калабрийского:
опыт реконструкции на основании сохранившихся сочинений

Специальность 26.00.01 Теология

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
Кирилл Александрович Максимович

Москва – 2019

Оглавление

| | |
|--|-----|
| ВВЕДЕНИЕ | 3 |
| ГЛАВА 1 ИСТОРИЧЕСКИЙ И ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЙ КОНТЕКСТ ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВАРЛААМА..... | 22 |
| 1.1 Биография | 22 |
| 1.2 Тексты | 50 |
| 1.3 Источники мысли..... | 70 |
| ГЛАВА 2 ОБРАЗ ВАРЛААМА В ИСТОРИИ БОГОСЛОВИЯ..... | 85 |
| 2.1 «Линия осуждения»: антиисихаст и униат | 85 |
| 2.2 «Линия оправдания»: методолог | 95 |
| 2.3 Теория социального представления..... | 105 |
| ГЛАВА 3 МЕТОДОЛОГИЯ И ГРАНИЦЫ БОГОСЛОВИЯ | 108 |
| 3.1 Против евномиан..... | 108 |
| 3.2 Вера и знание..... | 116 |
| 3.3 Рациональное богословие | 123 |
| 3.4 Мистическое богословие..... | 144 |
| 3.5 Сравнение позиций | 151 |
| ГЛАВА 4 ДОГМАТИЧЕСКИЕ РАСХОЖДЕНИЯ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ И ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ РАСКОЛА | 183 |
| 4.1 Богословие и проекты унии | 183 |
| 4.2 Богословские расхождения с латинянами | 203 |
| ГЛАВА 5 ЭТИКА И АСКЕТИКА | 231 |
| 5.1 Критика телесности | 232 |
| 5.2 Учение о страстях | 236 |
| 5.3 Авторский подход к материалу | 240 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ..... | 242 |
| СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ | 247 |
| СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ | 249 |

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

Выступление Варлаама Калабрийского со своими сочинениями в первой трети XIV столетия вызвало лавинообразно нарастающую реакцию богословов, не останавливающуюся и в наши дни. Столкновение Варлаама со святителем Григорием Паламой спровоцировало осмысление и фиксацию духовной традиции афонского исихазма и привело к торжественному соборному признанию этой традиции – последнему значимому факту церковной истории в угасающей Империи. По мнению ряда исследователей, это последнее деяние Византии и содержит в себе ядро отличия восточного христианства от западного¹. Парадокс истории богословия состоит при этом в том, что оно почти всегда вырабатывает свои вербальные формулировки в ответ на ту или иную ересь. Еретическое учение нередко оказывается той неоднородностью в пространстве богословской мысли, вокруг которой как бы конденсируется, материально фиксируется православное богословие. Так собирательный образ Варлаама – «италийского зверя», – образ, который постепенно сформировался во второй трети XIV века, стал своего рода эмблемой для всего чуждого византийскому богословию и одновременно точкой отталкивания для продуктивной работы православных авторов.

Однако с течением времени общая картина перестала отвечать нуждам богословия. Не имея доступа к оригинальным текстам свт. Григория и Варлаама, русская религиозно-философская мысль пользовалась терминами «варлаамизм» и «паламизм» как отвлеченными концептами, лишенными своего исторического содержания, что только затемняло содержание дискуссии. Так, например, выдвигались взаимные обвинения в «варлаамизме» со стороны М.Д. Муретова и

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Пер. с фр. яз. // Богословские труды. – 1972. – №8.

С.В. Троицкого, занимавших противоположные позиции по вопросу имяславия². И если восстановлению истинного содержания понятия «паламизм» и лежащего в его основании учения свт. Григория Паламы посвящено значительное число исследований, то в отношении Варлаама эта работа еще не была проведена.

В наше время, когда богословие исихазма заняло свое почетное место в пространстве православной теологии, есть возможность рассмотреть феномен Варлаама более подробно, в отрыве от феномена «варлаамизма». Многие православные авторы достаточно высоко оценивали вклад Варлаама в богословие, обнаружено также прямое влияние его идей на некоторых сторонников свт. Григория Паламы. За последние 20 лет европейскими и американскими учеными были подготовлены издания почти всех ключевых работ Варлаама, но при этом до сих пор не появилось ни одного исследования, анализирующего в богословской перспективе его творчество в целом. Таким образом, в настоящее время задача реконструкции богословской системы Варлаама оказывается и актуальной, и осуществимой.

Степень разработанности проблемы

В 2004 году был осуществлен масштабный международный проект по подготовке описи всех источников и вторичной литературы, относящихся к теме исихазма. Редактором сборника выступил С.С. Хоружий, в составлении его приняли участие А.Г. Дунаев, А.В. Муравьев и другие³. Описи подверглись более 10 000 текстов на 20 языках. Специально Варлааму посвящен отдельный раздел в книге, в котором собрано 83 пункта библиографии⁴. Это достаточно полный перечень литературы по предмету до 2004 года.

² Бирюков Д. С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2018. – Т. 23, No 5. С. 37–39.

³ Исихазм. Аннотированная библиография / [Сост.: Дунаев А.Г., Муравьев А.В. и др.] Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. – М., 2004.

⁴ Там же. С.357–362, номера с 641 по 723. Нас удивило отсутствие в нем только некоторых ключевых текстов, например, Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford, 2002. – P. 219–235 и Kakridis Y. Codex 88 des Klosters Decani und seine griechischen Vorlagen: (Ein Kapitel d. Serbisch-byzant. Literaturbeziehungen im 14. Jh.). – Münch., 1988.

С сожалением приходится отметить, что в историографии по исихастским спорам большую долю текстов составляют такие, чьи авторы при оценке творчества Варлаама не читали работ исследуемого ими писателя, а опирались только на вторичную литературу и вторичные источники. Такой подход приводит к совершенно неправдоподобным выводам, которые выявляют скорее наклонности и установки исследователей, чем действительную историко-богословскую ситуацию в XIV веке. В этих текстах некритически воспроизводятся и развиваются различные полемические штампы, уже подвергнутые основательной критике в специальной литературе. Причем этим недостатком страдают как отечественные, так и зарубежные исследования, как новейшие, так и более ранние, хотя в последнее время доля таких текстов уменьшается. Упомянем здесь только четыре работы, обладающие указанными недостатками.

Иван Иванович Соколов в статье о Варлааме в Православной Богословской Энциклопедии, хотя и не видит, соглашаясь с Ф.И. Успенским⁵, в текстах Варлаама прозападной тенденциозности, однако считает, что «истинную причину ереси В. нужно видеть в рационализме этого западного пришельца, в излишнем его доверии разуму и в предпочтении логических доводов свидетельству церковного предания»⁶. Жан Буа, сделав признание о том, что источники ему были недоступны, решительно отмечает тезис о рационализме Варлаама, но представляет его католическим богословом⁷. Уже в наше время митрополит Иерофей Влахос так описывает свой подход к материалу: «Чтобы показать, что проповедовал Варлаам, мы представим его мысль в том виде, в котором она изложена во второй и третьей Триадах свт. Григория Паламы»⁸. Отсутствие ссылок на тексты Варлаама при характеристике его мысли свойственно работам и

⁵ Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. – СПб., 1892. – Переизд.: М., 2001. С. 243.

⁶ Соколов И.[И]. Варлаам и варлаамиты // Православная богословская энциклопедия: в 12 т. / Под ред. А.П. Лопухина. – М., 1903. – Т. 3. С. 156.

⁷ Bois J. Le synod hésychaste de 1341 // Échos d'Orient. – 1903. – № 6. P. 51–53.

⁸ Ἱεροθέος (Βλάχος), μητρ. Βαρλααμισμός // [сайт Навпактской митрополии Элладской Православной Церкви] URL: <http://www.parembasis.gr/index.php/el/menu-teyxos-218/504-2014-218-16> (дата обращения: 02.04.2019).

Константиноса Афанасопулоса, другого современного греческого историка богословия⁹.

Однако уже дореволюционной русской наукой были предложены значительно более основательные и глубокие труды по осмыслению роли Варлаама в истории богословия. Статья Григория Ивановича Недетовского¹⁰, напечатанная в «Трудах Киевской духовной академии», хотя и, как справедливо отметил автор недавней критической заметки об этой статье, грешит драматизмом и схематичным описанием позиции исихастов¹¹, содержит неточности и ошибки и в характеристике своего предмета, но оказывается самым обстоятельным и аргументированным исследованием богословия Варлаама, выходивших на русском языке до середины XX века. Однако указанная односторонность в изложении и недоступность автору многих источников, опубликованных только в недавнее время, не позволили этому исследованию исчерпать свой предмет. В своих «Очерках по истории византийской образованности» Федор Иванович Успенский¹² также весьма обстоятельно и вводя в оборот русской науки новые источники излагает свое видение феномена Варлаама. И хотя основной тезис Успенского, выделение им «про-аристотелевского» и «про-платоновского» течений в богословии, был подвергнут убедительной критике¹³, многие его более частные суждения остаются верными.

Несмотря на многие удачные находки русских исследователей в области варлаамистики, мировая монополия в этом вопросе принадлежит итальянским

⁹ См. например, статью Athanasopoulos C. Demonstration (Απόδειξις) and its problems for St Gregory Palamas: Some neglected Aristotelian aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology // *The Ways of Byzantine Philosophy* / Ed. by Mikonja Knezevic. – Sebastian Press, USA, 2015.

¹⁰ Недетовский Г.И. Варлаамитская ересь // *Труды Киевской Духовной Академии*. – 1872. – № 2. – С. 316–357.

¹¹ Маковецкий Е.А. «Варлаамитская ересь» и «миражи» Григория Ивановича Недетовского // *Христианское чтение*. – 2018. – № 1. С. 161–164.

¹² Успенский Ф.И. *Очерки...*

¹³ Программные дореволюционные рецензии: Лебедев А.П. Русский византист на служении церковно-исторической науки // *Чтения в обществе любителей духовного просвещения*. – 1894. – № 31. – С. 85–111 и Безобразов П.В. Рецензия на изд.: Успенский Ф.И. *Очерки по истории византийской образованности* // *Византийский временник*. – 1896. – Т. 3. С. 125-150). В новейшее время критика была развита в статье Ермилов П.В. История константинопольских соборов 1156–1157 годов в изложении Д. М. Судницына // *Вестник ПСТГУ. Серия 1*. – 2010. – № 3(31): С. 97–98 и С.119–121.

учёным. Почти весь корпус греческих богословских и философских работ Варлаама был издан с комментариями, переводами и вступительными статьями на итальянском языке. Даже напрямую не связанные с изданиями статьи на итальянском языке составляют важнейшие пункты библиографии о Варлааме. Это языковое единство библиографии по существу было нарушено только двумя авторами: протопресвитером Иоанном Мейендорфом, публиковавшим свои работы о Варлааме на французском языке, и клириком Римо-Католической Церкви Робертом Синкевичем с его ученицей Тиа Кольбаба, писавшими по-английски и издавшими с переводом на этот язык несколько текстов Варлаама. Рассмотрим подробнее процессы, происходившие в западной науке до начала XXI века.

Существенный прорыв в изучении богословия Варлаама был совершен в середине XX века протопресвитером Иоанном Мейендорфом и Джузеппе Скиро. В это время внимание исследователей было сосредоточено, в основном, на переписке между свт. Григорием и Варлаамом. Скиро в 1954 году подготовил издание писем Варлаама¹⁴, а протопресв. Иоанн в 1962 году – свт. Григория¹⁵. В это же время другой итальянский учёный, Чиро Джанелли, подготовил издание греческих речей Варлаама в защиту примирения Церквей¹⁶.

Несмотря на то, что в фокусе внимания протопресв. Иоанна находилось богословие исихастов, позиция их оппонентов была им очерчена с привлечением доступных в то время первичных источников, многие из которых отец Иоанн впервые ввел в научный оборот. Такой подход вывел работы автора на принципиально новый уровень, который не был достигнут в работах его старших современников-исследователей паламизма¹⁷. Две статьи исследователя, посвященные специально Варлааму и сложившейся вокруг него ситуации –

¹⁴ Barlaam Calabro. *Epistole greche; i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste* / Studio introduttivo e testi a cura di Schirò G. Palermo, 1954. – XVI. – P. 360.

¹⁵ Meyendorff J. Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκίνδυνον καὶ Βαρλαάμ // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / P. K. Christou, ed. // *Thessalonica*. – 1962. – Vol. 1. – P. 203–312. В дальнейшем ссылаемся на это издание по обозначению Gregorius Palamas. *Epistulae*.

¹⁶ Gianelli C. *Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese* // *Miscellanea Giovanni Mercati*. Città del Vaticano. – 1946. – Vol. 3. 185–208.

¹⁷ Здесь можно упомянуть, например, работы Киприан (Керн). *Антропология Св. Григория Паламы*. – М., 1996. Порфирий (Успенский), еп. *История Афона*. – СПб., 1892.

«Начало исихастских споров» (1953¹⁸) и «Горе-богослов единства XIV века: Варлаам Калабрийский» (1955¹⁹) – были недавно переведены на русский язык²⁰ и составляют, таким образом, ключевые позиции в библиографии о Варлааме на русском языке. Тем не менее, протопресв. Иоанн ставил перед собой задачу не эксплицировать всю систему богословских взглядов оппонента свт. Григория, а, скорее, указать на точки, в которых возникла наибольшая напряженность между спорящими сторонами.

Столь же революционным был труд Джузеппе Скиро по изданию писем Варлаама и написанию вводной статьи к изданию. В ней он указал на роль Никифора Григоры в формировании отрицательного образа Варлаама. В специальной статье²¹ он изложил философскую позицию Варлаама по вопросу использования логики в богословии. Скиро был, насколько нам известно, первым автором, который анализировал мысль Варлаама на основании всех основных его текстов на греческом языке (за исключением текста ответов к Георгию Лапифу).

Следующей важной вехой в мировой варлаамистике стала защита в 1979 году докторской диссертации учёным-священником Робертом Синкевичем по теме «Учение о богопознании в первой фазе споров между Варлаамом Калабрийцем и Григорием Паламой»²². Основные результаты диссертации и их дальнейшее развитие автор представил в цикле статей 1980–1982 годов, в одной из которых он подготовил к изданию и проанализировал текст «Разрешения апорий, поставленных мудрейшим Георгием Лапифом», введя его, таким образом, в научный оборот²³. Отец Роберт много сделал для выяснения философского базиса

¹⁸ Meyendorff J. Les debuts de la controverse hesychaste // Byzantion. – 1953. – Vol. 23. – P. 87–120.

¹⁹ Meyendorff J. Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // 1054–1954: L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert de Beaudouin. Chevetogne. – 1955. – № 2. – P. 47–64.

²⁰ Пасхальная тайна: статьи по богословию: [пер. с англ., фр.] / И. Мейендорф; сост. И.В. Мамаладзе. – М., 2013.

²¹ Schiro, G. Ο Βαρλαάμ και η φιλοσοφία εις την Θεσσαλονίκην κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα. – Θεσσαλονίκη, 1959.

²² Sinkewicz R.E. The doctrine of the knowledge of God in the initial discussions between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. – Oxford, 1979.

²³ Sinkewicz R.E. The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context // Mediaeval Studies. – 1981. – № 43. – P. 151–217; Sinkewicz R.E. The

Варлаама и защищал идею, согласно которой анализ паламитских споров невозможен без разбора работ Варлаама. В качестве научного руководителя отец Роберт способствовал изданию речей Варлаама против папского примата, подготовленному Тиа Колбаба²⁴.

Примерно в то же время произошло другое важное событие. Впервые, после ряда публикаций конца XIX – начала XX веков²⁵ (за исключением весьма важной, но очень краткой заметки Лёнерца 1957 года²⁶), в фокусе внимания исследователя оказалась та часть жизни Варлаама, которую он провел на Западе. Пьетро Луиджи Леоне подготовил ряд статей²⁷, в которых подробно рассматривает исторические обстоятельства жизни Варлаама на Западе до приезда на Восток и после возвращения. Авторы монографий на рубеже XIX–XX веков часто основывались на непроверенных мнениях, и поэтому подробный анализ исторических документов, проведенный Леоне, был критически необходим для изучения наследия Варлаама. Однако в фокусе внимания итальянского исследователя находилась именно историческая последовательность событий, а богословская и философская мысль Варлаама в католический период его жизни ждет как своего исследователя, так и издателя.

Самым важным исследователем личности Варлаама, безусловно, является

doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // *Mediaeval Studies*. – 1982. – Vol. 44. – P. 181–242; Sinkewicz R.E. Christian Theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early 14th Cent.: The Capita 150 of Gregory Palamas // *Mediaeval Studies*. – 1986. – Vol. 48. – P. 334–351. Статья Sinkewicz R.E. A Fragment of Barlaam’s Work “On the Gods Introduced by the Greeks” // *Byzantine Studies*. – 1982. – № 9. – P. 211–219 в действительности не имеет отношения к Варлааму. См. рецензию: Baldwin B. A fragment of Barlaam’s work “On the Gods introduced by the Greeks” // *Byzantine Studies*. – 1986. – Vol. 13, № 1. – P. 25–29.

²⁴ Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy / *Introd., ed., transl. T. Kolbaba* // *Revue des Etudes Byzantines*. – 1995. – Vol. 53, № 1. – P. 41–115.

²⁵ Lo Parco F. Petrarca e Barlaam. – Reggio di Calabria, 1905; Lo Parco F. Gli ultimi oscuri anni di Barlaam e la verità storica sullo studio del greco di F. Petrarca. – Napoli, 1910; Mandalari G. Fra Barlaamo Calabrese maestro del Petrarca. – Roma, 1888.

²⁶ Loenertz R.-J. Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gérace, avec ses amis de // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1957. – Vol. 23. – P. 201–202.

²⁷ Leone P.L.M. Barlaam in Occidente. – Congedo, 1981. – P. 427–446; Leone P.L.M. La formazione culturale di Barlaam e il suo viaggio in Oriente // *Niceforo Gregora. Fiorenzo o intorno alla sapienza / A cura di P. A. M. Leone*. – Napoli, 1975.

Антонис Фиригос, профессор ряда ведущих католических итальянских университетов. Он начал публиковать²⁸ результаты своих исследований одновременно с Леоне и Синкевичем, однако наибольшую значимость имеют его работы на рубеже XX–XXI веков. В это время он подготовил образцовые с филологической точки зрения²⁹ критические издания антилатинских трактатов Варлаама (1998³⁰) и его писем (2005³¹), учитывающие десятки рукописей. Чрезвычайно важны для исследования и вступительные статьи к этим изданиям, а также другие его статьи, опубликованные в это же время³². Невозможно переоценить значение и организованного им в 1999 году международного конгресса «Варлаам Калабрийский: личность, творения, мысль»³³. Этот конгресс привлек внимание к творчеству Варлаама многих именитых исследователей: с докладами выступили Герхард Подскальски, Василиос Псефтонгас, Анна Тихон и другие. Однако работы профессора рассматривают деятельность Варлаама в большей степени в историко-филологической перспективе, чем в философско-

²⁸ Fyrigos A. Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bizantino // *Il Veltro*. – 1983. – № 27. – P. 185–195; Fyrigos A. Quando Barlaam Calabro conobbe il Concilio di Lione II (1274)? // *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*. – 1980–1982. – Vol. 17–19. – P. 247–265; Fyrigos A. Nota per la datazione delle orazioni “Ad Synodum e De concordia” di Barlaam Calabro // *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*. – 1982. – № 36. – P. 23–42.

²⁹ Хотя Иоанн Деметракопулос и составил объемный список параллелей, не отмеченных Фиригосом в издании антилатинских трактатов, рецепция этого издания, в том числе и самим Деметракопулосом была всецело положительной: Demetracopoulos J.A. Further Evidence on the Ancient, Patristic, and Byzantine Sources of Barlaam the Calabrian's *Contra Latinos* // *Byzantinische Zeitschrift*. – 2003. – Vol. 96 (1). – P. 83–122; Trizio M. Le Epistole greche di Barlaam Calabro // *Quaestio*. – 2005. – 1. – P. 619–630.

³⁰ Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A.* 2. – Città del Vaticano, 1998. – P. 241–667

³¹ Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*. – Roma, 2005.

³² Fyrigos A. Barlaam Calabro tra Umanesimo italiano e antiumanesimo bizantino // *Calabria Byzantina: Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo*. – Soveria Mannelli, Rubettino, 1998. – 616 p. – P. 31–41; Fyrigos A. L'opera teologica di Barlaam di Seminara // *Calabria Cristiana: Società, religione, cultura nel territorio degli Diocesi di Oppido Mamertina–Palmi*. 1. Dalle origini al Medio Evo. Atti del Convegno di Studi, Palmi–Cittanova 21/25 novembre 1994 a cura di Leanza S / Introd. Rhodio D., Crusco D. – Soveria Mannelli, Rubettino, 1999. P. 145–159. (*Bibliotheca Vivariensis*. 6); Fyrigos A. Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla *Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Cidone*) // *Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino* / A cura di A. Molle. – Venafro, 2004.

³³ Barlaam Calabro. *L'uomo, l'opera, il pensiero*. Atti del convegno internazionale Reggio Calabria–Seminara–Gerace 10–11–12 dicembre 1999 / Fyrigos A. (ed.). – Roma, 2001.

богословской.

Важно отметить ещё одно научное событие этого же времени, прошедшее практически незаметно для научного сообщества. Это защита докторской диссертации в университете Индианы Чарльзом Хоггом в 1997 году. Диссертация на тему «*Ethica Secundum Stoicos*: издание, перевод и критический очерк»³⁴ была посвящена философскому трактату Варлаама на латинском языке. Этот текст – один из двух чисто философских текстов Калабрийца – имеет важное значение для понимания его богословских работ. Однако, насколько нам известно, результаты Хогга никогда не были интегрированы в общую научную картину личности Варлаама.

XXI век, к началу которого были изданы все греческие работы Варлаама (включая и естественнонаучные)³⁵, пока отмечен в основном отдельными статьями, посвященными Варлааму. Однако часто издания не доступны новым исследователям: издание Фиригоса 2005 года в списках литературы к статьям почти не встречается, ссылку на издание Хогга нам удалось обнаружить всего один раз. Среди авторов последнего времени можно выделить С.В. Красикова (он же – С.Я. Гаген), автора диссертации, посвященной Никифору Григору³⁶, в которой взаимоотношения Григоры и Варлаама отведено много места (однако диссертация была выполнена без учета обоих изданий Фиригоса, из которых последнее вышло позже её защиты), статьи о Варлааме в Православной Энциклопедии³⁷ и ряда других статей³⁸. Недостатком подхода этого исследователя является его некритическое отношение к утверждениям Григоры, тенденциозность

³⁴ Hogg Ch.R. Barlaam of Calabria. *Ethica secundum Stoicos*. An edition, translation, and critical essay. – Indiana University, 1997. – P. 14–60.

³⁵ Список этих работ с изданиями см. в первой главе.

³⁶ Красиков С.В. Место Никифора Григоры в Византийской антилатинской полемике 30–х гг. XIV в.: дис. ... канд. ист. наук. – Екатеринбург, 2000.

³⁷ Красиков С.В. Варлаам Калабрийский // Православная энциклопедия. Т. 6. – М., 2003. – С. 626–631.

³⁸ Красиков С.В. К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30–х гг. XIV в. // Античная древность и средние века. – 1999. – № 30. – С. 278–279; Красиков С.В. Платонизм Варлаама Калабрийского // Мир православия. – 2004. – №5. – С. 172–190; Красиков С. В. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки // Античная древность и средние века. – 2001. – № 32. – С. 228–238.

которых была уже многократно установлена.

При этом, на наш взгляд, на материале творчества Григоры Красикова удалось подвергнуть убедительной критике тезис И.П. Медведева³⁹ о том, что парадигмы мышления Варлаама и Григоры различаются в том же отношении, что и схоластика и гуманизм. Совершенно естественно, что, оценивая общие течения в духовно-интеллектуальной жизни Византии XIV века, исследователи предлагают биполярные деления, такие как «схоластика – гуманизм» (И.П. Медведев) или «гуманизм – мистицизм» (прот. И. Мейендорф)⁴⁰ или «аристотелизм – платонизм» (Ф.И. Успенский)⁴¹. Также совершенно естественно, что исследователи, оценивающие вклад конкретного мыслителя в общий духовный процесс, обнаруживают лишь ограниченную приложимость этих генеральных схем к частному материалу. Предложенные ими поправки могут быть учтены при следующей обобщающей итерации. В свою очередь мы, относясь ко второй группе исследователей и не выходя на уровень обобщения, надеемся содействовать конструктивному развитию гуманитарной науки, критикуя расположение Варлаама в той или иной классификации.

Большое значение для исследований по Варлааму имеет статья о логической проблематике в Византии XIV века Катерины Иеродиакону⁴², а также некоторые статьи Д.С. Бирюкова.⁴³ При участии последнего был издан перевод на русский

³⁹ Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв.. – СПб.: Алетейя, 1997. С. 72.

⁴⁰ Meyendorff J. Les debuts... P. 87–89.

⁴¹ Успенский Ф.И. Очерки ... С. 297.

⁴² Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford, 2002. – P. 219–235. С критикой этой статьи, на наш взгляд проведенной неубедительно, выступил К. Афанасопулос: Athanapoulos C. Demonstration (Απόδειξις) and its problems for St Gregory Palamas: Some neglected Aristotelian aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology // *The Ways of Byzantine Philosophy* / Ed. by Mikonja Knezevic. – Sebastian Press, USA, 2015. – P. 361–374.

⁴³ Бирюков Д.С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения.* – 2018. – Т. 23, № 5. – С. 34–47; Бирюков Д.С. О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров // *Монах Давид Дисипат. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров* / Под общ. ред. А.И. Солопова. Москва; Святая гора Афон, 2012.

язык пяти малых писем Варлаама⁴⁴. В 2006 году на греческом языке вышло исследование Амалии Спурлаку-Эвтихиаду⁴⁵, к достоинствам которого следует отнести попытку определения меры влияния Варлаама на свт. Нила Кавасилу.

Самым значимым научным событием в изучении наследия Варлаама последнего времени, безусловно, следует считать вышедшее в 2014 году издание церковно-славянского перевода антилатинского сочинения Калабрийца⁴⁶. Ещё в 1988 году Яннис Какридис заявил о существовании сербской рукописи, перевод которой сделан с несохранившейся на греческом языке и более древней по отношению к имеющимся версии текста Варлаама⁴⁷. В 2014 году издание наконец увидело свет, и его анализ позволяет во многом пересмотреть уже сложившуюся традицию понимания мысли Варлаама.

Отдельно следует сказать об энциклопедических статьях, посвященных Варлааму. Такие статьи, написанные специалистами⁴⁸, вышли в большинстве ведущих мировых богословских энциклопедий. Тем не менее, в связи с активной деятельностью исследователей по изданию работ Варлаама в последние два десятилетия, большинство из этих статей существенно устарели. Хронологически возможность учесть все имеющиеся на данный момент издания и ключевые исследования была только у Мишеля Трицио, автора словарной статьи 2017 года,

⁴⁴ Монах Давид Дисипат. Полемические сочинения...

⁴⁵ Σπουρλάκου–Εὐτυχιάδου Α. Ο αντιλατίνος Βαρλαάμ Κалаβρός. Οι πρός Λατίνους λόγοι του περί του Αγίου Πνεύματος και η σχετική διένεξη του με τον αγίο Γρηγόριο Παλαμά // Επιστημονική Επετήρις της Θεολογικής Σχολής. – Αθήναι, 2006.

⁴⁶ Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung. – Freiburg i. Br., 2014. – Vol. 63. Мы пользуемся случаем выразить благодарность профессору Какридису за то, что он предоставил нам возможность работать с его изданием.

⁴⁷ Kakridis Y. Codex 88 des Klosters Decani und seine griechischen Vorlagen: (Ein Kapitel d. serbisch-byzant. Literaturbeziehungen im 14. Jh.). – Münch., 1988.

⁴⁸ Impellizzeri S. Barlaam Calabro // Dizionario biografico degli Italiani. 1964. 6. 392–397; Jugie M. Barlaam de Seminara // Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique. T. 5. Col. 817–834; Talbot A. M. Barlaam of Calabria // The Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford, 1991. 1. P. 257; Tinnefeld F. Barlaam von Calabrien // Theologische Realenzyklopädie 1979. 5(1–2). P. 212–215; Trizio M. Barlaam of Calabria // in M. Sgarbi, Encyclopedia of Renaissance Philosophy. Springer 2017. URL:

https://www.academia.edu/33584208/Barlaam_of_Calabria_in_M._Sgarbi_Encyclopedia_of_Renaissance_Philosophy_Springer_2017 (дата обращения 15.07.2019); Demetracopoulos J.A. Barlaam of Calabria // Encyclopedia of mediaeval philosophy. Philosophy between 500 and 1500 / H. Lagerlund. – Springer Science & Business Media, 2011, – P. 141–144.

однако и он не учитывает издания 2014 года. К сожалению, мы не можем высоко оценить статью С.В. Красикова «Варлаам Калабрийский» в отечественной Православной энциклопедии. особенностями, присущими другим работам этого автора: чрезмерное доверие к словам и внимание к роли Григоры, превалирование исторической перспективы над богословской.

Проведенный анализ историографии по Варлааму показывает, что ни в отечественной, ни в мировой науке ещё не сложилось исследований, интегрирующих достижения издателей его работ в богословской перспективе. До сих пор выходят работы, игнорирующие современные издания и опирающиеся по преимуществу на тексты оппонентов Варлаама. Издания Я. Какридуса (2014), А. Фиригоса (2005) и Ч. Хогга (1997) до сих пор не встроены в историографию. Богословские работы Варлаама на латинском языке находятся ещё в худшей степени изученности: помимо их текста в Патрологии аббата Миня, не существует ни их критического издания, ни анализа. Задача сформулировать целостное видение богословской позиции Варлаама на основании его текстов остается нерешенной.

Объектом исследования является межцерковная и внутривосточная богословская дискуссия первой трети – середины XIV века.

Предметом исследования является система богословских взглядов Варлаама Калабрийского в той мере, в которой она представлена в его сохранившихся текстах.

Границы источниковой базы исследования

В настоящем исследовании мы сознательно ограничиваем круг источников сохранившимися богословскими и философскими работами Варлаама (как на греческом, так и на латинском языке), отказываясь восстанавливать содержание его утраченных текстов на основании замечаний его оппонентов. Таким образом, мы рассчитываем максимально повысить достоверность достигнутых результатов. Если придерживаться введенной А. Фиригосом модели описания богословской дискуссии XIV века как развивавшейся «от паламитского конфликта к исихастской

полемике» («Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica»⁴⁹), то богословские работы Варлаама этой тематики можно разделить на две группы. Первая из них относится к «паламитскому конфликту» и сохранилась в полном объеме; вторая, относящаяся к «исихастской полемике», была полностью уничтожена по решению Константинопольского собора 1341 года. Попытки реконструкции взглядов Варлаама времен «исихастской полемики» с разной степенью убедительности предпринимались и продолжают предприниматься исследователями. Однако все они, за отсутствием реального материала для исследования, заведомо обречены на гипотетичность и односторонний подход⁵⁰. Только в области «паламитского конфликта» может быть соблюден императив, предложенный ещё Р. Синкевичем: «для достижения действительно сбалансированного исторического понимания следует выслушать и Варлаама»⁵¹.

Для такого ограничения источниковой базы есть и ещё одна причина. Методологические и догматические взгляды Варлаама, изложенные в сохранившихся текстах, никогда не подвергались церковному осуждению, а напротив, были частично восприняты в Предание через некоторых православных авторов. В этом смысле церковная традиция сама указывает на предпочтительное направление изучения наследия Варлаама, сохраняя ценное и отбрасывая вредное.

В качестве дополнительных, вторичных источников мы привлекаем исторические документы и творения других авторов эпохи.

Целью исследования является реконструкция системы богословских взглядов Варлаама Калабрийского на основании его сочинений.

Для достижения этой цели предполагается разрешить следующие **задачи**.

1. Определить контекст литературной деятельности Варлаама: исторические обстоятельства его жизни и его философско-богословский уровень базовых знаний.

⁴⁹ См. заглавие его основного труда: Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*. – Roma, 2005.

⁵⁰ Самая последняя и удачная реконструкция, на наш взгляд, содержится в Trizio M. «Una è la verità che pervade ogni cosa». *La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro // Byzantine theology and its philosophical background / Ed. A. Rigo*. – Turnhout, 2011. – P. 108–140.

⁵¹ Sinkewicz R.E. *The doctrine of the knowledge of God ...* P. 182.

2. Эксплицировать традицию понимания образа Варлаама, уже сложившуюся в православной культуре.
3. Реконструировать позицию Варлаама по метатеологическим вопросам: метод в богословии, возможность богопознания, соотношение веры и знания. Сопоставить эту позицию с позициями основных оппонентов Варлаама.
4. Реконструировать позицию Варлаама по вопросам вероучения в контексте диалога между Востоком и Западом.
5. Реконструировать воззрения Варлаама в этико-аскетическом проблемном поле.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

– впервые произведен комплексный анализ всех сохранившихся философско-богословских текстов Варлаама как на греческом, так и латинском языках, с учетом всех имеющихся версий его трактата «Против латинян»;

– богословская позиция Варлаама реконструирована как целостное явление. В частности, уточнены роль и место сочинения «Этика согласно стоикам» в общей картине его мысли;

– после исследования Дж. Деметракопулоса, показавшего родство между трактатом Варлаама и «Словами о богословии» свт. Григория Богослова на уровне языка⁵², в настоящем исследовании было установлено и идейное преемство между этими текстами;

– проведен сравнительный анализ между подходами Варлаама и свт. Григория Паламы в использовании материала православного Предания;

– выявлено различие в подходах к толкованию логических текстов Аристотеля у Варлаама и школы Феодора Метохита;

– изучена мера знакомства Варлаама с идеями Фомы Аквинского и реконструировано направление его критики;

– систематизирована и противопоставлена аргументация Варлаама по вопросу о Filioque в православный и католический период его жизни,

⁵² Demetracopoulos J.A. Further Evidence... На протяжении всей статьи.

соответственно;

– при помощи концепции «социального представления» реконструирован первый этап формирования образа Варлаама в работах его младших современников и гимнографии.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Полученные в рамках исследования результаты позволяют уточнить научную оценку процессов, происходивших в богословской мысли XIV века и достичь более сбалансированного взгляда на течение первой фазы исихастских споров. Проведенное исследование вводит в оборот русскоязычного богословия методологические концепции Варлаама, которые могут быть учтены в современной дискуссии о методе в теологии. Результаты работы могут быть использованы при подготовке учебных курсов по истории Церкви, сравнительному и догматическому богословию.

Методология исследования определялась его задачами.

Прежде всего для деконструкции исследуемых текстов нами был использован комплекс методов текстуального анализа. Богословская специфика нашей работы потребовала следующего шага в изучении материала, а именно его «понимания» в рамках православной традиции. Для этого был привлечен герменевтический метод, который позволил рассмотреть феномен Варлаама через понятие «герменевтического круга».

Первая глава диссертации вскрывает исторический контекст исследуемых идей и использует историко-генетический и нарративный методы. Во второй главе предпринимается попытка «правильного вхождения» (Х.-Г. Гадамер⁵³) в герменевтический круг через анализ «предпонимания» («Vorverständnis») феномена Варлаама, то есть той системы представлений, которая уже сложилась вокруг него в христианской и религиозно-философской культуре. Синтез производится на основе «теории социальных представлений», предложенной С.

⁵³ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. – Tübingen, 1990. P. 281–296.

Московиси⁵⁴.

В трех последующих главах для прояснения позиции Варлаама по конкретным вопросам привлекается метод системного анализа и реконструкции; метод сравнительного анализа используется для демаркации его взглядов от взглядов его оппонентов; генетический метод применяется при анализе различных версий одного произведения Варлаама.

Положения, выносимые на защиту

Методологическая программа Варлаама может быть реконструирована на основе всей совокупности философско-богословских текстов Варлаама (как на греческом, так и на латинском языке). Главными её пунктами были: признание бессилия доказательного метода в богословии, различие «богословов по знанию» и «богословов по вере», взгляд на диалектику как способ убеждения и научения, отождествление мистического боговидения с действительным богопознанием.

Сохранившиеся тексты Варлаама свидетельствуют о стремлении их автора в не меньшей степени, чем его оппоненты, опереться в своих тезисах на святоотеческую традицию, в частности на сочинения свт. Григория Богослова.

Критика свт. Григорием Богословом рационалистической программы Евномия – основной ориентир для Варлаама при построении его собственной методологической системы. В роли Евномия для Варлаама выступает Фома Аквинский.

Конфликт между Варлаамом и свт. Григорием Паламой был спровоцирован и существенно осложнен различиями в понимании логической терминологии в традициях, к которым принадлежали оппоненты.

Методологическая программа Варлаама заключала в себе потенциальную возможность смены конфессии. Этот механизм был запущен в результате его поездки на Запад в 1339 году и был катализирован развитием событий на Соборе 1341 года.

Защищая учение об исхождении Святого Духа только от Отца, Варлаам

⁵⁴ Андреева Г.М. Психология социального познания: Учеб. пособие для высших учебных заведений. – 3-е изд. перераб. и доп. – М., 2005. С. 206–226.

полностью стоял на православной позиции фотианского извода, причем понимал аргументы противоположной стороны и реагировал на них в большей степени, чем другие православные полемисты его эпохи. Одновременно с этим учение свт. Григория Кипрского ему, в отличие от свт. Григория Паламы, не было известно.

На основе проектов унии, предложенных Варлаамом, можно реконструировать его экклезиологические взгляды. Будучи православным, Варлаам воспринимал ситуацию раскола не как борьбу истинной Церкви с еретической, а как разделение единого Тела Христова. Он остро переживал разрыв евхаристического общения внутри единой Церкви. Став католиком, Варлаам пересмотрел свои взгляды и относился к Восточной Церкви уже как к еретической, инородной для Церкви Западной.

Стойкие симпатии Варлаама в вопросах этики – одна из значимых причин, приведших его к выходу за границы православного богословия.

Развитие образа Варлаама в восприятии его младших современников и в дальнейшем может быть описано в терминах теории «социального представления» (Московиси, 1960). В свою очередь, это способствовало, с одной стороны, продуктивному развитию православного богословия, а с другой стороны, одновременному упрощению и огрублению понимания системы взглядов Варлаама.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Основные результаты диссертации были представлены и обсуждались на международных конференциях: на международной конференции «Религия и/или повседневность» в Минске (апрель 2015) был представлен доклад на тему «Варлаам Калабрийский и его исследователи: неожиданное сходство»; на Международном конгрессе византинистов в Белграде (Сербия, август 2016) был представлен доклад на тему «Диалог Востока и Запада в одном лице: проблема *Filioque* в богословии Варлаама Калабрийского (1290–1347 гг.)»; на IV Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции в Пскове, на секции «Аскетизм как принцип духовной жизни в учении свт. Григория Паламы» (Псков, ноябрь 2017) был представлен доклад на тему «Этика и аскетика

в работах Варлаама Калабрийского»⁵⁵; на конференции «Международного семинара по изучению наследия свт. Григория Паламы» (Греция, Верия, июль 2018) был представлен доклад о мистическом богословии в понимании Варлаама; на XVIII международной конференции по патристическим исследованиям в Оксфорде был представлен доклад об сравнительном использовании святоотеческой традиции в трудах Варлаама и свт. Григория Паламы (Великобритания, Оксфорд, август 2019): На XVIII Всероссийской научно-богословской конференции «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи» был представлен доклад о реакции византийских учёных XIV века на богословие Фомы Аквинского (Россия, Казань, ноябрь 2019). Результаты исследования обсуждались на научном семинаре на Богословском факультете Университета Фрибура в рамках научной стажировки с августа по декабрь 2015 года.

Результаты диссертации были опубликованы в пяти статьях в изданиях, рекомендуемых ВАК Министерства образования и науки РФ:

1. Канаева, Э.Ю. Варлаам Калабрийский как богослов унии / Э.Ю. Канаева // Христианское чтение. – 2018. – №1. – С. 85-95.
2. Канаева, Э.Ю. «Ведь совершенно одно и то же “знать Бога” и “быть боговидцем”»: Варлаам Калабрийский о методе в богословии / Э.Ю. Канаева // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2019. – № 81. – С. 50-68. DOI: 10.15382/sturI201981.50-68
3. Канаева, Э.Ю. Взгляд одного богослова на примат папы с двух сторон: эволюция взглядов Варлаама Калабрийского / Э.Ю. Канаева // Вестник Российской Христианской Гуманитарной Академии. – 2018. – Т. 19, № 1. – С. 140-145.
4. Канаева Э.Ю. Восприятие наследия Фомы Аквинского в византийском

⁵⁵ Текст доклада был издан в сборнике: Канаева Э.Ю. Этика и аскетика в работах Варлаама Калабрийского // Сборник материалов IV Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции (Псков, 17–19 ноября 2017 г.). Часть II Международный семинар «Аскетизм как принцип духовной жизни в учении свт. Григория Паламы». – Псков, 2018. – С. 36–50.

богословии периода начала исихастских споров // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2020. – № 87. – С.11-15.

5. Канаева, Э.Ю. Споры об исхождении Святого Духа в Константинополе в 30-х годах XIV в. / Э.Ю. Канаева // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. – 2017. – № 74. – С. 26-40.

Структура и объем диссертации

Диссертационное исследование состоит из введения, пяти глав (соответствующих пяти задачам исследования), заключения и списка использованной литературы и источников, включающего в себя 210 наименований. Общий объем диссертации составляет 269 страниц (428 тыс. знаков). Первая глава выстраивает исторический контекст жизни Варлаама. Во второй производится деконструкция имеющегося на данный момент понимания образа Варлаама в исторической перспективе. Главы с третьей по пятую посвящены реконструкции отдельных сторон богословия Каллабрийца. В третьей главе разбираются его взгляды на природу и метод в богословии, проблему соотношения веры и разума. Четвёртая глава посвящена его деятельной рефлексии о ситуации разделения Церквей, попыткам решения основных догматических вопросов. В пятой главе собран и проанализирован материал, который может дать представление об этико-аскетических взглядах Варлаама.

ГЛАВА 1 ИСТОРИЧЕСКИЙ И ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЙ КОНТЕКСТ ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВАРЛААМА

1.1 Биография

Реконструкция биографии Варлаама в зарубежной литературе выполнена с точностью, достаточной для анализа его мысли и деятельности, однако представлена в разрозненных статьях и монографиях. Здесь мы предложим сведение наиболее надежных из этих результатов, отсылая к источникам в тех случаях, когда в литературе либо нет однозначного взгляда на ту или иную проблему, либо, напротив, когда сам источник даёт четкое и многогранное описание исторического факта.

Источниками по жизни Варлаама служат различные тексты современной ему эпохи: византийские соборные акты, записи историков, ремарки друзей и оппонентов, документы римской канцелярии. Собственные тексты Варлаама скудны на биографические подробности и служат источниками скорее по его мысли, чем жизни. Описанию этих текстов будет посвящен второй раздел настоящей главы.

Специально ситуации, сложившейся вокруг Варлаама, был посвящен Константинопольский собор июня 1341 года. Его акты изданы Хунгером в 1995 году с переводом на немецкий язык в Регистре Константинопольского Патриархата⁵⁶. В этом тексте, помимо изложения истории событий, приводятся также цитаты из утраченного сочинения Варлаама «Против Мессалиан»⁵⁷.

Текст «Истории», написанный отрёкшимся от престола и принявшим

⁵⁶ Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 / С. Cupane, Н. Hunger, Е. Kislinger, О. Kresten. – Wien, 1995. Reg. № 132.

⁵⁷ Собор 1351 года, состоявшийся уже после смерти Варлаама и окончательно утвердивший преимущество партии паламитов перед партией антипаламитов, также в своих актах имеет ремарки о его личности. Критического издания томоса пока не существует. Мы опираемся на текст Патрологии аббата Миня: Patrologia Graeca. Т. 151. Col. 717–761.

монашество Иоанном Кантакузином, содержит многочисленные сведения о жизни Варлаама, с которым автор имел непосредственные отношения⁵⁸. Специально Варлааму посвящена 39-я и отчасти 40-я главы второй книги, в которых историк последовательно описывает приезд Варлаама на Восток, его антилатинские выступления, начало и развитие споров с исихастами, события собора 1341 года, его отъезд на Запад.

Описание событий, связанных с Варлаамом, оставил в своей «Византийской Истории» и его оппонент по многим вопросам Никифор Григора⁵⁹.

Подавляющее большинство текстов имеет тенденциозный характер, и к сведениям, предоставляемым ими, нужно относиться с большой осторожностью. Почти все они написаны явными противниками Варлаама. Достаточно надежными оказываются только документы римской курии, но, за их малым количеством и узостью охвата жизни Варлаама, приходится пользоваться и греческими источниками.

Жизнь Варлаама можно достаточно чётко разделить на три периода⁶⁰:

1) молодость и первоначальное воспитание в Южной Италии (ок. 1290 – ок. 1325);

2) преподавательская, писательская и полемическая деятельность после переезда в Византию (Фесалоника и Константинополь). Этот период включает в себя два параллельных процесса в интеллектуальной деятельности Варлаама: его учатие в межконфессиональном диалоге и спор с монахами-исихастами (ок. 1325 – 1341);

3) возвращение в Италию, принятие католичества и епископство в городе Джераче (1341–1348).

⁵⁸ Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV / Schopen. L., ed. – Corpus scriptorum historiae Byzantinae Bonn: Weber, 1:1828; 2:1831; 3:1832 (= Patrologia Graeca. T. 153–154).

⁵⁹ Nicephori Gregorae. Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / I. Bekker, L. Schopen, ed. – Corpus scriptorum historiae Byzantinae Bonn: Weber, Voll. 1:1829; 2:1830; 3:1855 (= Patrologia Graeca. T. 143–144). Рус пер.: Никифор Григора. История Ромеев. Т. 1 / Пер. с греч. Р.В. Яшунский. – СПб., 2013.

⁶⁰ Это разделение совпадает с предложенным Антонисом Фиригосом: Fyrigos A. Dalla controversia palamitica... P. 161.

1.1.1 Молодость в Южной Италии

Первый период жизни Варлаама достаточно слабо задокументирован в источниках. Главным образом, источниками по нему являются свидетельства Петрарки и Боккаччо. Варлаам родился около 1290 года в южноиталийском городе Семинара (соответственно которому в литературе он также именуется Варлаамом из Семинары), в Калабрии⁶¹. Город носит то же название и в наше время. Дата рождения предложена Мандалари на основании замечания Петрарки о том, что Варлаам был несколькими годами старше его, с одной стороны, и на основании того, что в 1331 году Варлаам становится настоятелем монастыря Спасителя в Константинополе, а значит, должен был уже иметь достаточный возраст, для получения этого назначения⁶². Существует гипотеза, что до принятия монашества он носил имя Бернарда Массари, однако она недостаточно подкреплена источниками⁶³.

В это время греческий элемент в Калабрии преобладал над латинским, однако территория была подчинена юрисдикции Папы Римского. Основная масса монастырей и храмов в этом регионе представляла собой католические церкви восточного обряда, меньшее их количество признавало над собой власть Константинопольского патриарха и было чисто греческим, и ещё меньшее количество представляло собой чисто латинские приходы западного обряда⁶⁴. Латинский и греческий обряды Латинской Церкви находились в постоянном противоборстве друг с другом, и именно к интересующему нас времени относится один из документов, фиксирующий их борьбу. В 1334 г. по указанию папы греки-

⁶¹ Barlaam Calabro. *Epistole greche* ... P. 21

⁶² Mandalari G. *Fra Barlaamo* ... P. 26–27.

⁶³ Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica* ... P. 162.

⁶⁴ D'Agostino E. *Barlaam di Seminara Vescovo di Gerace (1342–1348)* // *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero* / Ed. A. Fyrigos; *Atti del congresso internazionale (Reggio Calabria, Seminara, Gerace, 10–12 dic. 1999)*. – Roma, 2001. P. 68–69.

католики должны были отказаться от ношения бороды и использования квасного хлеба на Литургии. Три калабрийских епископа протестовали против этого распоряжения и отстаивали за собой право на служение в соответствии с восточными традициями⁶⁵.

Отдельный вопрос состоит в том, какой конфессии принадлежал Варлаам по рождению и первоначальному воспитанию. Поскольку в источниках нет однозначного на него ответа, в историографии встречались различные мнения по этому поводу. Более того, до Льва Алляция в западной историографии существовало мнение о двух различных Варлаамах, действовавших в одну эпоху: один – православный грек, второй – католик-итальянец⁶⁶. Алляцию удалось совместить этих двух персонажей в одного, которого он считал воспитанным в католичестве⁶⁷. Мартин Жюжи окончательно разрешил этот вопрос в своей статье «*Varlaam, est-il né catholique?*» в 1940 г. и, насколько нам известно, больше ни в одном исследовании он не поднимался. Прот. И. Мейендорф, основываясь на статье Жюжи, пишет: «Несмотря на свидетельства в таком духе, которые противники охотно выдвигают против Варлаама, и которые не имеют абсолютной надежности, греческое происхождение и православие Варлаама не вызывает никакого сомнения»⁶⁸. Даже поздние источники уже по факту осуждения Варлаама часто свидетельствуют его изначальное православие⁶⁹. Жюжи доказывает, что Варлаам был воспитан в православной вере, при помощи следующих аргументов: 1) все греческие источники, составленные до соборного осуждения Варлаама ничего не говорят о его латинском происхождении, хотя это могло бы быть одним из аргументов в полемике; 2) показателен факт избрания его представителем православной стороны в диспуте с посланниками из Рима в 1335–1337; 3) Варлаам

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Согласно Мартину Жюжи: *Jugie M. Varlaam est-t-il né catholique? // Échos d'Orient. – 1940. – Vol. 39. – P. 100–125.*

⁶⁷ Allacci L. *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres: ejusdem dissertationes, de dominicis et hebdomadibus Graecorum, et de missa praesanctificatorum, apud Jodocum Kalcovium, 1648, 1. II, с. XVII, 1. p. 824. (Цит. по М. Жюжи, ibid.).*

⁶⁸ Meyendorff J. *Les debuts de la controverse hesychaste // Byzantion. – 1953. – Vol. 23. P. 92.*

⁶⁹ Ibid. P. 92. См. также раздел 2.2 настоящего исследования.

свидетельствует о самом себе как об изначально православном в оба периода своей жизни: православный и католический⁷⁰. Идея о том, что Варлаам был воспитан в католичестве, возникает благодаря свидетельству авторов «Историй», Иоанна Кантакузина и Никифора Григоры, чьи тексты были составлены через много лет после осуждения Варлаама⁷¹. Жюжи показывает, что эти свидетельства – не более чем попытка очернить своего героя, обвинив его в «латинофронии» и двойном предательстве. При этом Кантакузин оказывается непоследовательным, в одном месте говоря о том, что ему неизвестно конфессиональное происхождение Варлаама, а в другом, – уже прямо обвиняя его в перемене веры⁷². Антонис Фиригос дополнительно отмечает, что монашеский постриг Варлаама, принятый в Италии, никогда (кроме одного места в Третьей Триаде Паламы) не подвергался сомнению в Византии⁷³. Тем не менее, даже в настоящее время некоторые исследователи продолжают развивать топос изначально латинства Варлаама⁷⁴.

⁷⁰ Так в православном трактате о Святом Духе Варлаам пишет «Такова моя вера и упование о Святой Троице, которые я впитал с детства и в которых я живу до сего дня, молюсь же о том, чтобы мне и умерев, предстать в этой вере и чистом житии перед страшным и нелицеприятным судилищем Христовым» («Αὐτῆ ἢ ἐμῆ περὶ Τριάδος πίστις καὶ εὐσέβεια, ἣ συναεστράφην ἐκ παιδὸς καὶ μέχρι τοῦδε συνέζησα, εὐχομαι δὲ αὐτῇ, συναποθανεῖν καὶ μετ' αὐτῆς τῷ ἀδεκάστῳ καὶ φρικτῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ σὺν καθαρᾷ πολιτείᾳ παραστῆναι»). Barlaam Calabro. Opere...P. 536. В католический период он пишет своему другу Димитрию: «Я и раньше не знал, от Одного ли Отца исходит Дух Святой, и сейчас не считаю себя знающим. Я полагаю проблемы такого рода (и ты сам в письме прекрасно показал, что я так делаю) выше всякого бытия человеческого, и знания и разума, метода и доказательства. Но я верил раньше, что Он исходит от одного Отца, так и в свою очередь теперь верю, что и от Сына» («Ego neque prius sciebam, utrum a solo Patre procedit Spiritus Sanctus, neque nunc arbitror me scire. Puto enim huiusmodi problema et nunc ei tunc, quemadmodum et tu in epistola optime dicere mihi videris, super omnem esse humanam et scientiam et mentem, et methodum ei demonstrationem. Sed et prius credebam quod a solo Patre, et nunc rursus credo quod etiam ex Filio»). PG151, 1301 C)

⁷¹ Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV ... XL, col. 676 D «Ἀποδρὰς ᾧχετο πρὸς Ἰταλίαν, καὶ συμφρονήσας Λατίνοις, ὡσπερ καὶ πρότερον, ἐπίσκοπος ὑπ' αὐτῶν Ἰέρακος ἐνεδείχθη». Gregorae Hist. 1. XI, c. X ; 1. XVIII, c. VII, P.G., CL VIII, col. 761–765, 1168 A, Col. 761A, 765B. Cf. col. 1180CD. Philopheos Kokkinos. Antirrheticorum I. XII contra Gregoram, P. G. 15, col. 1109–1110 «Παρὰ τῆς, τῶν Λατίνων Ἐκκλησίας καὶ φὺς καὶ τραφεῖς... τοῖς ἡμῶν ἱεροῖς δολερῶς τε καὶ κακομηχάνως ἐμπαΐξαι βουλευθεῖς μετὰ τοῦ προσωπείου τε καὶ σχήματος, ... πρὸς ταῖς λατινικαῖς καὶ πατρίοις δόξαις ἐτι καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων πονηρά τε καὶ ἄθεα δόγματα... νοσῶν ἐλεγχθεῖς, αἰσχρῶς ἐπανῆλθε πρὸς τοὺς ἰδίους».

⁷² Jugie M. Barlaam est–il né catholique? ... P. 107.

⁷³ Fyrigos A. Dalla controversia palamitica ... P.163. Григорий Палама. Триады в защиту священо–безмолвствующих. М. 1995. С. 5–344. III–1–5. В дальнейшем обозначаем это сочинение как Gregorius Palamas. Triadae.

⁷⁴ Ἱεροθέος (Βλάχος) μητρ. Βαρλααμισμός // [сайт Навпактской митрополии Элладской

О первоначальном образовании Варлаама источники также не дают никаких прямых свидетельств. Большая часть исследователей сходится на том, что Варлаам рано принял монашество в монастыре св. Илии в Галатро и в этом или другом монастыре своего региона получил полноценное образование, включающее в себя квадривиум, философию Аристотеля и Платона, классический греческий язык (см. подробнее раздел 1.3.1. настоящего исследования). В определенной мере он имел знакомство с западной схоластикой, с работами Фомы Аквинского (см. подробнее раздел 1.3.3. настоящего исследования). П.Л. Леоне и Дж. Скиро считают, что уровню образованности Варлаама соответствует обучение в итальянском культурном центре – в Неаполе⁷⁵. Подтверждение этому они видят в замечании Никифора Григоры, согласно которому Варлаам обучался к северу от Калабрии, однако это замечание слишком расплывчато и не может быть достаточным аргументом в пользу этой теории⁷⁶. И современники и позднейшие исследователи свидетельствуют, что у Варлаама был высокий уровень владения греческим языком⁷⁷. Это свидетельство тем более ценно, что на общем уровне недоверия и постоянной спекуляции на западном происхождении Варлаама, его язык был настолько отточен, что не мог быть подвергнут последовательной критике недоброжелателями⁷⁸. Джузеппе Скиро объясняет этот факт тем, что для Варлаама греческий язык был языком обучения, который он выверял по классическим образцам, тогда как в разговорной речи он пользовался итальянскими диалектами.

Православной Церкви] URL: <http://www.parembasis.gr/index.php/el/menu-teyxos-218/504-2014-218-16> (дата обращения: 02.04.2019).

⁷⁵ Leone P.L.M. *La formazione culturale di Barlaam e il suo viaggio in Oriente* // Niceforo Gregora. *Fiorenzo o intorno alla sapienza* / A cura di P. A. M. Leone. – Napoli, 1975. P. 20; Schirò G. *Barlaam Calabro. Epistole greche; i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste* / Studio introduttivo e testi a cura di Schirò G. Palermo, 1954. P. 34.

⁷⁶ Leone P.L.M. *Fiorenzo o intorno alla sapienza* // *Byzantina et neo-hellenica neapolitana*. – 1975. – Vol. 4. – P. 53–130. L. 350ss.

⁷⁷ См. Σπουρλάκου-Εὐτυχιάδου Α. *Ο αντιλατίνος Βαρλαάμ Καλαβρός. Οι πρὸς Λατίνους λόγοι του περὶ του Αγίου Πνεύματος και η σχετική διένεξη του με τον αγίο Γρηγόριο Παλαμά* // *Επιστημονική Επετήρις της Θεολογικής Σχολής*. – Αθήναι, 2006. P. 553–554. Gregorius Palamas. *Epistula 2 (ad Acindynum)* §2.

⁷⁸ Спурлаку показывает, что Григора в одном месте ругает язык Варлаама, а в другом — свидетельствует о его богатстве. Ср. со случаем Иоанна Итала, который подвергался многочисленным насмешкам из-за своего происхождения и манеры речи.

Это выгодно отличало его от византийских эрудитов, чей письменный язык вбирал в себя элементы устного⁷⁹. Деметракопулос, анализируя антилатинские трактаты Варлаама с филологической точки зрения, приходит к выводу, что он с успехом пользовался греческими оригиналами философских сочинений, а также с изяществом подражал риторическим техникам свои любимых авторов. Например, он иногда использует ритмическую прозу как у свт. Григория Богослова, выстраивает начало и заключение текста в соответствии с правилами построения защитительной речи перед судом, а диалог «Легат», написанный в подражание «Евтифрону» Платона, с точки зрения Деметракопулоса, «как выдающийся пример византийского «подражания», заслуживает высокого места в антилатинской литературе»⁸⁰.

1.1.2 Византийский период. Межконфессиональный диалог

Около 1328 года Варлаам покидает Италию и переезжает последовательно в Арту, Фессалонику и затем в Константинополь. Свт. Григорий Палама считает, что он это делает из «стремления к строгому благочестию»⁸¹, то есть, комментируют исследователи, для более глубокого понимания православного вероучения, следования духовным образцам и более свободной религиозной жизни по сравнению с латинизированной Калабрией⁸². Анжу-Сицилийский дом, сменивший норманнов в управлении регионом, отказался от толерантной политики своих

⁷⁹ Schiró G. Barlaam Calabro ... P. IX. Фиригос однако считает, что разговорным языком Варлаама был именно греческий. Fyrigos A. Dalla controversia palamitica ... P. 162.

⁸⁰ Demetracopoulos J.A. Further Evidence ... P. 85–92, 96, 111.

⁸¹ «ἀκριβοῦς εὐσεβείας πòθω τὴν ἐνεγκοῦσαν ἀπολιπόν» (Gregorius Palamas. Epistula 1 (ad Accindinum). P. 206, L. 15–16)

⁸² См. напр.: Jugie M. Barlaam est–il né catholique? ... P. 103–104

предшественников и взял курс на латинизацию Калабрии⁸³. Григора, впрочем, предлагает другую причину для переезда Варлаама в Византию: желание читать в оригинале греческих философов⁸⁴. Как отмечает Антонис Фиригос, эти два мотива, безусловно, дополняют, а не противоречат друг другу⁸⁵.

В Константинополе Варлаам быстро приобретает славу ученого. Великий доместик, а в будущем – император, Иоанн Кантакузин предоставляет ему преподавательское место в Университете Константинополя, где он преподает и комментирует Дионисия Ареопагита. В 1331 году он становится настоятелем монастыря Спасителя⁸⁶.

Такая стремительная карьера вызвала по отношению к нему зависть Никифора Григоры, признанного ритора, философа и богослова. По мнению Скиро, тщеславие и национальная гордость Григоры были задеты успехами прибывшего с Запада интеллектуала: «Как мог калабриец приехать в Византию с претензией преподавать философию, тогда как лишь Византия способна просвещать варваров?»⁸⁷. В своих работах Григора рисует Варлаама невежественным и высокомерным пришельцем из итальянской глубинки, который имел лишь обрывочные представления о философии, не имея возможности читать Аристотеля и Платона в оригинале. Григора выдвигает ему обвинение и в «латинофронии»⁸⁸.

⁸³ Leone P.L.M. Fiorenzo o intorno alla sapienza ... P. 18.

⁸⁴ Ibid. L. 350–364.

⁸⁵ Fyrigos A. Dalla controversia palamitica ... P. 163.

⁸⁶ Mandalari G. Fra Barlaamo ... 27

⁸⁷ Schiró G. Barlaam Calabro ... P. 30. Интересно, что Григора, сам имевший не столичное, а провинциальное происхождение (родился в 1293 году в Геракле Понтийской), вызывает подобную критику и обвинение в «варварстве» со стороны Филофея Коккина. С.В. Красиков (Красиков С.В. Место Никифора Григоры... С. 15), показывает, что и в этом случае обвинение служит ярлыком, предназначенным очернить оппонента, и не имеет отношения к действительности.

⁸⁸ С.В. Красиков так обобщает случай столкновения Григоры и Варлаама: «даже высокомерное "традиционное чувство превосходства греков над варварами" не могло остановить людей породы Варлаама Калабрийского, исполненных ненасытной жадой мудрости. Это вызывало определенное беспокойство у монополистов этой мудрости. И не только из-за возросшей конкуренции за внимание богатых меценатов, – хотя и это было немаловажно, так, например, известны упреки Никифора Григоры своему патрону Иоанну Кантакузину за сердечный прием калабрийского мудреца, которые обличаемый и не пытался оспаривать, – но и, как кажется,

Развитие отношений между Григорой и Варлаамом можно проследить по трём диалогам Григоры, составленным против своего оппонента. В первом из них, в «Антилогии»⁸⁹, написанной в начале 1331 года, основной темой является природа и возможность смирения у человека. Тон спора умеренный. Само содержание спора представляет собой некоторую загадку, поскольку тема смирения не рассматривается Варлаамом ни в одном из его сохранившихся сочинений, и вписать эту проблематику в контекст его мысли представляется затруднительным. Диалог претендует на форму философского трактата, однако не приходит ни к какому определенному выводу в рассмотрении своего предмета. Скорее всего, с Варлаамом связана только начальная часть текста, в которой говорится о гордости.

Диалог «Филоматис»⁹⁰, составленный летом 1331 года, гораздо более жесткий в выражениях, преследует примерно ту же цель обличения гордости своего оппонента.

Диалог-памфлет «Флорентий, или о мудрости»⁹¹ рисует картину полного посрамления Варлаама от Григоры (в диалоге имена изменены на Ксенофана и Никагора, соответственно) по вопросам астрономии, риторики, грамматики, физики и логики. Это карикатура на Варлаама, в которой он, по выражению Полемиса, представлен невежественным искателем приключений⁹². «Флорентий» – единственный из диалогов, претендующий на основание в реальных событиях. В самом диалоге указывается, что спор произошел в доме великого домашнего

из-за той угрозы византийской исключительности, которую представляло усиливающееся миссионерское движение с Запада на Восток вообще, осуществляемого западными монашескими орденами». Там же. С. 106–107.

⁸⁹ Текст издан дважды: Πολέμης Δ.Ι. Η προς τον Βαρλαάμ διένεξις του Γρηγορά. Η «Αντιλογία» // Hellenika. – 1964. – Π. 18. – Σ. 44–72; Leone P.L.M. Nicephori Gregorae 'Antilogia' et 'Solutiones questionum' // Byzantion. – №40. – 1970. – P. 480–487.

⁹⁰ Leone P.L.M. Φιλομαθής ἢ περὶ ὑβριστῶν δι Niceforo Gregora // Rivista di studi bizantini e neoellenici N.S. – 1971–1972. – Vol. 8–9 (XVIII–XIX). – P. 185–201.

⁹¹ Leone P.L.M. Fiorenzo o intorno alla sapienza / P.L.M. Leone // Byzantina et neo-hellenica neapolitana. – 1975. – Vol. 4. – P. 53–130. Близкий к тексту оригинала пересказ важнейшей части диалога на русский язык содержится в работе Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности / Ф.И. Успенский. – СПб., 1892. – Переизд.: М., 2001. – С. 207–213.

⁹² Πολέμης Δ.Ι. Η προς τον Βαρλαάμ ... Σ. 52.

Иоанна Кантакузина⁹³, а в «Истории» Григора пишет, что он выставил Варлаама посмешищем в публичном диспуте, и отсылает за подробностями к своему диалогу «Флорентий»⁹⁴. Григорий Акиндин свидетельствует, что до начала исихастских споров Варлаам в действительности потерпел поражение в каком-то публичном споре по вопросам астрономии⁹⁵.

Жанр подобных диалогов, написанных в подражание Платону, вообще не предполагал реальности описанных событий, а служил выражением позиции автора и его художественного мастерства. Диалог Варлаама «Legatus» - прекрасное подражание Евтифрону, один из примеров того же времени. События в Диалогах развиваются в соответствии с художественными, а не реальными законами. Тем не менее, в наше время С.В. Красиков в своем диссертационном исследовании однозначно принимает позицию Григоры, не приводя оснований для такого доверия этому источнику⁹⁶. См. также замечание А. Тихон: «Григора, как известно, любил вывести себя на сцену в вымышленных диспутах (как, например, Флорентий), а его «История» была написана через долгое время после описываемых событий. Он переписывал свои работы (включая письма), он инкорпорировал в «Историю» элементы своей переписки»⁹⁷. Сравнивая описание действительно произошедшего диспута между Григорой и свт. Григорием Паламой, Д.С. Бирюков отмечает, что «изложение диспута Григорой довольно велико по объему и в своей немалой части представляет выдуманные диалоги и речи, якобы им произнесенные... Версия же явно не сочувствовавшего Григоре Факрасиса, которая является своего рода протоколом диспута, насколько можно судить, гораздо более объективна»⁹⁸.

⁹³ Leone P.L.M. Fiorenzo... P. 81.

⁹⁴ Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / I. Bekker, L. Schopen, ed. – Corpus scriptorum historiae Byzantinae Bonn: Weber, Voll. 1:1829; 2:1830; 3:1855. 1. 566.

⁹⁵ Constantinides-Hero A. Letters of Gregory Akindynos [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 21. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1983]: 2–304. Epistula 10 L. 17–36.

⁹⁶ Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 22.

⁹⁷ Tihon A. Barlaam de Seminara "traité sur la date de pâques" // Byzantion. – 2011. – № 81. P. 406–407.

⁹⁸ Бирюков Д. С. О диспуте свт. Григория Паламы с Никифором Григорой и его изложении Факрасисом / Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом.

Издатели текстов Григоры сходятся во мнении, что даже если диспут между Варлаамом и Григорой имел место, то проходил он совсем не так, как хочет показать это Григора. Издатель всех трёх диалогов, П.Л.М. Леоне, считает, что диспута не было вообще⁹⁹, а диалог представляет собой подражание Платону и карикатуру на Варлаама. Издатель «Антилогии» Д.И. Полемис, хотя и связывает появление «Флорентия» с тем эпизодом, о котором упоминает Акиндин, везде в своей статье ставит словосочетание «поражение Варлаама» в кавычки и вообще критически относится к достоверности сведений, предоставленных Григорой. Он утверждает, что целью всех трёх диалогов Григоры против Варлаама было унижение своего идеологического противника и «самореклама»¹⁰⁰, а конкретно «Флорентий» «по своей сути представляет собой энкомий своему автору»¹⁰¹ и содержание этого диалога не может быть использовано для оценки позиции Варлаама. Мнение Леоне, издателя текста «Флорентия», таково, что в его основе лежит малозначительный эпизод, который Григора превратил в литературную фикцию, риторическую игру, искажающую действительность. Варлаам в изображении Григоры наделен комическими чертами псевдо-лукиановского философа, прямо противоречащими свидетельствам других авторов о его личности.

По крайней мере очевидно, что обвинение Григорой Варлаама в невежестве несостоятельно. Издатели научных сочинений Варлаама свидетельствуют, что эти работы находятся на высоте науки своего времени¹⁰². По крайней мере, автор двух трактатов о затмениях солнца не мог быть обвинен в полном непонимании

Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. – Святая гора Афон, Москва, 2009. С. 19.

⁹⁹ Leone P.L.M. Fiorenzo ... P. 32. Впрочем, рецензент этой работы считает позицию Полемиса более обоснованной (Papadimitriu H.-E. Beshprechung: P.L.M. Leone. Fiorenzo o intorno alla Sapienza // Byzantinische Zeitschrift. – № 73. – 1980. P. 48).

¹⁰⁰ Πολέμης Δ.Ι. Η προς τον Βαρλαάμ ... P. 44.

¹⁰¹ Ibid. P. 59.

¹⁰² Tihon A. Barlaam de Seminara ... P. 402. + Однако последние достижения в астрономии, а именно скорректированные арабами таблицы Птолемея, уже отчасти переведенные на греческий, не были доступны Варлааму (Ibid. P. 407).

школьных азов астрономии – обвинение, которое выдвигает Григора¹⁰³.

По мнению М. Жюжи, критика Григоры сыграла ключевую роль в формировании образа Варлаама в позднейшей историографии¹⁰⁴. С сожалением приходится отметить, что и сейчас некоторые исследователи некритически относятся к содержанию высказываний Григоры против Варлаама¹⁰⁵.

Несмотря на то, что содержание «Флорентия» не обладает должной степенью исторического правдоподобия, вопрос о его датировке имеет принципиальное значение. Дело в том, что в нем ставится вопрос о применимости аристотелевской логики в богословии. Если этот текст был написан в 1332 году, как предполагает Х.-Ф. Байер¹⁰⁶, то Григоре принадлежит пальма первенства в обсуждении этой проблематики среди византийских интеллектуалов. Если же, напротив, текст был написан в 1337 году, как предполагает Полемис и вслед за ним Леоне¹⁰⁷, то это первенство может быть оспорено и передано другому лицу. К сожалению, обе датировки имеют аргументы в свою пользу, поэтому окончательный выбор сделать невозможно. Со своей стороны, мы, по причинам, о которых будет сказано ниже (см. пункт 3.5.2 настоящего исследования) и которые также не могут быть названы решающими, придерживаемся более поздней датировки.

По всей видимости, Варлаам не был включен (добровольно или против своей воли) в среду культурной жизни столичных интеллектуалов. Мы не встречаем упоминаний об его участии в литературных салонах или «театрах»¹⁰⁸ (помимо того неудачного его выступления, о котором сообщает Акиндин). В отличие от своих современников из числа интеллектуальной элиты (таких как Григорий Кипрский, Никифор Хумн, Никифор Григора, Димитрий Кидонис и многие другие¹⁰⁹)

¹⁰³ Leone P.L.M. Fiorenzo ... P. 87–91.

¹⁰⁴ Jugie M. Barlaam de Seminara ... Col. 818.

¹⁰⁵ См. напр., Красиков С.В. Варлаам Калабрийский... С. 626.

¹⁰⁶ Beyer H.-V. Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoras Gregogas / H.-V. Beyer // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. – 1978. – Vol. 27. P. 135.

¹⁰⁷ Πολέμης Δ.Ι. Η προς τον Βαρλαάμ ... Ρ. 62.

¹⁰⁸ О значении этого явления в культурной жизни Византии в XIV в. См. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв.. – СПб., 1997. С. 18–22.

¹⁰⁹ Там же. С. 28. Несостоятельным оказывается тезис протопресв. И. Мейендорфа о том, что «Варлаам с самого своего прибытия на Восток вошел в круг гуманистов». Мейендорф И.

Варлаам не имел своей эпистолярной сети. Его письма – не произведения риторского мастерства, в которых форма превалировала над содержанием и которые предназначались для публичного прочтения на тех же «театрах». Все сохранившиеся письма Варлаама, хотя и выдержаны в элегантном стиле и используют многие риторические приемы, имеют своей целью донесение своего содержания. Они написаны по вопросам, глубоко волнующим как отправителя, так и адресата. Это верно и для греческих, и для латинских писем автора. В этом смысле справедлив упрек Варлааму со стороны Григоры в том, что он мало внимания уделяет риторике¹¹⁰. Пришелец с Запада, Варлаам не смог интегрироваться ни в среду светской элиты, ни в монашеское братство и остался мыслителем-одиначкой, окруженным лишь своими учениками.

Между 1332 и 1334 годами Варлаам снова оказывается в Фессалонике, где он продолжает преподавать. В числе его слушателей: Григорий Акиндин, Нил Кавасила и Димитрий Кидонис¹¹¹. Ко времени до 1334 относится написание Варлаамом почти всех его научных сочинений.

В это время в Константинополь по благословению папы Иоанна XXII (1328–1334) в рамках масштабного проекта курии по евангелизации Востока отправляются миссионеры доминиканского ордена Франческо да Камерино и Риккардо Английский. Их отъезд из Авиньона происходит 1 октября 1333 года (1334 по византийскому календарю, в котором началом нового года считалось 1 сентября). Месяцем позже своих миссионеров в Византию посылают и францисканцы¹¹². Поскольку два упомянутых легата получили назначение на Причерноморские кафедры (Босфор и Херсон соответственно), Ленерц делает

Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. — Изд. второе, испр. и доп. для рус. пер. / пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. — СПб., 1997. С. 525.

¹¹⁰ Leone P.L.M. Fiorenzo ... P. 91–93. При этом Варлаам вполне владел и риторическим мастерством и применял его, когда хотел этого (см. ниже, раздел 1.2.2. о диалоге «Легат»). Другие свои произведения он шлифовал уже после публикации (см. ниже, раздел 1.2.2. о «Трактате против латинян»).

¹¹¹ Schirò G. Barlaam Calabro. Epistole greche ... P. 49.

¹¹² Fyrigos A. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A. 2.– Città del Vaticano, 1998. P. 211–212.

вывод, что их главной миссией было обращение Причерноморья в католичество¹¹³. Начатая в 1331 году проповедь нового крестового похода во Франции, а также заключение в 1333 году военно-морского антитурецкого союза с участием Византии, Венеции и папства, позволяет С.В. Красикову сделать вывод, что «усилия Авиньона по заключению унии следует рассматривать в контексте военного сотрудничества с Византией против турецких пиратов в Эгейском море и, в далекой перспективе, в свете подготовки нового крестового похода в Святую Землю, утопичность проекта которого в то время еще не была столь очевидна»¹¹⁴. По соображениям, изложенным Фиригосом, началом переговоров можно считать февраль 1333 года: легаты уже должны были достичь Константинополя, и именно в феврале на патриаршую кафедру, пустовавшую с 12 мая 1332 года, был избран патриарх Иоанн Калека¹¹⁵. Окончание переговоров, по мнению А. Фиригоса, связано со смертью папы Иоанна XXII 4 декабря 1334 года (1335 в византийской традиции)¹¹⁶. В разное время разными исследователями предлагались корректировки к датировке начала и конца папского посольства в Византию, однако для настоящего исследования сдвиг этих сроков на несколько месяцев в ту или иную сторону не представляет решающего значения. История научного изучения этого вопроса на русском языке изложена в диссертационном исследовании С.В. Красикова¹¹⁷.

Сам ход этих собеседований не задокументирован, и относительно него можно делать лишь вероятностные утверждения. С православной стороны со своими текстами выступило по крайней мере три полемиста: Никифор Григора, Варлаам Калабрийский и свт. Григорий Палама. Текстов с католической стороны не сохранилось, и их содержание может быть восстановлено только на основании их опровержений византийцами.

Исследователями предлагались разные модели участия этих трёх лиц в

¹¹³ Loenertz R.-J. *La Société des frères pérégrinants ...* P. 128–130.

¹¹⁴ Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 34, см. также там же. С. 31–32.

¹¹⁵ Fyrigos A. *Varlaam Calabro. Opere contro i Latini ...* P. 214.

¹¹⁶ *Ibid.* P. 218.

¹¹⁷ Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 25–44.

полемике. Одна гипотеза состоит в том, что роль официального представителя византийской Церкви была поручена Григору, а после его отказа передана Варлааму¹¹⁸. Другая – в том, что полемистом был выбран сразу Варлаам, а Григора реагировал уже на его выступление¹¹⁹. Свт. Григорий, по обеим версиям, писал свои тексты, уже ознакомившись с работами Варлаама. Однако найденная и опубликованная в последнее время славянская версия трактатов Варлаама и Паламы показывает, что самое глубокое и непосредственное знакомство с аргументацией латинян принадлежит Варлааму, а Палама имел независимую от Варлаама роль в споре¹²⁰.

В «Истории» Никифора Григоры содержится его речь к Священному Синоду по поводу приезда легатов¹²¹. Сам Григора считает, что подобные переговоры не имеют смысла. Напротив, Варлаам именно в рамках этих переговоров составил свои 22 антилатинские речи и два диалога¹²², из которых некоторые адресованы прямо папским посланникам. Эти тексты (кроме последнего, «Legatus») полны оптимизма и надежды на преодоление разделения. В течение последующих двух лет Варлаам дорабатывал свои сочинения, что говорит о значении, которое он уделял изложенным в них проблемам. Свт. Григорий Палама независимо от других участников полемики составил два своих «Аподиктических трактата». Между текстом Григоры и Варлаама существует много параллелей, о которых будет сказано ниже (см. пункт 3.5.2 настоящего исследования). В любом случае, даже

¹¹⁸ Meyendorff J. *Les debuts de la controverse hesychaste // Byzantion*. – 1953. – Vol. 23. – P. 87–120. P. 103; Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 45.

¹¹⁹ См. напр. Schirò G. *Barlaam Calabro. Epistole greche ...* P. 53, а также Σπουρλάκου-Εὐτυχιάδου Α. *Ο αντιλατινός Βαρλαάμ Καλαβρός ...* Σ. 555–556; Sinkewicz R. E. *A new interpretation ...* P. 492–493; Meyendorff J. *Un Mauvais theologien ...* P. 48.

¹²⁰ Kakridis Y., Taseva L. *Gegen die Lateiner...*

¹²¹ Т. 1. Кн. 10. Гл. 8. Издана отдельно: Paparozzi M. *Un opuscolo di Niceforo Gregoras sulle condizioni del dialogo teológico con i latini // La Chiesa greca in Italia dell'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Barí, 30 apr. — 4 magg. 1969). Padova, 1973. P. 1331–1359.* В самом тексте «Истории»: *Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / I. Bekker, L. Schopen, ed. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae). Vol. 1. Bonn, 1829. 502.10–520.10.* Рус. пер.: Никифор Григора. История Ромеев. Т. 1 / Р. В. Яшунский, пер. СПб., 2013. Эта речь и обстоятельства ее написания были в недавнее время проанализированы на русском языке в диссертационном исследовании Красиков С.В. Место Никифора Григоры

¹²² Об обстоятельствах написания и связи между этими текстами см. ниже, 1.2.2.

если Варлаам и не был официальным представителем византийской позиции, то задокументированный и проработанный ответ легатам был составлен именно им¹²³. В пользу кандидатуры Варлаама как представителя Востока выступает тот факт, что он был избран правительством посланником в Авиньон для следующего этапа переговоров в 1339 году. Аргументация С.В. Красикова, определяющего роль Никифора Григоры в этом споре как существенную, нам представляется неубедительной. Для обоснования своей позиции ученый привлекает исключительно тексты Григоры, лица заинтересованного в создании себе образа значительного политического деятеля¹²⁴. Другие же источники эпохи, повествующие о развитии этих событий, вовсе не упоминают участия в них этого ученого¹²⁵. В любом случае, при общей невыясненности хода споров, их резком завершении и ограниченности полномочий легатов¹²⁶, каждый мог играть свою роль без существенных последствий.

Нам представляется тем не менее вероятным такое понимание ролей двух полемистов в этом споре, при котором они «исполняли каждый свою миссию. Григора дал ответ, понравившийся местным ортодоксам, а Варлаам позволил не

¹²³ А. Фиригос замечает, что любопытство и фанатизм простого народа не мог быть удовлетворен невнятным решением, предложенным Григорой, согласно которому грекам следовало бы ответить молчанием на вызов латинян. Итак, не оставалось ничего иного, как найти кого-то ещё, кто дальше продвинется в противостоянии ученым доминиканцам, померявшись с ними силами на собственно богословском поприще. Выполнение этой задачи и взял на себя Варлаам. Был ли он для этого вызван из Фессалоники и получил ли официальный мандат представителя греческой Церкви, – вопрос, требующий отдельного доказательства. Fyrigos A. Nota per la datazione delle orazioni “Ad Synodum e De concordia” di Barlaam Calabro // *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*. – 1982. – № 36. – P. 23–42. P. 28–29.

¹²⁴ Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 56–65. При этом сам автор отмечает, что «Можно утверждать, что Григора знал о намерении латинян возобновить переговоры об унии, то есть, вероятно, был осведомлен о содержании писем в адрес царственных особ, но ничего не знал (или не хотел знать?) о конкретной аргументации латинян по вопросу о Filioque. Возможно ли, что Иоанн Калека не счел нужным ознакомить приглашенного им защитника с письмом, адресованным всем грекам (если таковое было)? В любом случае можно предположить, что информированность Варлаама и Григоры по этой проблеме была различной. Как видим, Варлаам знал больше и, может быть, непосредственно от самих легатов» (Там же. С. 33). Приведенная цитата сама по себе является контраргументом против позиции автора.

¹²⁵ См. напр. *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV* / Schopen. L., ed. – *Corpus scriptorum historiae Byzantinae* Bonn: Weber, 1:1828; 2:1831; 3:1832 (= *Patrologia Graeca*. Т. 153–154). 2. 39.

¹²⁶ Sinkewicz R.E. A new interpretation ... P. 493. N.3.

прерывать полезных отношений с западными союзниками»¹²⁷.

1334 год является поворотным в творчестве Варлаама: он перестает писать научные сочинения и концентрирует свое внимание на богословии. Написание и последующая редакция антилатинских трактатов продолжалась до 1336 года. Характеризуя тексты Варлаама этого периода, А. Фиригос отмечает: «Две основные черты антилатинских трактатов Варлаама бросаются в глаза читателю: неустанное усердие и решимость их автора защищать греческий тезис об исхождении Святого Духа *ex solo Patre*, и исключительная вежливость, с которой он обращается к своим собеседникам при изложении своей аргументации»¹²⁸. Параллельно с этим Варлаам оказывается вынужденным отвечать на критику свт. Григория Паламы, в распоряжение которого попала первая редакция этих текстов. Завязывается богословская переписка, насчитывающая по три письма с каждой стороны (одно из писем Паламы формально адресовано Григорию Акиндину, а одно из писем Варлаама – Нилу Триклинию, которого он призывает выступить в роли третейского судьи в споре). О содержании и датировке этих писем будет сказано в следующем разделе. Основные темы этой переписки: методология богословия, возможность применения в нем силлогистического метода и вопрос об исхождении Святого Духа.

В 1339 году Варлаам отправляется в Авиньон с дипломатической миссией по поручению императора Андроника III. В его задачи входило обсуждение возможности унии с Западной Церковью и запрос военной помощи для ослабления оттоманской угрозы Империи. Варлаам не имел никакого официального мандата от византийского правительства, его миссия носила секретный характер¹²⁹. Византийские источники ничего или почти ничего не сообщают об этой поездке. Краткое упоминание этих событий делает только свт. Филофей Коккин¹³⁰.

¹²⁷ Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 48.

¹²⁸ Firigos A. Nota per la datazione ... P. 29.

¹²⁹ Barlaam Calabrius. *Orationi Avignonesi*. Col. 1336B: «Узнайте и то, что послал меня просить вас о помощи и унии не весь греческий народ, но тайно лишь один император, который прежде военной помощи с вашей стороны не сможет открыться перед народом, что желает унии».

¹³⁰ Tsames D.G. *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα. Α΄· Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι / Thessalonian Byzantine Writers 4*. – Thessalonica, 1985. §48.26– §49.1

Напротив, на латинском языке сохранился полный пакет документов, описывающих переговоры.

Проекты Варлаама, содержащиеся в этих текстах, будут реконструированы в сравнении с другими его проектами унии в 4-ой главе настоящего сочинения. Здесь же, для общего понимания логики жизни Варлаама мы приведем лишь одну цитату из труда Ф.И. Успенского: «Напрасно было бы подозревать Варлаама в излишней преданности латинству. В Авиньоне он был искренним и преданным слугой императора и защищал до последней крайности интересы греческой Империи»¹³¹.

1.1.3 Византийский период. Столкновение с исихастами

Параллельно с деятельностью Варлаама в пользу унии развивался его конфликт со свт. Григорием Паламой и другими исихастами. В ходе обмена письмами 1334–1337 годов акцент дискуссии сместился с вопросов тринитарного богословия и методологии на монашескую практику, природу Фаворского света и, наконец, на соотношение сущности и энергии в Божестве. Находясь в Фессалонике, Варлаам имел доступ в кружок прп. Игнатия Исихаста, к которому он адресовал два письма (четвертое и пятое по общему счету). В этих письмах, а также в двух других, направленных Давиду Дисипату (шестое и восьмое по общему счету), Варлаам излагает свою версию начала антиисихастской полемики. Так, он обращается к Игнатию:

«Будучи убежден, что вы всех превосходите в добродетели, я имел великие надежды, что у вас достигну истинного и правильного [знания] обо всем. По крайней мере, у тебя я не был обманут в надеждах, ибо о всем, что я ни спрашивал, ты точно отвечал, и совершенно все из этого мне показалось

¹³¹ Успенский Ф.И. Очерки ... С. 243.

согласным с вернейшей истиной, – за что я премного тебе благодарен. Да и тем, кто близок Калофету, Дисипату, благородному Луке, я приношу благодарность, ибо научился от них многому доброму.

Однако я встретился с некоторыми, соименными вам, и услышал от них чудовищные и абсурдные учения, недостойные, чтобы отнести их к разуму, порождения не размышления, но ложного мнения и опрометчивого воображения. Они сообщали о неких чудовищных разлучениях и сопряжениях ума с душой, о единосущии демонов с ней, о различии светов красных и белых. А еще некие умные исхождения и вхождения, совершаемые через ноздри с дыханием, и некие сотрясения, происходящие вокруг пупа, и, наконец, – соединение Господа нашего с душой, происходящее внутри пупа в ощущении и полноте сердца, и тому подобное. Конечно, я полагаю, что занимающийся этим погрузился либо в полное безумие, либо в избыток самомнения, скудость рассуждения.

Когда я это услышал, встретился с неким отроком, который подвергался опасности впасть в эти учения [приняв их] за истинные. Я просил его остерегаться и ничего из этого не принимать в душу, и не считать здравомыслящими тех, кто учит о таком. Ведь оно и само по себе безумно, и имеет некоторое сходство с ересью евхитов. А поскольку не желал называть их по имени, то воспользовался общим названием, вот меня и стали обвинять в том, что я сказал это обо всех исихастах. Чем справедливо опечалил и вас, кого (сколько я вас ни встречал) я почитаю каноном, образцом добродетели и истины для всех, на вас взирающих. Вот правда, и никто да не убедит вас в ином»¹³².

Другую версию событий предлагает свт. Григорий:

«Вот я и печалюсь, думая о приезде из Сицилии философа, проповедника внешних наук. Увидев его в монашеском одеянии, я было обрадовался, думая себе, что он поступит мудро, сблизившись до

¹³² Barlaam Calabrius. Epistula Graeca VI: P. 384–6, n. 14–15, ll. 102–113. Пер. А.Ю. Волчкевич: Монах Давид Дисипат... с изм.

прохождения божественной науки с нашими лучшими монахами, которые, распрощавшись со всем остальным, посвящают в исихии свою жизнь Богу: он станет для нас, рассуждал я, тем книжником, который подобен сокровищу, являющему по Господню слову старое и новое. Но все вышло наоборот, и о ком я радовался в доброй надежде, о том теперь душевно горюю. Он сошелся с некоторыми из наших, притом самыми простыми, притворяясь учеником, а потом отшатнулся от них, заявив свое осуждение, и стал писать против них сочинения, где пространно и несдержанно их ругал. С этими сочинениями он взял на себя смелость выступить не перед ними самими, а перед слушающими его и шумящими вокруг его юнцами, переубеждая тех, кто готов отказаться от отеческого образа мыслей, и монахов, не имевших опыта безмолвной жизни. Начал разноситься слух, что-де исихасты держатся нетерпимых убеждений; он им дал самое низменное имя, назвав омфалопсихами, а их так называемую ересь – омфалопсихией. Не выделив поименно никого из осуждаемых и в то же время утверждая, что встречался с сильнейшими из нас, он этим дал понять, что ставит под сомнение всех»¹³³.

Похожим образом ситуацию описывает и Иоанн Кантакузин.¹³⁴

Основным вопросом при сопоставлении этих и других свидетельств о начале исихастской полемики становится установление личностей того или тех исихастов, от которых Варлаам почерпнул свои сведения об учении и практиках монахов и которые впоследствии легли в основу его обвинения. Разные варианты ответов на этот вопрос приводит в своей статье Д.С. Бирюков. Он приходит к выводу, что, вероятнее всего, Варлаам основывался только на впечатлении, полученном им от общения с высокообразованными исихастами кружка прп. Игнатия, тогда как создание персонажей «монахов-простецов» было для Григория следствием неверно понятого им определения «простой» («необразованный» вместо «лишенный лукавства»), а для Варлаама – конструктом, позволяющим смягчить

¹³³ Gregorius Palamas. Triadae. II.1.1, Рус пер. по изд.: Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М. 1995. С. 5–344. С. 116–117, с изм.

¹³⁴ Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV ... 2.39. P. 543.

обвинение и не направлять его прямо на прп. Игнатия¹³⁵. Противоположной точки зрения придерживался прот. И. Мейендорф¹³⁶.

Тем не менее, нам представляется, что в приведенных двух свидетельствах нет прямого противоречия и нет необходимости делать выбор между «престецами» и признанными исихастами среди источников Варлаама. То, что он общался с исихастской элитой, очевидно уже из факта существования переписки между ним, прп. Игнатием и Дисипатом. Из содержания этой переписки следует и то, что между Варлаамом и прп. Игнатием возникли разногласия. Однако и о существовании «престецов» свидетельствуют все источники, как исихастские, так и антиисихастские, описывающие начало полемики, включая самого Варлаама. Представляется, таким образом, вполне вероятным, что Варлаам, в поисках наиболее полной информации об исихазме, имел общение как с верхушкой кружка прп. Игнатия, так и с его периферийной частью, или даже с вовсе не связанными с ним аскетами. На основании всего того, что он видел и слышал, Варлаам составил интегральное впечатление и выдвинул такое же генерализирующее обвинение¹³⁷ («Не выделив поименно никого из осуждаемых и в то же время утверждая, что встречался с сильнейшими из нас, он этим дал понять, что ставит под сомнение всех»). Эта гипотеза может быть подкреплена также и тем соображением, что исихасты, для которых наличие в их рядах «престецов» является несомненным пятном («Он пришел к одному из учеников безмолвствующих, совершенно лишенному разума, едва отличающемуся от бессловесных глупцу, не наделенному подобающим рассуждением», – пишет Кантакузин¹³⁸), не отрекаются от их существования. Фактически, этим они ослабляют свою позицию: если Варлаам критиковал суждения подобных людей, то он ошибается лишь в том, что называет

¹³⁵ Бирюков Д.С. О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров // Монах Давид Дисипат... С. 84. Считать «монахов–престецов» тактическим приемом Варлаама предложил еще А. Риго (Rigo A. *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo.* – Firenze, 1989. *Orientalia venetiana* 2. P.47–48)

¹³⁶ Мейендорф И. Жизнь и труды ... С. 54.

¹³⁷ Так оценивает знания Варлаама об исихазме А. Фиригос: «conoscenza piuttosto sommaria» Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica ...* P. 104.

¹³⁸ Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV ... 2.39.

их исихастами, а по существу его критика справедлива. С другой стороны, и Варлаам, извиняясь перед прп. Игнатием за то, что задел его своей критикой, приводит «чудовищные и абсурдные учения», на которые он напал. Проведенный исследователями анализ этих «учений» показал, что Варлаам здесь основывается на маргинальной традиции исихазма, хотя и не совершенно чуждой ему¹³⁹. В любом случае, Варлаам не мог бы извиняться перед прп. Игнатием, приводя ему в качестве «чудовищных и абсурдных» мнения, почерпнутые от него же или от его ближайшего окружения.

Одновременно с этим развиваются взаимоотношения Варлаама с Григорием Акиндином. Это можно проследить по 4 письмам, направленных Акиндином к Варлааму (письма 7-10 по общему счету в издании¹⁴⁰), а также двум письмам к исихастам: свт. Григорию Паламе (5) и Давиду Дисипату (12). Ответы Варлаама Акиндину не сохранились. Основным содержанием писем к Варлааму была попытка отговорить последнего от атак на исихастов и их практики, что протопр. Иоанн Мейендорф характеризует как «роль посредника между двумя противниками, с которыми его связывала дружба»¹⁴¹. Метаморфозы отношений между двумя ключевыми представителями лагеря антиисихастов на основе этих писем были изучены в статье Барабанова и Коновалова¹⁴². Из анализа авторов следует, что Акиндин не рассматривался как равный обоими сторонами спора, что выливалось в его обиду и постоянные обвинения в гордости по отношению как к Варлааму, так и к Григорию Паламе. Одновременно с этим его посредничество было скорее декларативным, чем действительным и «стало формой стравливания спорящих и подливанием масла в огонь»¹⁴³.

Вернувшись из Фессалоники в Константинополь, Варлаам предпринимает первую попытку административного давления на исихастов: он обвиняет

¹³⁹ См., например, Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica ...* P. 102–104.

¹⁴⁰ Constantinides-Hero A. *Letters of Gregory Akindynos / Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis* 21. – Washington, 1983. – 2–304.

¹⁴¹ Meyendorff J. *Les débuts ...* P. 97.

¹⁴² Барабанов Н.Д., Коновалов А.В. Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: Метаморфозы отношений // *Античная древность и средние века*. – 1999. – № 30. – С. 294–302.

¹⁴³ Там же. С. 302.

монашеские молитвенные практики перед Синодом. Синод отклонил обвинение в «омфалопсихии» как необоснованное¹⁴⁴.

Собственно исихастской полемике посвящены три Триады свт. Григория Паламы и несохранившиеся ответы на них Варлаама (один из них был озаглавлен «Против мессалиан»). После ряда безуспешных попыток примирения в ходе личных встреч Варлаама с Григорием в Фессалонике (1339–1341 года), Варлаам едет в Константинополь с повторной жалобой на учение и практику исихастов. История этих событий уже неоднократно описывалась в литературе¹⁴⁵. Здесь мы лишь суммируем основные выводы. Григорий Акиндин, который также находится в Константинополе, занимавший до этого позицию примирителя, перед патриархом принимает сторону свт. Григория Паламы. По словам Акиндина, оба Григория достигли договоренности, заключавшейся в том, что Акиндин поможет Паламе избавиться от «врага всех монашествующих», Варлаама, а Палама, в свою очередь, откажется от ряда формулировок, которые Акиндин находил подозрительными (в частности, о различии «высшей и низшей божественности» «τῆς ὑψεικέμενης καὶ ὑπερκεκίμενης θεότητος»)¹⁴⁶.

После долгих колебаний патриарх Иоанн Калека соглашается на проведение Собора. 10 июня в храме Св. Софии при присутствии императора, патриарха, значительного числа епископов, монашествующих и мирян состоялось единственное заседание Собора, посвященное спору Варлаама и монахов. Ход собора подробно описан в монографии Д.Г. Куцури¹⁴⁷. Обсуждение было сразу переведено в дисциплинарную плоскость, вопросы богословия были оставлены за

¹⁴⁴ Darrouzès J. Le Patriarcat Byzantin, Recherches de Diplomatie, d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques. Série: Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Fasc. 5: Les régestes de 1310 à 1376. P. 1977. 6: Les Regestes de 1377 à 1410 / J. Darrouzès. – P., 1977. Reg. 2178 (P. 136–7)

¹⁴⁵ См. Bois J. Le synod hésychaste de 1341... P. 50–60; Jugie M. La controverse Palamite. P. 397–421; Meyendorff J. Les debuts de la controverse hesychaste ... P. 87–120.

¹⁴⁶ Jugie M. La controverse Palamite ...P. 400. (согласно «Речи перед патриархом и синодом», написанной в 1344 г.).

¹⁴⁷ Κουτσούρης Δ. Γ. Σύνοδοι καὶ Θεολογία γιὰ τὸν Ησυχασμό. Η συνοδική διαδικασία με ἀφορμὴ τῆς ησυχαστικῆς ἐρίδος. – Αθήναι, 1997.

скобками¹⁴⁸. Это существенно противоречило планам Варлаама, который считал, что содержание спора имеет богословский характер. Он отказался развивать позицию обвинения с чисто дисциплинарной стороны, и тогда были зачитаны отрывки из его сочинения «Против мессалиан», а свт. Григорию была предоставлена возможность защищаться. Было выбрано два места: одно о природе Фаворского света и одно, касающееся формулировки молитвы Иисусовой. Свт. Григорий успешно оправдался от обвинений, и Собор постановил обязать Варлаама публично извиниться перед исихастами (что он и сделал) и уничтожить свое сочинение «Против мессалиан». Также Собор постановил запретить обеим сторонам дальнейшие споры по этим вопросам. Не было сформулировано ни личного осуждения Варлаама, ни осуждения какой-либо из его богословских концепций, кроме учения о Фаворском свете, ни одобрения учения свт. Григория Паламы (кроме того же вопроса, а также упоминания императором в своей речи различия сущности и энергии в Божестве). Этим Собор завершился¹⁴⁹.

Через 5 дней после Собора умирает император Андроник III. Варлаам покидает Византию и уезжает в Италию.

Чем объясняется поведение Варлаама на Соборе и после него? Нам представляется, что он, считая расхождение между ним и свт. Григорием скорее богословским, чем дисциплинарным, отказался деятельно участвовать в таком ходе разбирательства, которое ему дал патриарх Иоанн Калека. Этот поворот событий окончательно сломил его веру в основательность византийского богословия. До этих пор он считал, что борется с одним лишь свт. Григорием Паламой и его сторонниками, «чудовищные и абсурдные учения» которых будут изобличены, как только центральные церковные власти войдут в курс Фессалоникийской полемики. Однако Синод формальным образом предал молчанию всю содержательную

¹⁴⁸ В одном антипаламитском источнике описано, как перед собором состоялось собрание узкого круга высокопоставленных лиц, на котором было решено свести весь конфликт к ссоре между монахами и ни в коем случае не начинать вероучительного спора. *Idid. P. 401.*

¹⁴⁹ В толковании результатов собора мы соглашаемся позицией Буа (Bois J. *Le synod hésychaste ... P. 55*). В противоположность ему, прот. И. Мейендорф считал, что «10 июня 1341 г. победа Григория была полной»: *Meuendorff J. Introduction ... – P., 1959* (Цит. по переводу: Мейендорф И. *Жизнь и труды... С. 69*).

сторону спора, ограничившись лишь дисциплинарными взысканиями. Варлаам, который в этот момент утратил доверие Восточной Церкви, сохранил, тем не менее, свой общий примирительный настрой. Он решил выйти из этой ситуации, избежав внутрицерковного конфликта. Так описывает эту позицию Мартин Жюжи: «Проницательный Варлаам понял маневр. Он распознал *икономию*, как говорят греки, издержки которой он вынужден был взять на себя, и оказался достаточно благоразумен, чтобы войти в практические интересы императора и патриарха. Он пообещал окончить свои атаки на монахов и таким образом избежал отлучения»¹⁵⁰. После Собора Варлаам без лишнего шума уезжает в Авиньон, от которого у него, вероятно, осталось положительное впечатление ещё с посольства 1339 года.

1.1.4 Возвращение в Италию, принятие католичества

История пребывания Варлаама на Западе подробно изучена и описана в статьях М. Леоне¹⁵¹. Кратко суммируем выводы этого исследователя. Варлаам прибывает в Авиньон 23 августа 1341 года после краткой остановки в Неаполе, где он находился до конца ноября 1342 г., получая пенсию от курии благодаря протекции Петрарки, которому он давал частные уроки¹⁵². Под влиянием последнего Варлаам принимает католичество и 2 октября 1342 года принимает посвящение в епископа Герасийского (епархия с центром в современном городе Джераче в Калабрии) и отправляется в свою епархию¹⁵³.

¹⁵⁰ Jugie M. La controverse Palamite ...P. 402.

¹⁵¹ Leone P.L.M. Barlaam in Occidente. – Congedo, 1981. – P. 427–446.

¹⁵² Ibid. P. 443.

¹⁵³ 6 папских посланий, связанных с этим назначением, были в недавнее время опубликованы с переводом на итальянский язык в Ciolfi L.M. Le bolle per la nomina vescovile di Barlaam di Seminara (transcription and Italian translation) // Calabria guerriera e ribelle / G. Mele. – Roma: Aracne, 2015. – P. 145–155. Это письма самому Варлааму, жителям, клирикам Герасийской епископии и её столицы, архиепископу Редджио и Роберту Сицилийскому.

С начала 1343 года и до весны–лета 1346 года Варлаам остается в Джераче, осуществляя свои архипастырские функции с перерывом на краткую поездку в Авиньон с жалобой на алчность курии его митрополии. В Джераче его «аудитором» становится Леонтий Пилат. В 1346 году Варлаам едет в Авиньон, затем в Константинополь (незадолго до зимы 1346–1347 годов), после чего возвращается обратно в Авиньон, где и умирает в первых числах июня 1348 года. Хотя раньше высказывались предположения о том, что Варлаам ездил в Константинополь для продолжения переговоров о соединении Церквей¹⁵⁴, в последнее время исследователи все больше склоняются к тому, что поездка носила частный характер¹⁵⁵.

Здесь следует сделать замечание по вопросу о смене конфессии Варлаамом и его архипастырской деятельности в своей епархии. На наш взгляд, который мы надеемся подкрепить в следующих главах, обращение Варлаама было связано с его методологическими установками и спровоцировано осуждением на Соборе 1341 года. Варлаам утратил доверие Византийской Церкви, в лице патриарха Иоанна Калеки отказавшейся от рассмотрения догматического вопроса и подменившего его дисциплинарным. Он полностью и безусловно усвоил себе догматические взгляды Римской Церкви по тринитарному вопросу и подчинился её иерархии, хотя и продолжал придерживаться достаточно свободных для католика взглядов на папский примат. Он был назначен епископом на самую престижную (хотя и крайне бедную) «греческую» епархию Римской Церкви¹⁵⁶. Энцо д'Агостино высказывал гипотезу, которую, впрочем, ничем нельзя подтвердить, что папа хотел использовать унионистские наклонности Варлаама, чтобы наладить греко-латинские отношения в его епархии¹⁵⁷. Папа оказывает Варлааму множество знаков расположения: например, он дал ему право лично назначать настоятеля и регента

¹⁵⁴ Impellizzeri S. Barlaam Calabro ... P. 395.

¹⁵⁵ Loenertz R.–J. Note sur la correspondance... P. 201–202; D'Agostino E. Barlaam di Seminara Vescovo di Gerace (1342–1348) // Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero / Ed. A. Fyrigos; Atti del congresso internazionale (Reggio Calabria, Seminara, Gerace, 10–12 dic. 1999). – Roma, 2001. P. 73.

¹⁵⁶ Ibid. P. 70.

¹⁵⁷ Ibid. P. 69.

кафедрального собора – право, которое Бенедикт XII закрепил за апостольским престолом. В результате жалобы Варлаама на алчность своего митрополита, архиепископа Реджио Петра де Гальгани, 9 мая 1344 года папа дал Варлааму личную независимость от этого епископа вместе со всей епархией на все время правления Варлаама¹⁵⁸. Варлаам открыто позиционировал себя как «греческого» епископа: со слов папы, Варлаам аргументировал свою просьбу о защите от митрополита тем, что среди греков, благожелательно настроенных к унии, может возникнуть возмущение тем бедственным положением, в котором оказался епископ-грек Варлаам¹⁵⁹. Эта самоидентификация Варлаама, безусловно, имела отношение не к его юрисдикционному подчинению или догматическим воззрениям, но к традиции, которой он следовал при совершении богослужения и подобных вещах. Как уже указывалось, в 1334 году Калабрийские епископы отстаивали за собой право совершать Литургию по греческому обряду, право служения на квасном хлебе и ношения бороды.

Как епископ Варлаам много потрудились в своей епархии. Он «поощрял нравственное и религиозное образование народа и клира; общался с монашествующими и клиром с достоинством и властью; навел порядок в распределении благ, в работе епископской столовой и основных епархиальных институций, начиная с влиятельного мужского монастыря св. Филиппа Аргирского; осуществил инвентаризацию всех даров, полученных Герасийской церковью со времен норманнов», поощрял строительство и открытие новых монастырей. Добился из Авиньона стодневной индульгенции для тех, кто посетит кафедральный собор Джераче в один из четырех богородичных праздников¹⁶⁰. Тем не менее, пока остается не ясным, почему епископ, активно вовлеченный в управление своей епархией, провел в ней в общей сложности всего полтора года из шести, а чтобы новорукоположенный епископ отбыл к месту служения, потребовалось отдельное распоряжение папы. Нам кажется, что Варлаам не

¹⁵⁸ Ibid. P. 70–71.

¹⁵⁹ Ibid. P. 76 n. 41.

¹⁶⁰ Ibid. Pp. 70–71.

испытывал большой склонности к администраторской деятельности и специально не стремился к ней, хотя и не уклонялся, когда возникала необходимость ей заняться.

Ранее считалось, что Варлаам оказал значительное влияние на итальянское Возрождение. Один из первых биографов Варлаама, Мандалари, полагал, что ещё в 1339 году, во время своего посольства в Авиньон, Варлаам успел завязать дружбу с Паоло да Перуджа и помогал ему в составлении «Collectiones», его утраченного труда по мифологии, а Боккаччо стал учеником Варлаама¹⁶¹. В «Генеалогии богов» у Боккаччо сохранилось следующее воспоминание о Варлааме: «я говорю о Варлааме, монахе ордена Василия Кесарийского, мужа Калабрийского, хотя и тщедушном, но сведущем в науках и до такой степени владеющем греческой словестностью, что превосходил греческих императоров, сановников и ученых мужей одаренностью, которая не только не была свойственна грекам в наше время, но и во многие предшествующие столетия не было мужа, наделенного столь выдающейся и великой мудростью»¹⁶². Однако М. Леоне показал, что это было совершенно невозможно в силу кратковременности пребывания Варлаама в Неаполе, где находились Боккаччо и Паоло. Поэтому с последним Варлаам познакомился не в 1339, а в 1342 году и тоже достаточно кратко, поскольку в соответствии с папской буллой торопился занять свою кафедру. По мнению этого исследователя, Боккаччо не был знаком с Варлаамом лично¹⁶³. Действительными учениками Варлаама из итальянских гуманистов оказываются Леонтий Пилат (в Калабрии) и Петрарка (в Авиньоне). Петрарке Варлаам преподавал греческий язык и философию с мая по ноябрь 1342 года. Из-за краткости занятий, прерванных отбытием Варлаама на кафедру, в изучении языка Петрарка не пошел дальше чтения и начертания унциального письма, однако разбор и комментирование

¹⁶¹ Mandalari G. *Fra Barlaamo Calabrese maestro del Petrarca*. – Roma, 1888. P. 48.

¹⁶² «Traho preterea aliquando Barlaam, Basilii Caesariensis monachum, Calabrum hominem, olim corpore pusillum, pregrandem tamen scientia, et Graecis licteris adeo eruditum, ut imperatorum et principium Grecorum atque doctorum hominum privilegia haberet, testantia nedum his temporibus apud Grecos esse, sed nec a multis seculis citra fuisse virum tam insigni tanque grandi scientia preditum». Цит. по: Cassiano D. *Barlaam Calabro ...* P. 5.

¹⁶³ Leone P.L.M. *Barlaam in Occidente ...* P. 432–438.

Варлаамом¹⁶⁴ диалогов Платона на него оказали влияние.

1.2 Тексты

Первая каталогизация работ Варлаама была предпринята в XVII веке Львом Алляцием и продолжена в XVIII веке Иоганном Альбертом Фабрициусом¹⁶⁵. Самая последняя версия списка его текстов была предложена Антонисом Фиригосом в 2005 году. Мы будем следовать схеме, близкой к схеме Фиригоса с некоторыми отклонениями от нее¹⁶⁶. Тексты Варлаама мы разделим на 9 категорий: 1) естественнонаучные труды; 2) антилатинские трактаты; 3) пролатинский трактат 4) письма на греческом языке; 5) письма на латинском языке; 6) речи в защиту унии; 7) философские труды; 8) антиисихастские сочинения (утрачены); 9) сомнительные или подложные сочинения.

1.2.1 Естественнонаучные труды

Сохранился ряд астрономических и математических трактатов, составленных Варлаамом до начала его активной богословской писательской

¹⁶⁴ Ibid. P. 445.

¹⁶⁵ Allacci L. De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres: ejusdem dissertationes, de dominicis et hebdomadibus Graecorum, et de missa praesanctificatorum. – Apud Jodocum Kalcovium, 1648, 1. II, c. XVII, 1.

¹⁶⁶ Fyrigos A. Dalla controversia... P. 169–182.

карьеры, то есть приблизительно до 1337 г.

«Трактат о дате Пасхи» был составлен в 1332–1333 гг. в рамках состязания в мастерстве с Никифором Григорой¹⁶⁷. Издан Анной Тихон в 2011 г.¹⁶⁸. В нем Варлаам исследует вопрос о корректности современной ему процедуры вычисления даты Пасхи, приходит к выводу о накапливающейся в ней погрешности, но делает заключение, что следует продолжать ей пользоваться, поскольку исправление системы может повлечь ещё большие проблемы. Издательница так пишет об издаваемой работе: «„Трактат о дате Пасхи“ Варлаама Калабрийского, составленный ок. 1332–1333 гг. есть систематическое изложение вопроса, ясное и точное, компетентное, но без излишней эрудированности, доступное любому читателю. Развитие идеи проводится строго, без отвлечений. Научное образование автора проявляется в любви к геометрии, ... и точном представлении об астрономии Птолемея»¹⁶⁹. В заключение своего анализа автор высказывает сожаление что Варлаам посвятил столько времени богословским спорам, и не продолжил свою научную карьеру¹⁷⁰.

К тому же времени и обстоятельствам относится и написание Варлаамом двух трактатов о солнечных затмениях 1333 и 1337 годов¹⁷¹. В отличие от предыдущей работы, эти тексты носят скорее квалификационный, чем научный

¹⁶⁷ Сравнению позиций Варлаама и Григоры по вопросу календарной реформы посвящено исследование Cuomo A.M. Nicephorus Gregoras, Barlaam Calaber, Matthaеus Blastares e la riforma del calendario // *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West* / Erika Juhász (ed.). – Budapest, 2013. – P. 187–227, а также статья Tihon A. Il Trattato sulla data della Pasqua di Barlaam comparato con quello di Niceforo Gregoras // *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero. Atti del convegno internazionale Reggio Calabria-Seminara-Gerace 10-11-12 dicembre 1999* / Fyrogos A. (ed.). – Roma, 2001. – P. 109-118

¹⁶⁸ Tihon A. Barlaam de Seminara "traité sur la date de pâques" // *Byzantion*. – 2011. – № 81. – P. 362–411. Обычно обозначается как *De paschate secundum Apostolorum canonem*.

¹⁶⁹ Ibid. P. 362.

¹⁷⁰ Ibid. P. 407. К этой оценке присоединяется и Гукова С.Н. Естественнаучные знания в палеологовский период // *Культура Византии XIII – первая половина XV в.* – М., 1991. С. 364–366

¹⁷¹ Изданы в *Barlaam de Seminaria. Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337* / *Histoire des textes*, éd. crit., trad., comm. J. Mogenet, A. Tihon. – Louvain, 1977. Нам было недоступно это издание и мы опираемся на рецензию на эту работу: Pingree D. *Beschprechung: J. Mogenet–Anne Tihon, Barlaam de Seminara, Traités sur les éclipses du soleil de 1333 et 1337* // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1980. – 73. – P. 127–128. Этот текст обычно обозначается как *De eclipse solari ann. 1337 et 1337 secundum magnam Syntaxin Ptolemaei, I–II*.

характер. Варлаам показывает, что он умеет производить астрономические расчеты, основываясь не на прикладных таблицах, а на их источнике, «Альмагесте» Птолемея. Эта бессмысленная с научной точки зрения работа (если учесть начальное знакомство греческих астрономов с более точными латинскими и арабскими таблицами) должна была показать Григоре, что Варлаам в совершенстве владеет вычислительными средствами классической астрономии.

Известны и малые геометрические работы Варлаама: «*Arithmetica demonstratio eorum quae in secundo libro elementorum sunt in lineis et figuris planis demontstrata*»¹⁷² (схолия на «Начала» Эвклида); «*Proemium in Arithmetica Demonstratio*»¹⁷³ (проэгий ко второй книге «Начал»); неизданное произведение «*De radice quadrato*»¹⁷⁴. Перу Варлаама принадлежит также и астрономический трактат «*Refutatio trium ultimorum capitum Harmonicorum Ptolemaei*»^{175 176}.

Купный геометрический трактат Варлаама, «Логистика» в шести книгах, был издан в 1996 году с переводом на немецкий язык¹⁷⁷. А.Фиригос предполагает аллюзию на этот текст у свт. Григория Паламы в письме 1334–1335 гг., что позволяет сузить рамки предполагаемой датировки до 1333–1335 гг., по сравнению с предложенной издателем (т. е. 1333–1339 гг.)¹⁷⁸. Это сужение представляется логичным ещё и потому, что после 1335 года Варлаам всецело посвятил себя вопросам богословия, оставив в стороне естественные науки.

¹⁷² Barlaam Calabrius. Paraphrasis in Euclidis elementorum librum secundum / Ed. E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg) // *Euclidis opera omnia*. Leipzig. – 1977. – Vol. 5.2. – P. 351–362 [= TLG 3159/1].

¹⁷³ Carelos P. Das uneditierte Prooimion des Kommentars Barlaams von Kalabrien zum zweiten Buch der Elemente des Euklid. – *Ἑλληνικά*. – 49. – 1999. – P. 367–369.

¹⁷⁴ Ambros. P. 72 sup. (ff. 59–62); E 76 sup. (108–110v).

¹⁷⁵ Düring I. Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios. – Göteborg, 1930. – P. 112–121.

¹⁷⁶ Последние четыре работы были нам недоступны. Их список, равно как и отсылки к изданиям взяты нами из статьи Trizio, M. Barlaam of Calabria ... и Fyrigos A. Dalla controversia palamitica ... P. 170–172.

¹⁷⁷ Carelos P. Barlaam von Seminara. Logistike. – Athens-Paris-Bruxelles, 1996.

¹⁷⁸ Fyrigos A. Dalla controversia palamitica ... P. 171.

1.2.2 Антилатинские трактаты

Основным трудом Варлаама, посвященным антилатинской полемике 30-х годов XIV века, является его трактат «Против латинян». Сложность работы с этим текстом состоит в том, что в ходе споров и после них автор несколько раз полностью перерабатывал и реструктурировал свою работу.

Первоначальная версия трактата не сохранилась и, по всей видимости, не имела широкого хождения, однако святителю Григорию Паламе с большим трудом удалось с ней ознакомиться¹⁷⁹. Самая близкая к ней версия и, по всей видимости, отличающаяся от неё только некоторыми стилистическими правками¹⁸⁰, сохранилась и была недавно издана на церковнославянском языке сербского извода по рукописи 70-х годов XIV века с переводом на немецкий язык¹⁸¹. Согласно филологическому анализу издателя, этот текст имеет ярко выраженные черты живой реакции на позицию легатов, которые теряются в дальнейших редакциях текста¹⁸². Основные среди них: эксклюзивное «мы» (не «мы, православные», а «мы-собеседники, православная и католическая сторона»); ремарки автора наподобие «если я правильно запомнил твой аргумент». От себя также добавим и заметно менее вежливый, хотя и доброжелательный тон сочинения: по сравнению с греческими редакциями славянский текст более остро критикует своего адресата. В пользу оригинальности этого текста говорит и такая форма аргументов, на которую реагировал впоследствии свт. Григорий Палама: в греческом тексте

¹⁷⁹ Gregorius Palamas. Epistula I ad Acindynum. §1.

¹⁸⁰ Kakridis Y. Codex 88 ... P. 96–142, особенно P. 118.

¹⁸¹ Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung. – Monumenta Linguae Slavicae, Weiher – Freiburg i. Br., 2014. – Vol. 63. В дальнейшем мы будем обращаться к этому тексту по обозначению «Barlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica)».

¹⁸² Какридис Ј. Неко би помислио да се барем делимично сачува догма о монархији: антилатински трактати Варлаама Калабријског у српскословенском преводу 14 века // Дечани. У светлу археографских истраживања. – Београд, 2012. С. 107–108.

критика Паламы не находит основания¹⁸³.

В дальнейшем оригинал был переработан и расширен автором в ряде редакций, по результатам которых появились так называемые «Трактат А» (ранняя редакция) и «Трактат В» (поздняя редакция). Эти тексты были изданы в 1998 году с переводом на итальянский язык А. Фиригосом¹⁸⁴. По наблюдению издателя, редакция производилась «скорее горизонтально, чем вертикально», то есть законченные части «Трактата А» сразу перерабатывались в соответствующие части «Трактата В». Теория Какридуса по существу совпадает с мнением Фиригоса, хотя в деталях во многом от нее отличается. Самое важное отличие состоит в том, что профессор-славист считает, что последние правки в текст были внесены в 1338 году, тогда как итальянский исследователь датирует завершение работы над текстами 1335 годом¹⁸⁵. Сам «Трактат В», в свою очередь, тоже был подвергнут авторской корректуре и имеет слой правок¹⁸⁶.

Вопросу об исхождении Святого Духа посвящены и малые работы Варлаама: «Синтагма», диалог «Легат» и краткое сочинение «Опровержение», также изданные проф. А. Фиригосом¹⁸⁷.

Все эти тексты в греческой рукописной традиции фигурируют как 21 отдельное произведение и их порядок не соответствует нумерации частей трактатов. Соответственно этому порядку Фабрициусом, первым издателем этих текстов, предложена их нумерация римскими цифрами¹⁸⁸. Две рукописи, Vat.gr 1106 и Vat.gr 1110, являются личными экземплярами Варлаама и правлены его рукой. Они содержат «Трактат В», «Легат» и «Опровержение». При этом Vat.gr

¹⁸³ Kakridis Y., Taseva L. *Gegen die Lateiner* ... P. 9.

¹⁸⁴ Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A.* 2. – Città del Vaticano, 1998. – P. 241–667. В дальнейшем эти тексты мы будем обозначать как «Barlaam Calabrus. Tractatus A» (страницы 498–629 издания) и «Barlaam Calabrus. Tractatus B» (страницы 244–465 издания).

¹⁸⁵ Kakridis Y. *Codex 88* ... P. 126–127

¹⁸⁶ Подробное описание истории развития этих текстов см. в Fyrigos A. Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini* ... P. 37–244.

¹⁸⁷ *Ibid.* P. 466–481 («Легат»)), в дальнейшем обозначаемый «Barlaam Calabrus. Legatus» и p. 482–491 («Опровержение»).

¹⁸⁸ Fabricius J.A. *Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum. Editio secunda* 10. – Hamburg, 1721.

1110 есть корневое звено всего семейства известных греческих рукописей Варлаама, а Vat.gr 1106 – первый известный с неё список, который редактировал автор¹⁸⁹. Всего известно 44 рукописи с антилатинскими текстами Варлаама, из них 7 относятся к XIV веку, а 18 – к XV веку. Почти все рукописи содержат «Легат» и «Опровержение», большая часть полностью включает «Трактат В», девять рукописей содержат почти все речи и две рукописи – только «Трактат А», «Легат» и «Опровержение». «Синтагма» возникает в рукописях только с XV века. Вся рукописная традиция этих текстов подробно описана в монографии А. Фиригоса¹⁹⁰.

Девятнадцатая речь по нумерации Фабрициуса не вошла в издание Фиригоса. Вместе с речами двадцатой и двадцать первой она издана с переводом на английский язык Тиа Кольбабой, ученицей Роберта Синкевича (она использует другую нумерацию речей, предложенную этим исследователем)¹⁹¹. Эта же речь существует и в итальянском переводе Франческо Куаранта¹⁹². Эти три речи, в отличие от всех прочих, направлены против примата папы.

Р. Синкевич предполагал, что не «Трактат А» являлся черновиком к «Трактату В», а наоборот. Однако Фиригос, на наш взгляд, убедительно опроверг его доводы и установил тот порядок, которого мы и будем придерживаться. Позицию Фиригоса укрепляет также и то, что славянская редакция трактата значительно ближе к версии «А», чем «В».

Однако мы ставим под сомнение то, что изданные Т. Кольбабой двадцатая и двадцать первая речи составляют последние части Трактатов В и А соответственно и образуют с ними смысловое единство. Это сомнение подкрепляется следующими соображениями. Во-первых, речи XX и XXI, в отличие от всех прочих составляющих частей Трактатов «А» и «В», имеют собственную адресацию –

¹⁸⁹ Fyrigos A. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini ... P. 63–64. Подробнейший анализ почерка Варлаама и трёх его помощников–копистов проведен в статье Gioffreda A. Su scrittura, libri e collaboratori di Barlaam Calabro // *Segno e Testo*. – 2016. – №14. – P. 363–380.

¹⁹⁰ Ibid. P. 7–9.

¹⁹¹ Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy / Introd., ed., transl. T. Kolbaba // *Revue des Etudes Byzantines*. – 1995. – Vol. 53, № 1. – P. 41–115. P. 74–115. В дальнейшем обозначаемое как «Barlaam Calabrus. De primatu papae».

¹⁹² Quaranta F. Barlaam di Seminara. Un opuscolo sul primato del papa (introduzione e traduzione) // Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero. A cura di A. Fyrigos. – Roma, 2001. – P. 91–109.

некоему архиепископу Николаю¹⁹³. Во-вторых, в них заявлена и развивается совершенно новая тема (примат папы), а преемство с предыдущей (исхождение Святого Духа), хотя и может быть домыслено, но никак не заявляется самим автором. В-третьих, первоначальная версия текста, сохранившаяся на церковнославянском языке, не содержит этой проблематики. На возражение Т. Кольбабы, что рукописная традиция все-таки связывает эти тексты¹⁹⁴, можно, в свою очередь, возразить тем, что эта же традиция всегда помещает вместе «Трактат В» и «Легата» с «Опровержением», но, тем не менее, совершенно очевидно, что это отдельные работы. Нам представляется, таким образом, что рукописи Vat.gr 1106 и 1110 содержат итоговое собрание антилатинских сочинений Варлаама, включающее в себя финальные редакции всех его работ: «Трактат В» (речи I–VI), «О примате папы» к архиеп. Николаю (XX по нумерации Фабрициуса) и диалоги «Легат» и «Опровержение». Собрание, в которое он сам вносил окончательные правки.

По датировке Фиригоса все тексты были завершены к концу 1334 – началу 1335 года: сначала, в феврале 1334 года появились речи I–IV «Трактата А», которые были сразу же переработаны в речи I–IV «Трактата В». Летом была написана V речь «Трактата В». Осенью появились речи V–IX «Трактата А» и VI речь «Трактата В». Ближе к концу 1334 года появляются две редакции речи «О примате папы». После отъезда легатов были написаны «Диалоги». Если следует принять поправки к датировке этих споров, предлагаемые разными исследователями, то следует распространить эти поправки и на датировку работ Варлаама¹⁹⁵.

Встает отдельный вопрос об отношении ещё одного краткого антилатинского текста Варлаама ко всем остальным. Это так называемая «Синтагма»¹⁹⁶. По мнению А. Фиригоса, это первоначальное ядро всего антилатинского трактата, из которого

¹⁹³ Предположительно, епископу Пекина. См. Fyrigos A. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini ... P. 216.

¹⁹⁴ Kolbaba T. Barlaam the Calabrian. Three Treatises ... P. 62.

¹⁹⁵ Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 25–44.

¹⁹⁶ Barlaam Calabro. Opere contro i Latini ... P. 630–670.

он позднее развился сначала в «Трактат А», а потом в «Трактат В»¹⁹⁷. Однако Я. Какридис оспаривает это тезис и предлагает считать «Синтагму», напротив, поздней работой Варлаама¹⁹⁸. Наше мнение таково, что, исходя из внутреннего содержания, «Синтагму» следует отнести к ранним антилатинским работам Варлаама, хотя не обязательно считать её хронологически первой. Роль *terminus ante quem* здесь выполняет V речь «Трактата В» (то есть осень 1334 года по датировке Фиригоса), в которой Варлаам заявляет, что не имеет смысла опровергать силлогизмы латинян по одному, а нужно показать, что все они принципиально несостоятельны в теологии¹⁹⁹. «Синтагма» же представляет собой именно такое последовательное опровержение разных силлогизмов, доказывающих исхождение Святого Духа «и от Сына».

Также к антилатинской полемике относится текст «Молитвы», сохранившейся от Варлаама. Он имеет две редакции, краткую и пространную. Обе они были изданы с итальянским переводом проф. А. Фиригосом²⁰⁰. Полная версия молитвы находится в личном экземпляре Варлаама антилатинского «Трактата В» (Vat. Gr. 1110) и непосредственно с ним связана по содержанию, как бы подводя итог сказанному выше.

1.2.3 Пролатинский трактат

Систематической защите учения об исхождении Святого Духа и от Сына посвящено специальное сочинение Варлаама «Доказательство от Священного

¹⁹⁷ Fyrigos A. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini ... P. 15–16.

¹⁹⁸ Kakridis Y. Codex 88 ... P. 131–136, Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner ... 12–13.

¹⁹⁹ Barlaam Calabrus. Tractatus B V.2–3 и далее.

²⁰⁰ Barlaam Calabro. Opere contro i Latini ... P. 492–497.

Писания о том, что Святой Дух исходит от Сына, как и от Отца» (название, вероятно, не принадлежит Варлааму) написанное на латинском языке²⁰¹. В этом сочинении Варлаам предлагает 16 аргументов в пользу своего тезиса. Внутреннее содержание этого документа достаточно проблематично (см. его анализ в разделе 4.2.1.). В нем можно усмотреть противоречия как методологической позиции Варлаама, так и ступеням эволюции его пневматологических взглядов. До появления критического издания текста невозможно делать никаких надежных суждений в его отношении. Мы выскажем лишь предположение, что, возможно, текст этот был составлен Варлаамом ещё в православный период, как конспект обращения римских легатов к православным в 1333–1334 годах (см. подробнее раздел 4.2.1.).

1.2.4 Греческие письма

Сохранилось восемь писем Варлаама на греческом языке. Все они связаны с развитием конфликта между Варлаамом и свт. Григорием Паламой и, следовательно, были написаны в промежуток между 1334 и 1341 годами. Editio princeps принадлежит Джузеппе Скиро (1954²⁰²). Новейшее издание с критикой рукописной традиции было подготовлено в 2005 году проф. А. Фиригосом²⁰³. Издатель предлагает разделить письма на два блока: письма I–III, пространные (полемика с Паламой), и письма IV–VIII, краткие (полемика с исихастами). На

²⁰¹ PG 151, Coll. 1314–1330. В дальнейшем обозначаемое «Barlaam Calabrus. Probatio de Spiritu Sancto».

²⁰² Schirò G. Barlaam Calabro. Epistole greche; i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste / G. Schirò / Studio introduttivo e testi a cura di Schirò G. Palermo, 1954. – XVI. – P. 360.

²⁰³ Fyrigos A. Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / A. Fyrigos. – Roma, 2005.

русском языке существует перевод писем второго блока²⁰⁴. Анализу содержания переписки Варлаама с Паламой (то есть проблеме использования доказательства в богословии) посвящена, главным образом, вторая глава настоящего сочинения. Письма второй группы привлекаются нами при разборе этической концепции Варлаама в третьей главе.

*Письмо I к Григорию Паламе*²⁰⁵. Письмо содержит ответ Варлаама на первое письмо свт. Григория Паламы к Акиндину. Оба они написаны в июне–августе 1334 года. Палама оспаривает тезис Варлаама, представленный в его антилатинских трактатах, что невозможно построить аподиктический силлогизм в богословии, и находит другие пробелы в аргументации Варлаама в защиту православного учения об исхождении Святого Духа. Варлаам в ответ развивает свои взгляды на проблему доказательства в теологии, поясняет в каком смысле он использует выражение «Начало от Начала» применительно к Сыну.

*Письмо II к Нилу Триклинию*²⁰⁶. В ответ на письмо I Варлаама Палама написал два письма: второе к Акиндину и первое собственно к Варлааму. В письме к Акиндину он повторяет и развивает свои обвинения (по большей части не находящие опоры в письме Варлаама). Если основное обвинение первого письма к Акиндину это «латинофрония» Варлаама, то на этом этапе Палама ставит Варлааму на вид излишнее увлечение языческой философией. Оба письма написаны в сентябре–октябре 1334 года (1335 по византийскому счету). Варлаам, помимо прямого ответа свт. Григорию (ниже), пишет краткое письмо к Нилу Триклинию, в котором излагает обстоятельства и содержание спора, произошедшего между ним и свт. Григорием, и просит Нила быть судьей между ними. Основной текст письма представляет собой подборку цитат из некоторых сочинений самого автора (главным образом, Трактата В), которые, как он считает, наиболее точно передают его взгляд на проблему доказательства в теологии.

²⁰⁴ Монах Давид Дисипат. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / Ред. А.И. Солопов, Д.С. Бирюков, А.Д. Поспелов. – Афон–М., 2012. – С. 250.

²⁰⁵ Fyrigos A. Dalla controversia palamitica ... P. 194–273. В дальнейшем все письма Варлаама будут обозначаться как «Varlaam Calabrius. Epistulae Graecae I–VIII».

²⁰⁶ Ibid. P. 274–297.

*Письмо III к Григорию Паламе*²⁰⁷. Последнее письмо Варлаама к Паламе, носящее название «Против софизмов», представляет собой подробный анализ предыдущего письма свт. Григория. Варлаам разбирает многие из обвинений свт. Григория и показывает, что они основаны на неверном понимании или умышленном искажении смысла его текста. В начале 1335 года Палама отвечает на это письмо своим, вторым к Варлааму, которое последний оставляет без ответа. Тема письма не меняется. Если в начале полемики оппоненты переписывались в вежливом тоне, то в середине переписки письма обоих дышат иронией, а к концу – нескрываемым сарказмом.

*Письмо IV к Игнатию Исихасту*²⁰⁸. В нем Варлаам упрекает Игнатия в излишнем честолюбии, выразившемся в печали по поводу некоей неудачи. Он излагает свой взгляд на то, как должно относиться к подобным происшествиям в жизни.

*Письмо V к Игнатию Исихасту*²⁰⁹. Носит примирительный характер по сравнению с более жестким первым письмом. Варлаам уподобляет себя Сократу и рассказывает, что к исихастам его привело желание научиться различать доброе и злое. Он пишет, что Игнатий и его круг всегда вызывали у него чувство искреннего восхищения, однако некоторые из исихастов предлагали ему «чудовищные и невероятные учения», вследствие чего он и начал их публично критиковать.

*Письма VI*²¹⁰ *и VIII*²¹¹ *к Давиду Дисипату*. Письма содержат комментарий к предыдущим письмам прп. Игнатию для Давида. Варлаам оправдывает свой суровый тон.

Письмо VII к Иосифу Калофету.²¹² В нем Варлаам отводит от себя обвинение в двусмысленности речи. По всей видимости, это также имеет отношение к письмам к прп. Игнатию, в которых Варлаам делит исихастов на два круга, одних из которых («простых») ругает, а других (в числе которых и сам прп. Игнатий)

²⁰⁷ Ibid. P. 298–369.

²⁰⁸ Ibid. P. 370–377.

²⁰⁹ Ibid. P. 378–389.

²¹⁰ Ibid. P. 390–395.

²¹¹ Ibid. P. 398–404.

²¹² Ibid. P. 396–397.

хвалит. По смыслу письма ясно, что Иосиф обвинял Варлаама в том, что он хвалил Игнатия только для того, чтобы быть принятым в его кружке, а на самом деле так же отрицательно относился к нему, как и к прочим исихастам.

1.2.5 Латинские письма

Известно четыре письма, написанных Варлаамом на латинском языке после перехода в католичество. Все они опубликованы только у Миня, критического издания нет. Библиография по латинским работам Варлаама крайне скудна: нам неизвестно ни одной специальной публикации, посвященной содержанию и происхождению этих работ, кроме двухстраничной заметки Ленерца²¹³. Поэтому всякая датировка, выяснение адресата и обстоятельств написания этих текстов носит предположительный характер.

Согласно Джаннелли, рукопись Vat. lat. 4068, содержащая эти тексты, является автографом²¹⁴. Ленерц утверждает, что Варлаам лично перевел эти письма с греческого, однако не приводит никаких аргументов в пользу этого тезиса²¹⁵.

«Письмо господина Варлаама, епископа, к своим друзьям, приобретенным в Греции, о соединении со святейшей Римской Церковью»²¹⁶ сообщает об общих преимуществах Западной Церкви перед Восточной и кратко касается вопросов об опресноках и исхождении Святого Духа.

«Письмо «ого же господина Варлаама, епископа, к тем же друзьям-грекам о

²¹³ Loenertz R.–J. Note sur la correspondance de Barlaam ...

²¹⁴ Gianelli C. Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese / C. Gianelli // Miscellanea Giovanni Mercati. Città del Vaticano. – 1946. – Vol. 3. P. 182 N.39.

²¹⁵ Loenertz R.–J. Note sur la correspondance de Barlaam ... P. 201.

²¹⁶ PG 151, Coll. 1255–1271. Вместе со следующим письмом обозначается далее как «Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad amici I–II».

примате Римской Церкви и об исхождении Святого Духа»²¹⁷ разбирает вопрос о первенстве Римского епископа в Церкви и более подробно освещает вопрос об исхождении Святого Духа.

«Письмо господина Варлаама, епископа Герасийского, к Димитрию Фессалоникийскому, в ответ на просьбу; увещает его присоединиться к святой Римской Церкви»²¹⁸ составлено в ответ на письмо, помещенное у Миня непосредственно перед этим²¹⁹. Это письмо имеет более личный характер, чем два предыдущих, и в нем Варлаам говорит о причинах, приведших его к перемене убеждений. Основная тема письма – исхождение Святого Духа – разобрана более подробно, чем в письмах к друзьям в Грецию. Варлаам также касается вопроса о возможности и силе доказательства в теологии, теме, которой он посвятил много внимания в православный период. По мнению Ленерца, письмо было написано зимой или весной 1347 года и было адресовано некоему Димитрию, чья личность не совпадает с Димитрием Кидонисом, покинувшим Империю уже в 1345 году²²⁰.

«Письмо того же господина Варлаама к Алексею Калофету, в котором он утверждает, что греки, не повинующиеся Римской Церкви, не только схизматики, но и еретики»²²¹ полностью посвящено раскрытию своего тезиса. Эта тема также кратко обозначена и в письме к Димитрию.

Вместе с письмами Варлаама у Миня помещены два письма, адресатом которых он является. Это упомянутое выше письмо Димитрия из Фессалоники и письмо от Алексея Калофета, прямо не связанное с четвертым письмом Варлаама, однако являющееся ответом на два письма к друзьям²²². Алексей пишет, что внимательно ознакомился с содержанием первых двух писем, однако не смог найти текстов, подтверждающих написанное в них. Поэтому он просит Варлаама послать ему, желательно на греческом языке, тексты, им упомянутые: письма папы

²¹⁷ PG 151, Coll. 1271–1282.

²¹⁸ PG 151, Coll. 1301–1309. Обозначается далее как «Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Demetrium».

²¹⁹ PG 151, Coll. 1283–1301.

²²⁰ Loenertz R.–J. Note sur la correspondance de Barlaam ... P. –201–202.

²²¹ PG 151, Coll. 1309–1314. Обозначается далее как «Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Calochetum».

²²² PG 151, Coll. 1282–1283.

Климента к иным Церквям, творения свт. Амвросия, Григория и Иеронима о Святом Духе, соборные постановления, закрепляющие авторитет Римской Церкви.

Эти тексты рассматриваются нами в основном в четвёртой главе настоящей работы, а письмо к Димитрию дополнительно и в третьей.

1.2.6 Речи в защиту унии

Около 1339 года, то есть ещё в православный период, Варлаам отстаивал возможность и пользу примирения Церквей в специально посвященных этому сочинениях. Сохранились две речи на греческом языке, а также материалы переговоров с папой во время посольства 1339 года на латинском языке.

На латинском языке сохранился полный пакет документов, описывающих переговоры. Он включает в себя: 1) письмо папы Бенедикта XII (1334–1342) неаполитанскому королю Роберту Мудрому (1309–1344) по поводу приезда Варлаама²²³; 2) протоколы заседания коллегии кардиналов; 3) речь Варлаама; 4) ответ папы на нее; 5) записку Варлаама; 6) ответ папы на нее; 7) ещё одну записку Варлаама. Эти тексты частично изданы у Миня и переведены на русский язык и

²²³ Оно кратко описывает ситуацию приезда Варлаама: «Возлюбленному во Христе Сыне, Роберту, сиятельному королю Сицилийскому. Явился прежде перед нами Варлаам, аббат монастыря Господа нашего Иисуса Христа Спасителя в Константинополе, нунций, который утверждал, что великий его господин Андроник, управитель всех греков, предлагает нам некое обсуждение воссоединения греков с Римской Церковью...» «Charissimo in Christo Filio, Roberto regi Siciliae illustri. Veniens pridem ad praesentiam nostram Barlam, abbas monasterii Domini nostri Jesu Christi Salvatoris Constantinopolitani, nuntius, ut asserit, magni sui principis Andronici, moderatoris Graecorum illustis, quoddam negotium reunionis Graecorum sanctae Romanae Ecclesiae faciendae tangentia proposuit coram nobis: super quibus serenitati regiae scribere intendimus magis plene. Sane, quia dictus abbas de beneplacito nostro revertitur ad mittentem, ipsum regiae benevolentiae propensius commendamus. Datum Avenione, III. Kal. Septembris, anno v.» PG 151. Col. 1331AB.

проанализированы проф. Ф.И. Успенским²²⁴.

С переговорами 1339 года, возможно, связаны другие два текста Варлаама, написанные на греческом языке. Они носят названия «Слово увещательное Варлаама монаха к ромеям и латинянам»²²⁵ и «К собору о соединении с латинянами»²²⁶. Обстоятельства их написания и рецепции не известны. Их издатель К. Джаннелли считает, что они были написаны незадолго до поездки в Авиньон, но никогда не были ни произнесены, ни распространяемы, а хранились в личном архиве автора²²⁷. Гипотеза Роберта Синкевича, на которой он основывает другие свои хронологические выкладки, состоит в том, что эти речи были первой реакцией на миссию латинян 1333–1334 годов, однако она была убедительно опровергнута²²⁸. По другой гипотезе второй из текстов был прочитан перед Синодом для апробации кандидатуры Варлаама в качестве посланника на переговоры. Эта последняя гипотеза нам представляется несостоятельной по той причине, что Варлаам сам свидетельствует, что его миссия в Авиньон секретна, и направлен он на неё императором лично²²⁹. В такой ситуации не могло быть и речи о каком бы то ни было рассмотрении этого вопроса Синодом. Тем не менее, нам представляется возможным, чтобы первая или вторая речь были представлены на личный суд императора с той же целью. Относительно датировки текстов мы согласимся с выводом Джаннелли, который основывается на некоторой наивности представлений Варлаама о папе и его отношении к унии, зафиксированных в этих текстах, что соответствует скорее времени до поездки в Авиньон, чем после нее.

²²⁴ Успенский Ф.И. Очерки ... С. 233–245. PG 151. Col. 1331–1342. В дальнейшем обозначается как «Barlaam Calabrus. Orationi Avignonesi».

²²⁵ Gianelli C. Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese // Miscellanea Giovanni Mercati. Città del Vaticano, 1946. 3. P. 157–208. P. – 1946. – Vol. 3. – P. 157–208. P. 185–201. В дальнейшем обозначается как «Barlaam Calabrus. De Concordia».

²²⁶ Gianelli C. Un progetto... P. 202–208. В дальнейшем обозначается как «Barlaam Calabrus. Ad Synodum».

²²⁷ Gianelli C. Un progetto... P. 170–171.

²²⁸ См. Sinkewicz R.E. A new interpretation ... P. 489–500. Fyrigos, A. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini ... P. 5, 232 и др. Kakridis, Y. Codex 88 ... P. 137–139. Хронологии Синкевича придерживаются и авторы статьи в Православной Энциклопедии: Асмус В., Бернацкий М.М. Григорий Палама // Православная Энциклопедия. – М., 2006. – Т. 13. – С. 8–41.

²²⁹ Barlaam Calabrus. Orationi Avignonesi. Col. 1332.

Яннис Какридис предлагает сдвинуть датировку этих текстов на один или два года назад (то есть к 1337–1338 годам), чтобы, таким образом, дать Варлааму достаточно времени для переосмысления своей позиции, которая в 1339 году существенно отличается от идей, изложенных в речах «De Concordia» и «Ad Synodum». Он также предполагает, что обсуждение этих текстов и было причиной, заставившей Варлаама приехать из Фессалоники в Константинополь, а не конфликт с исихастами. Впрочем, как отмечает сам исследователь, данных для подтверждения или опровержения этой гипотезы недостаточно²³⁰.

Реконструкции и сравнительному анализу предлагаемых Варлаамом проектов унии посвящена первая часть четвёртой главы настоящего сочинения.

1.2.7 Философские труды

Текст «Разрешение апорий, поставленных мудрейшим Георгием Лапифом» дает ответ на пять проблем аристотелевской философии, сформулированных Георгием Лапифом, кипрским меценатом и интеллектуалом²³¹. Составлен в конце 1336 года, после первого письма Варлаама свт. Григорию Паламе. Издание и наиболее полный анализ текста принадлежат Роберту Синкевичу²³². Главная тема этого небольшого трактата (17 страниц издания) – согласование подходов Платона и Аристотеля к вопросам онтологии и гносеологии. В проблемном поле настоящего исследования этот текст занимает важное значение, поскольку проясняет взгляды Варлаама на вопросы соотношения философии и богословия и на механизмы

²³⁰ Kakridis Y. Codex 88 ... P. 141.

²³¹ О его жизни и роли в исихастских спорах см. Лобовикова К.И. Георгий Лапиф в контексте исихастской дискуссии // Мир Православия. – 2004. – №4. – С. 103–110. В этой статье (с. 110) Георгий охарактеризован как «самый активный антипаламит за пределами Византии».

²³² Sinkewicz R.E. The “Solutions” ... P. 200–217. В дальнейшем обозначается «Barlaam Calabrus. Ad Lapithem».

познания. Мы будем касаться его содержания в третьей главе.

На латинском языке написана работа «Этика согласно стоикам» («*Ethica secundum stoicos*»). В двух книгах «Этики» Варлаам излагает взгляд стоической школы на вопросы блаженства («*beatitudo*») и полемизирует с позицией школы Аристотеля по тому же вопросу. Написана работа была после принятия Варлаамом католичества, то есть после 1341 г. Текст «Этики» был подготовлен к изданию с переводом на английский язык в 1997 г. в рамках диссертационного исследования Чарльза Роберта Хогга в университете Индианы, однако сама диссертация вместе с текстом и переводом осталась неизданной²³³. Поскольку сочинение сохранилось в единственном списке, латинский текст издания почти идентичен с текстом, помещенным у Миня (PG 151, coll. 1341–1361). Хоггом приведены убедительные аргументы в пользу атрибуции этого текста Варлааму. В первую очередь, это знание автором текста своих источников в греческом оригинале (а одновременное свободное владение греческим и латынью в XIV веке было уже редкостью, и Варлаам был одним из таких интеллектуалов). Во-вторых, это, в частности, превосходное владение автором Аристотелевской логикой и использование её против самого Аристотеля (а именно это было основным приемом и направлением критики в трактатах Варлаама против латинян). В-третьих, это область, из которой автор черпает свои примеры: в ряде случаев это геометрические образы (а Варлаам – автор и геометрических трактатов) и в одном – пример из Ареопагитик (а Варлаам преподавал его богословие в Константинополе. Вообще латинские авторы редко показывают своё знакомство с этим корпусом). Наконец, в-четвертых, это и внешнее свидетельство: единственная рукопись «Этики» надписана именем Варлаама²³⁴. В частном письме к Ч.Р. Хоггу от 1922 года Роберт Синкевич высказал

²³³ Hogg Ch.R. *Barlaam of Calabria. Ethica secundum Stoicos. An edition, translation, and critical essay* / Ch.R. Hogg. – Indiana University, 1997. – P. 14–60. Неопубликованная докторская диссертация. Далее ссылки на текст Варлаама даются под сокращением «*Barlaam Calabrius. Ethica*».

²³⁴ К этим аргументам Хогг добавляет также и скрытую полемику со свт. Григорием Паламой. По его мнению, утверждение Варлаамом невозможности бесконечного совершенствования в *Barlaam Calabrius. Ethica I.1* направлено против учения афонского монаха (Hogg Ch.R. *Barlaam of Calabria. Ethica...* P. 8–9). Однако нам эта параллель кажется натянутой, и не только по тому, что цитата из творений свт. Григория прямо не противоречит мысли Варлаама, но и потому, что сам Варлаам предусматривает разные подходы к этому вопросу. Текст Варлаама таков:

сомнение, что автором «Этики» является Варлаам, поскольку проблематика, изложенная в этой работе, не находит себе основания в предшествующих работах этого автора²³⁵. Однако мы на это можем возразить, что взгляды на проблемы нравственности, близкие к стоическим, Варлаам излагал уже в своих греческих письмах к прп. Игнатию Исихасту. Разбор связи между этими текстами и их места в системе богословия Варлаама мы представим в пятой главе настоящей работы. Хотя каждого из этих аргументов по отдельности было бы недостаточно для однозначной атрибуции текста, их совокупность позволяет считать вопрос авторства решенным. Содержание текста «Этики» остается неизвестным исследователям богословия Варлаама: нам не удалось встретить ни одного содержательного упоминания о нем во всей библиографии вопроса. Вероятно, это связано с одновременным совпадением трёх причин: латинский язык сочинения (а все латинские работы Варлаама находятся на периферии внимания теологов), жанр философского трактата без претензии на новизну в названии, недоступность издания. Тем не менее, как мы надеемся показать это в пятой главе, текст «Этики согласно стоикам» оказывается своеобразным ключом ко всему творчеству Варлаама.

«ведь думать, что конечная природа может бесконечно возрастать и совершенствоваться, не превосходя своих пределов, не только противоречит здравому смыслу, но и разрушает всякое стремление к этому. Ведь если нет предела желаемой вещи, то где стремление может найти окончательное насыщение». В данном случае Варлаам задает рамки для своего трактата, в котором он исследует именно совершенствование в пределах конечной человеческой природы (то есть вопрос, интересовавший стоиков), См. Barlaam Calabrigius. *Ethica* I.33: «итак, первый тип блаженства есть тот, который состоит в наилучшей жизни самой по себе, и который мы способны достичь не выходя за рамки наших собственных природных способностей. Именно об этом типе блаженства мы и говорили в этом трактате». Тогда как в двух последних главах первой книги он оговаривается, что при содействии божественной благодати возможно достижение других типов блаженства уже вне пределов конечной природы (Платон описывает их в диалогах «Федр» и «Федон»).

²³⁵ Hogg Ch.R. Barlaam of Calabria. *Ethica*... P. 6.

1.2.8 Сочинения против исихастов (утраченные)

Сочинения Варлаама, посвященные специально антиисихастской полемике, были уничтожены по решению Собора 1341 года²³⁶. Их состав и содержание восстанавливается на основании «Триад в защиту священнобезмолвствующих» свт. Григория Паламы, в которых он полемизировал с этими текстами. Самую полную попытку такой реконструкции предпринял проф. Антонис Фиригос в своей монографии о Варлааме. Он предполагает, что письменную полемику начал свт. Григорий, который своей первой Триадой реагировал на устную передачу идей Варлаама, который около 1335 года заинтересовался монашескими практиками и беседовал на эту тему с исихастами. На первую Триаду Варлаам ответил неким сборником (τὸ βιβλίον), название которого до нас не дошло, включавшем в себя, помимо прочих, слова «О логосах», «О человеческом совершенстве», «О приобретении мудрости», «О молитве», «О свете» и «О знании»²³⁷. Вторая Триада свт. Григория есть опровержение этого сборника.

В ответ на вторую Триаду Варлаам составил свой текст «Против мессалиан», который упоминается и цитируется в Деяниях Собора июля 1341 года²³⁸. Третья Триада свт. Григория служит ответом на эту работу Варлаама и является источником по её содержанию.

Реконструкция содержания этих утраченных текстов Варлаама, представленная проф. А. Фиригосом, будет нами привлекаться в третьей главе настоящего сочинения.

²³⁶ Darrouzès J. Les régestes ... Reg. 2211.

²³⁷ Fyrigos A. Dalla controversia palamitica ... Cap. V., в особенности сс. 121–122 и 147–149.

²³⁸ Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 / C. Cupane, H. Hunger, E. Kislinger, O. Kresten. – Wien, 1995. Reg. 132. P. 220–222. L. 105–128

1.2.9 Сомнительные или подложные сочинения

В этот список мы помещаем работы, отмеченные как сомнительные и подложные проф. А. Фиригосом²³⁹. Специальное исследование этих текстов нами не предпринималось.

«Об очистительном огне» (*De purgatorio igne*, Περὶ καθαρτηρίου πυρός).²⁴⁰

«Об опресноках. Диалог православного с латинянином об опресноках и о происхождении Святого Духа». Не издано, содержится в рукописи Marc. gr. 152, ff. i-iii.

«Сокращение Енхиридиона Эпиктета» (*Enchiridion Epicteti contractum*). Ed. Suarez, Rome 1673.

*De astrolabe annulari*²⁴¹.

Фрагмент из книги «О богах, введенных эллинами». Издано и рассматривается Р. Синкевичем как подлинное без доказательства этого тезиса.²⁴²—

Отрывки стихов на латыни²⁴³.

²³⁹ Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica ...* P. 181–182.

²⁴⁰ Petit L. *Documents relatifs au Concile de Florence. La question du Purgatoire a Ferrare // Patrologia Orientalis.* – V. XV. – Paris, 1927

²⁴¹ Отмечена в Mandalari G. *Fra Barlaamo ...* P. 96. Признана подложной в работе Barlaam de Seminaria. *Traité sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337 / Histoire des textes, éd. crit., trad., comm.* J. Mogenet, A. Tihon. – Louvain, 1977 P. 5.

²⁴² Sinkewicz R.E. *A Fragment of Barlaam's Work "On the Gods Introduced by the Greeks" // Byzantine Studies.* – 1982. – № 9. – P. 211–219

²⁴³ Mandalari G. *Fra Barlaamo ...* P. 82–89.

1.3 Источники мысли

1.3.1 Античная философия

При обсуждении вопроса о применимости логического аппарата в теологии Варлаам заявляет себя знатоком аристотелевской логической традиции. Он уверенно оперирует текстом всех книг Органона, а приводимые им цитаты соответствуют их греческому тексту. При этом он до некоторой степени понимает и ограниченность аристотелевской логики и критикует её (например, он пишет о проблеме индукции²⁴⁴). Вообще о собственных взглядах Варлаама по вопросам логики и гносеологии судить достаточно трудно, потому что в своем основном труде, «Против Латинян», Варлаам намеренно подходит к проблемам логики не со своих позиций, а с позиций своих оппонентов-аристотеликов, чтобы его рассуждения были более убедительны для них. В кратких «Ответах к Георгию Лапифу» Варлаам более свободен, однако и здесь он больше занят задачей примирения аристотелевских и платонических взглядов, чем выражением собственных, и материала здесь гораздо меньше. Тем не менее, некоторые замечания по этому поводу можно сделать.

Во взглядах Варлаама на логику и теорию познания обнаруживается причудливое сочетание аристотелевских, неоплатонических и стоических идей. Ключевое понятие его гносеологии – «касание» (ἐλάφῃ) познаваемого – акт, предшествующий рационализации познаваемого, который может происходить на одном из трех уровней: чувственном, интеллектуальном или умном. Идея «касания» проделала долгий путь до той формы, в которой её воспроизводит Варлаам. Изначально она была заявлена Аристотелем в Метафизике («τὸ μὲν θιγέϊν

²⁴⁴ Barlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 368.

καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν»²⁴⁵), однако он использует другую терминологию. Неоплатоники восприняли и по-своему интерпретировали эту идею, введя новый термин. Например, Плотин пишет: «ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἶον ἐπαφή μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος προνοοῦσα οὐπω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος»²⁴⁶, а Прокл: «Πᾶσα γνῶσις εἶδους ἐστὶν ἐπαφή»²⁴⁷. В христианский оборот идея «касания» вошла через Дионисия Ареопагита, который многократно использует термин «ἐπαφή», однако не придает ему технического значения. В техническом смысле он встречается только у схолиаста Дионисия, Иоанна Скифопольского («ἐπαφήν δὲ λέγει τὴν νοερὰν κατάληψιν»²⁴⁸) и в парафразе «Ареопагитик» у Георгия Пахимера («νοητὴ δε ἐπαφέ ἐστὶν ἡ τοῦ νοῦς γνῶσις»²⁴⁹). Варлаам, как официальный толкователь богословия «Ареопагитик» при дворе, с большой степенью вероятности мог иметь доступ к этим текстам.

Однако эта же идея, в изложении Варлаама, помимо своей неоплатонической истории, приобретает ещё и стоические смыслы. Ценность чувственного касания познаваемого, в сочетании с эмпиризмом, заявляемым Варлаамом в других местах²⁵⁰, отсылает к элементам Хрисипповой логики²⁵¹. Терминологическое родство обнаруживается лишь в одном понятии, «τὸ κριτήριον», но важнейшем как для стоиков, так и для Варлаама (о значении его для Варлаама см. подробнее раздел 3.2. настоящего исследования). Другие ключевые термины стоической

²⁴⁵ Ross W.D. Aristotle's metaphysics. – Oxford, 1924 (repr. 1970) 1051b. 24–25.

²⁴⁶ Henry P., Schwyzer, H.–R. Plotini opera, 3 vols. / Museum Lessianum. Series philosophica 33–35. – Leiden: Brill, 1:1951; 2:1959; 3:1973. V.3.10.41 и далее; ср.: VI.7.39.19

²⁴⁷ Boese H. Procli Diadochi tria opuscula. – Berlin, 1960. De malorum subsistentia, 51.

²⁴⁸ Suchla B.R. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum "De divinis nominibus" cum additamentis interpretum aliorum / Corpus Dionysiacum IV.1: Patristische Texte und Studien 62. – Berlin, 2011. Scholion 116,3.

²⁴⁹ PG 3, 1060B.

²⁵⁰ Barlaam Calabrus. Epistula Graeca I. §46.

²⁵¹ Многое в следующей интегральной характеристике учения стоиков близко к позиции Варлаама: «При многочисленных неясностях стоической гносеологии очевидны ее общие особенности: некоторый эмпиризм, разделяемый с эпикурейцами, номинализм, наконец, практическая ориентация. Вместе с тем стоическая гносеология представляет собой едва ли не первую (и еще очень несовершенную) попытку обойтись без «идей» как посредствующего звена, при помощи некоторой интуиции «схватить» чувственную реальность «как она дана» в своей изменчивости и текучести» Столяров, 68. А.А. Стоя и стоицизм. – М., 1995. С. 68.

гносеологии, такие как «схватывающее впечатление», «согласие» Варлаам не интегрирует.

В своем понимании термина «диалектика» Варлаам совершенно разошелся с традицией византийской философской школы, в его время представленной Феодором Метохитом, Никифором Григорой и свт. Григорием Паламой, которая пренебрежительно относилась к этому искусству, поскольку оно «не заботится о целостности бытия»²⁵² (см. подробнее раздел 3.5.3.). В то же время, и для платоников, и для стоиков этот термин означал вполне надежное средство постижения истины. Варлаам в данном случае выбирает платоническое (или стоическое) прочтение Органона Аристотеля, которое, хотя и не совпадает с византийским, но и не противоречит тексту Аристотеля.

Роберт Синкевич доказал некоторое влияние на Варлаама со стороны Сириана Александрийского, учителя Прокла и сcholарха платоновской Академии²⁵³ в отношении теории познания. Он обнаружил ряд скрытых цитат из Сириана, основные из них касаются необходимости соединения познающего с познаваемым на уровне, превосходящем рациональный²⁵⁴. При этом, пишет Синкевич, «Варлаам устранил неприемлемые элементы неоплатонизма Сириана, приблизив его к неоплатонизму Псевдо-Дионисия как по смыслу, так и по языку»²⁵⁵. Далее этого влияние Сириана на Варлаама не распространяется.

В области онтологии также очевидны платонические предпосылки мысли Варлаама. Иоанн Романидис убедительно опроверг тезис прот. Иоанна Мейендорфа²⁵⁶ о номинализме Калабрийца²⁵⁷. Роберт Синкевич писал:

«Несмотря на то, что идеи Прокла достаточно ясно прослеживаются в теории Варлаама об универсалиях, различия между этими мыслителями также очевидны. Заимствуя терминологию, Варлаам, не заимствовал онтологическую систему

²⁵² Bydén B. Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike and the study of natural philosophy and mathematics in early Palaiologan Byzantium. – Göteborg, 2003. – P. 417–474.

²⁵³ Sinkewicz R.E. The “Solutions” ... P. 177–181.

²⁵⁴ Barlaam Calabrus. Epistula Graeca I. L. 835–838.

²⁵⁵ Sinkewicz R.E. The “Solutions” ... P. 181.

²⁵⁶ Meyendorff J. Introduction ... P. 173.

²⁵⁷ Romanides J.S. Notes on the Palamite Controversy // Greek Orthodox Theological Review. – 1960–1961. – Vol. 6. – P.186–205; 1963–1964. – Vol. 9. – P. 225–270. Part I.

целиком. Похоже, что Калабриец соединил формы с соответствующими понятиями, так что они стали ничем иным как мыслями в уме Бога; в этом он гораздо ближе к Псевдо-Дионисию. Предпочтение неоплатонической терминологии перед богословской и Дионисиевской объясняется контекстом. Варлаам показывает разрыв между земной наукой, в которой могут обсуждаться традиционные философские учения и наукой божественной, в которой эти теории должны быть отброшены или существенно изменены»²⁵⁸. Подводя итог анализу точности цитирования Варлаамом Платона, С.В. Красиков замечает: «когда Варлаам хочет цитировать Платона по памяти, он неизбежно сбивается на терминологию неоплатоновских комментариев и сочинений патристики»²⁵⁹.

Можно констатировать постоянное стремление Варлаама к примирению позиций Платона и Аристотеля (что совпадает с генеральной традицией неоплатонизма и симпатиями многих византийских авторов), и Платона и пифагорейской школы²⁶⁰. Он приводит список философов, которые заслуживают уважения за то, что они до христианства познали трансцендентность Бога миру. Это пифагорейцы Пантенет, Бротин, Филолай, Хармидий и Филоксен. К сожалению, о них почти ничего неизвестно: Бротин и Филолай единожды упоминаются Сирианом, Филоксен был отцом последнего, а о Пантенете и Хармидии никаких сведений не сохранилось²⁶¹. Дж. Виттакер считает употребление этих имен Варлаамом «философским блефом»²⁶², уверенность в том, что, если он бросит в лицо своим оппонентам несколько греческих имён, они не будут искать соответствующие тексты. Однако С.В. Красиков предлагает видеть в этом либо ошибку памяти Варлаама, либо наличие у него недошедших до нас источников, поскольку приписанные неизвестным авторам идеи вполне находятся

²⁵⁸ Sinkewicz R.E. The “Solutions” ... P. 176.

²⁵⁹ Красиков С.В. Платонизм Варлаама Калабрийского // Мир православия. – 2004. – №5. – С. 172–190. С. 183.

²⁶⁰ Примирению позиций Платона и Аристотеля посвящено все сочинение Barlaam Calabrius. Ad Lapithem, а о близости к платону Пифагора и пифагорейцев он утверждает в Barlaam Calabrius. Epistula Graeca III. L. 474.

²⁶¹ Sinkewicz R.E. The “Solutions” ... P. 177.

²⁶² Whittaker J. The Pythagorean source of Barlaam the Calabrian // Diotima. Revue de recherche philosophique. Athènes. – 1980. – № 8. 156–157.

в русле пифагорейской философии.²⁶³

В области этики Варлаам испытывал сильное влияние стоицизма. Этому вопросу посвящена пятая глава настоящего исследования.

Можно констатировать, что Варлаам имел значительный философский бэкграунд, был знаком с учением большинства школ античной философии, в том числе с малоизвестными учениями. Петрарка свидетельствует, что у Варлаама был личный греческий список диалогов Платона²⁶⁴. В рамках своей поддержки теории единой истины, к которой стремятся все науки, он пытался примирить и сочетать порой несовместимые интуиции разных философов. В области богословия, как будет показано дальше (раздел 3.3.1), Варлаам призывал использовать мнения философов с большой осторожностью и лишь в том случае, если они согласуются с мнением Отцов.

1.3.2 Святые отцы

Как заявляет сам Варлаам, святоотеческое наследие для него является основным источником богословия наряду со Священным Писанием и церковными канонами²⁶⁵. Однако следует проверить, как реализуется это заявление в текстах автора.

Мы изучили использование Варлаамом святоотеческих текстов по индексам к изданиям ранней и поздней версий трактата «Против латинян»²⁶⁶ по разным

²⁶³ Красиков С.В. Платонизм Варлаама Калабрийского / С.В. Красиков // Мир православия. – 2004. – №5. 178–179.

²⁶⁴ Leone P.L.M. Fiorenzo ... P. 21.

²⁶⁵ Barlaam Calabrius. Epistula ad Calochetum. 1310D. cf. Idem. Tractatus B. I.8, V.15, 31.

²⁶⁶ Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner ... P. 513–521 и Fyrigos A. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini ... P. 671–700.

параметрам. Для получения не только абсолютных, но и относительных показателей мы сравнили подход Варлаама с подходом свт. Григория Паламы, который опубликовал первую версию своих «Аподиктических трактатов» независимо от Варлаама по тому же поводу (приезд посланников папы в Константинополь в 1333 году)²⁶⁷. Текст свт. Григория (состоящий из двух трактатов) близок по объему к тексту Варлаама: 38 листов против 42,5 в рукописи Codex 88 Dechani – текст Варлаама примерно на 10% больше.

Ниже следует сопоставительная таблица (Таблица 1) использования Варлаамом и свт. Григорием святоотеческих текстов в их антилатинских работах (столбец «1» означает славянский текст «На латине» Варлаама, «2» – славянский текст «Аподиктических трактатов» свт. Григория, «3» – греческий текст «Трактата В» Варлаама).

Таблица 1 Использование святоотеческих текстов Варлаамом и свт. Григорием

| Святой отец | Произведение | 1 | 2 | 3 |
|-----------------------------|------------------------------------|-----|-----|-----|
| свт. Афанасий Великий | Epistula I ad Serapionem | нет | да | нет |
| | Expositiones in Psalmos | нет | да | нет |
| | (Sp) testimonia e scriptura | нет | да | нет |
| свт. Августин Иппонийский | De trinitate libri XV | да | нет | нет |
| свт. Василий Великий | De spiritu sancto | нет | да | нет |
| | Epistula 38 | нет | да | нет |
| | Epistula 172 | да | нет | нет |
| | Homilia 23 | нет | да | нет |
| | In sanctam Christi generationem | да | нет | да |
| | (Sp) Adversus Eunomium | нет | да | нет |
| свт. Кирилл Александрийский | De adoratione et cultu | нет | да | нет |
| | Dialogus de incarnatione unigeniti | нет | да | нет |
| | Thesaurus | да | нет | нет |

²⁶⁷ О датировке текста свт. Григория см. Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner ... P. 9–10.

Продолжение Таблицы 1

| Святой отец | Произведение | 1 | 2 | 3 |
|---------------------------|------------------------------------|-----|-----|-----|
| | Dialogus de sancta trinitate | нет | нет | да |
| | Epistula 55 | нет | нет | да |
| | (Sp) De sancta Trinitate | нет | нет | да |
| Псевдо-Дионисий Ареопагит | De divinis nominibus | да | да | да |
| | De mystica theologia | да | нет | да |
| | De ecclesiastica hierarchia | нет | нет | да |
| | Epistula 7 | нет | нет | да |
| | Epistula 9 | нет | нет | да |
| свт. Григорий Богослов | Oratio 20: de dogmate | да | да | да |
| | Oratio 23: de pace | да | да | нет |
| | Oratio 25: Ad Heronem | да | да | да |
| | Oratio 27: Adversus Eunomianus | да | нет | да |
| | Oratio 28: de theologia | да | нет | нет |
| | Oratio 29: de Filio | да | да | да |
| | Oratio 31: de Spiritu Sancto | да | да | да |
| | Oratio 32: Adversus Arianos | да | нет | нет |
| | Oratio 34: In Aegyptiorum adventum | да | да | да |
| | Oratio 38: de theophania | нет | да | нет |
| | Oratio 39: in sancta Lumina | да | нет | да |
| | Oratio 41: in Pentecostem | да | да | да |
| | Oratio 42: supremum vale | да | да | да |
| | (Sp.) Epistula 243 ad Euagrium | да | нет | да |
| свт. Григорий Нисский | Contra Eunomium | да | нет | нет |
| | de diff essent.et hyp. | нет | да | да |
| | Ad Ablabium | нет | да | нет |
| | De vita Gregorii Thaumaturgi | нет | да | нет |

Продолжение Таблицы 1

| Святой отец | Произведение | 1 | 2 | 3 |
|-----------------------------------|--|-----|-----|-----|
| | (Sp.) Adv. Graecos ex comm. notionibus | да | нет | нет |
| | (Sp.) De cognitione Dei | да | да | нет |
| | (Sp.) Ad imagiinem et similitudinem | нет | нет | да |
| прп. Иероним Стридонский | De viris illustribus | нет | нет | да |
| свт. Иоанн Златоуст | In Iohannem homiliae | да | нет | да |
| | (Sp.) De Spiritu Sancto | нет | да | да |
| прп. Иоанн Дамаскин | Expositio fidei | да | да | да |
| Псевдо-Иустин (Феодорит Киррский) | Expositio rectae confessionis | нет | да | нет |
| сщмч. Иринеи Лионский | Adversus haereses | нет | нет | да |
| прп. Максим Исповедник | Quaestiones ad Thalassium | да | нет | нет |
| свт. Фотий Константинопольский | Mystagogia | да | нет | да |
| | Bibliotheca | нет | нет | да |
| | Libellus | да | нет | да |
| | Epistula ad Zachariam | нет | нет | да |
| | Encyclica | да | нет | да |
| Всего | 54 | 28 | 26 | 31 |

Из таблицы видно, что оба автора, если учитывать разницу в объемах текстов, используют равное количество разнообразных текстов: у Варлаама это 10 отцов и 28 работ, у свт. Григория – 9 отцов и 26 работ. Списки цитируемых отцов очень близки: в общей части семь отцов: свтт. Василий Великий, Кирилл Александрийский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, прп.

Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопагит, дополнительно Варлаам привлекает свт. Августина и Фотия, прп. Максима Исповедника, а свт. Григорий – свт. Афанасия и псевдо-Иустина. При этом оказывается, что списки использованных работ имеют очень маленькое пересечение: из более чем двух с половиной десятков текстов общими у Варлаама и свт. Григория оказываются только десять: «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, «О Божественных именах» Дионисия Ареопагита и 8 слов свт. Григория Богослова. В остальных случаях авторы цитируют одних и тех же отцов, но разные работы. В последней версии своего Трактата Варлаам несколько расширил свой цитатник (31 работа), однако в основном за счет привлечения новых текстов, которых не было на первом этапе ни у него, ни у свт. Григория. Это дополнительные тексты Дионисия Ареопагита, свт. Кирилла и Фотия. Базис обоих авторов одинаково широк, хотя и состоит из разных текстов.

Можно предположить, что такой разный подход к подбору цитатника для одного и того же догматического вопроса есть указание на разные образовательные традиции, в которых обучались авторы. При этом в первой версии работ оба автора примерно в равной степени привлекают тексты, на которые могли опираться при обосновании своего текста латиняне. В последней версии своего трактата Варлаам значительно расширяет эту полемическую часть.

Доля явных и неявных цитат из наследия святых отцов от общего количества текста в первых версиях работ Варлаама и Паламы составляет, соответственно, 14,5% и 9%, то есть текст Варлаама больше чем в полтора раза более насыщен цитатами, чем текст свт. Григория. Любимый автор Варлаама – свт. Григорий Богослов. Цитаты из его творений составляют половину всего святоотеческого материала первой версии антилатинского трактата как по объему (7% от всего текста), так и по числу наименований (13 из 28 источников). В последней редакции трактата доля цитат из свт. Григория существенно снижена: всего 3% от общего текста.

В подавляющем большинстве случаев как Варлаам, так и свт. Григорий Палама называют свои источники, по крайней мере, по имени автора. Исключение

составляет только способ использования Варлаамом текстов свт. Григория Богослова. В отличие от афонского монаха калабриец использует святоотеческие тексты не только для обоснования православной позиции по вопросу об исхождении Святого Духа, но и для фундирования своей методологии. Он опровергает рационалистический подход латинян, основываясь на материале антиевномианских текстов свт. Григория Богослова (и, в небольшой мере, свтт. Григория Нисского и Василия Великого). В этих случаях (а их около трети от всего объема святоотеческого цитирования) Варлаам никогда не называет свой источник. Он создает полотно, сплетенное из разных мыслей каппадокийцев по вопросу богопознания и собственных идей по этому вопросу, не отделяя одного от другого. На этом полотне, как на носителе, он уже располагает высказывания отцов по вопросам триадологии, подчеркивая авторство каждого текста. Таких явных цитат у Варлаама несколько меньше, чем у свт. Григория Паламы (8% и 9% текста соответственно). С содержательной точки зрения использование Варлаамом антиевномианских текстов будет рассмотрено в следующей главе (раздел 2.1.). Варлаам подражает свт. Григорию Богослову и в плане оформления текста: он использует излюбленные им литературные приемы: ритмическую прозу, анафору и гомотелевт²⁶⁸.

Если язык Варлаама это, в большой степени, язык свт. Григория Богослова, то язык свт. Григория Паламы гораздо более наполнен Священным Писанием. Афонит скрыто (чаще всего) или явно (иногда) цитирует Писание в 5 раз чаще, чем это делает Варлаам (160 против 32 вхождений в первой версии «Против латинян» и 44 в «Трактате В»). Это примерно столько же, сколько он привлекает различных цитат из святых отцов.

Отдельный вопрос, выходящий за рамки настоящего исследования, это разные подходы в использовании идей Псевдо-Дионисия Ареопагита обеими сторонами в споре. Ещё протопресвитер Иоанн Мейендорф охарактеризовал начало исихастской полемики как «спор толкователей Псевдо-Дионисия»²⁶⁹. Он же

²⁶⁸ Demetracopoulos J.A. Further Evidence ... P. 96.

²⁶⁹ Meyendorff J. Les Débuts ... P. 120.

выдвинул тезис, что Варлаам находится ближе к тексту Ареопагита и считывает неоплатонические предпосылки последнего, тогда как свт. Григорий Палама предложил «христологическую поправку» к учению богослова V-VI века, будучи несогласным с ним по многим пунктам²⁷⁰.

На наш взгляд, Варлаам организовал свой материал более удачно, чем свт. Григорий Палама: доля явных цитат немного ниже, что снижает ощущение от трактата как «цитатника с комментариями», при этом общая опора на традицию выше, а тексты свт. Григория Богослова автор вплетает в свои достаточно гармонично. Последняя версия трактата, в которой автор по неясной причине отказался от способа изложения своей методологии через тексты свт. Григория и больше пишет от себя, много потеряла от художественной силы первой версии.

1.3.3 Западное богословие

В историографии Варлаам часто описывается как представитель западного стиля мышления, проводник схоластицизма на византийскую почву²⁷¹. Этот тезис будет неверным, если под схоластикой понимать «интеллектуальный феномен средневековой и постсредневековой европейской культуры в рамках теолого-философской традиции, ставивший своей целью рациональное обоснование и систематическую концептуализацию западно-христианского вероучения»²⁷². Программа рационализации богословия была именно той программой, с которой Варлаам боролся на протяжении всей жизни. Прот. Иоанн Мейендорф, который в

²⁷⁰ Idem. Un mauvais théologien ... P. 61.

²⁷¹ См. напр. Ἱεροθέος (Βλάχος), μητρ. Βαρλααμισμός // [сайт Навпактской митрополии Элладской Православной Церкви] URL: <http://www.parembasis.gr/index.php/el/menu-teyxos-218/504-2014-218-16> (дата обращения: 02.04.2019).

²⁷² Грицанов А.А. Новейший философский словарь. — Минск. 1999.

своей работе о началах исихастской полемики имплицитно уравнивает схоластику с томизмом, категорически отрицает наличие схоластических интенций у Варлаама²⁷³. Тем не менее, общий круг понятий, противопоставлений и вопросов, обсуждавшихся в западной религиозной философии был, несомненно непроблемматизируемым фоном мысли Варлаама, отличавшим его от его собеседников, родившихся на Востоке.

Среди православных Византии Варлаам первым выступил с критикой Фомы Аквинского. Он решительно позиционирует себя как антитомиста. Его произведение «Против латинян», написанное к доминиканцам, направлено в первую очередь против идей Аквината. Это хорошо видно по первоначальной версии сочинения, где он многократно упоминает своего оппонента: «Этот удивительный Фома считает невозможным, чтобы в Троице было что-то, чего он не может уразуметь, как будто вообще ничего, что им не познано, не может существовать»²⁷⁴. Хотя при дальнейшем развитии исихастской полемики антитомистская установка почти всегда совпадала с паламитской²⁷⁵, в данном случае ситуация обратная, что не может не ставить вопросов о преемственности между «варлаамизмом» и мыслью Варлаама. Антитомистскую аргументацию Варлаама подхватил впоследствии и Нил Кавасила (подробнее см. об этом в разделе 2.3.). Перейдя в католичество Варлаам остался антитомистом (подробнее см. в разделе 3.2.). Сопоставлению позиций Фомы и Варлаама посвящен раздел 3.5.4. диссертационного исследования.

Помимо спора с Фомой о роли разума, логики и философских истин в вопросах теологии, который Варлаам ведет на основании Органона Аристотеля (этому вопросу посвящена почти вся вторая глава настоящего исследования), он также расходится с ним во взглядах на антропологию, онтологию и соотношение философии и богословия. В этих областях направление его критики и взглядов

²⁷³ Meyendorff J. Les debuts ... P. 97, 103.

²⁷⁴ Barlaam Calabrus. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 351.

²⁷⁵ Fyrigos A. Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Cidone) // Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino / A cura di A. Molle. – Venafro, 2004. P. 49–50.

оказываются очень близкими с некоторыми взглядами Иоанна Дунса Скота.

Во-первых, как замечает Романидис, в вопросе о соотношении сущности и энергии в Божестве, Варлаам склонялся к скотистской позиции *distinctio formalis*²⁷⁶. Он отрицал реальное различие сущности и энергии (*distinctio realis* – паламитская позиция), но, одновременно, не был готов считать эти термины разными именами одной и той же вещи (*distinctio rationis*, которого придерживался Фома).

Во-вторых, Варлаам утверждает, что в дискуссии между Западной и Восточной Церквями по вопросу *Filioque*, рациональная аргументация имеет меньшее значение, чем направленность волею обеих сторон. Проблема состоит не в недостатке правильно выстроенных рассуждений (их достаточно с православной стороны), но в предрасположенности собеседников считать аргументы своей стороны, аргументы, в которых они были воспитаны с детства, уже по одному этому более истинными²⁷⁷. В этом мы видим возможную параллель с учением Дунса Скота о примате воли над интеллектом.

В-третьих, как и Скот, Варлаам придерживался теории единой истины (свт. Григорий, напротив, заявлял себя сторонником теории двойственной истины и в этом противопоставлял себя Варлааму)²⁷⁸. При этом он разделял предметы философии и богословия, утверждая, что философия изучает бытие, а богословие – Бога, поэтому философские аксиомы неприменимы в богословии²⁷⁹. В то же время, скотистская теория унивокации Варлааму была совершенно неизвестна²⁸⁰.

Ещё одна параллель между Иоанном Скотом и Варлаамом может быть замечена в области логики. Имя Скота часто связывается с законом отрицания антецедента (ложная посылка может привести к истинному выводу). Варлаам также формулирует и использует этот принцип, когда говорит о том, что последовательное опровержение аргументов латинян в пользу *Filioque* не влечет с

²⁷⁶ Romanides J.S. Notes ... Part I.

²⁷⁷ См. напр. Barlaam Calabrius. De Concordia. P. 193.

²⁷⁸ См. напр. Gregorius Palamas. Triadi. II.1.5. Подробнее об этом в разделе 3.3.1.

²⁷⁹ Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. – М., 2004. С. 448.

²⁸⁰ см. напр. Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I. L. 688–715.

необходимостью ложность самого учения о Filioque, поэтому методологически эта программа несостоятельна²⁸¹. Интересно отметить, что славянский переводчик трактата «Против латинян» Варлаама совершенно не понял этот аргумент²⁸².

Очерк о жизни и деятельности Варлаама, предложенный выше, показывает его весьма разносторонней и продуктивной личностью, находившейся в непрерывном поиске истины и в труде ради реализации своих идеалов. Где и как он получил свое образование, так и остается неизвестным, однако оно дало ему надежную базу как в философии (он владел аристотелевским, неоплатоническим, стоическим и пифагорейским материалом), так и в богословии (охват привлекаемых им источников не уступает по широте охвату источников свт. Григорием Паламой). В области философии Варлаам эклектичен, старается примирить учения разных школ, но сам чаще всего выбирает неоплатонические решения философских вопросов. Образованность Варлаама быстро снискала ему славу и зависть среди его византийских коллег. Никифор Григора употребил свой литературный талант и связи для создания негативного образа Варлаама. Начав свою писательскую карьеру как ученый высокого класса, Варлаам оставляет естественные науки ради занятий богословием, и, главным образом, для трудов на ниве преодоления церковного раскола. Он заявляет себя как антитомист, критикуя в духе теологии Дунса Скота то, что он считал рационализмом Фомы. Невозможно установить при этом, имело ли место прямое влияние идей Скота на Варлаама, или он пришел к схожим выводам самостоятельно²⁸³. Варлаам сам явился инициатором

²⁸¹ Barlaam Calabrus. *Contra Latinos (Translatio Slavonica)*. P. 339: «Да и не будет доказано, что Дух Святой не исходит от Сына, даже если кто-то опровергнет все [аргументы Фомы]. Ведь часто бывает так, что вывод остается истинным даже тогда, когда посылки, ведущие к нему, ложны».

²⁸² Он комментирует это место так: «даже если мы опровергнем все речи и силлогизмы латинян, они не перестанут утверждать, что Дух исходит от Сына» (*Ibid.* P. 341).

²⁸³ Кассиано предполагает, что Варлаам мог познакомиться с элементами скотистской мысли во время обучения в Калабрии. (Cassiano D. *Barlaam Calabro. L'umana avventura di un Greco d'Occidente*. – Lungro, 1994. P. 89). Это предположение напрашивается само собой, но ни

своего соборного осуждения и, разочарованный православием, принял католичество. На Западе он успел оказать некоторое влияние на мыслителей Возрождения, пусть и не столь значительное, как раньше считалось. На Герасийской кафедре он проявил себя деятельным епископом.

подтвердить его, ни узнать какие-то подробности этого процесса не представляется возможным.

ГЛАВА 2 ОБРАЗ ВАРЛААМА В ИСТОРИИ БОГОСЛОВИЯ

Для комплексного понимания системы взглядов Варлаама в соответствии с герменевтическим подходом, необходимо прежде, чем обращаться собственно к мысли исследуемого автора, совершить операцию их предварительного понимания (*Vorverständnis*)²⁸⁴. Таким образом, следует определить комплекс идей и впечатлений от деятельности Варлаама, сформировавших его образ у ближайших современников, и наметить этапы его трансформации на протяжении последующих веков. В следующих трёх главах, анализируя тексты Калабрийского богослова, мы сможем верно учитывать и отделять от его взглядов тот комплекс представлений, который сложился вокруг них позднее.

В указанном комплексе представлений можно выделить две противоречивые тенденции: это «линия осуждения», связанная с конфликтом, развившимся между Варлаамом и монахами-исихастами, и последовавшим за ним его переход в католичество, и «линия оправдания», связанная с его участием в межконфессиональном диалоге и разработкой вопроса о границах применимости логики в богословии. Эти две линии понимания и их взаимодействие будут рассмотрены в настоящей главе.

2.1 «Линия осуждения»: антиисихаст и униат

Первая линия отношения к Варлааму сформировалась в связи с его участием

²⁸⁴ Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1990. P. 281–296.

в антиисихастской полемике. От неё невозможно отделить и линию, связанную с его не византийским происхождением, поскольку именно оно, согласно общему мнению, и воспрепятствовало Варлааму понять и усвоить восточную мистику. Основная роль в развитии этих линий принадлежит Никифору Григору и свт. Филофею Коккину, агиографу свт. Григория Паламы.

Имя Варлаама в рамках паламитской традиции начинает обозначать всё противостояние исихастам вообще, а его переход в католичество становится материалом для подогревания народной ненависти. Григора, описавший этот процесс, и сам мыслит в той же логике. Во всей «Истории Ромеев» имя Акиндина встречается всего один раз, причем упоминается оно вскользь в рамках вступительной речи Иоанна Кантакузина на Соборе 1351 года. В рамках этой речи появление Акиндина оказывается почти случайностью, несущественным отклонением на пути от Варлаама к Григору и его сторонникам²⁸⁵. Имя Варлаама упоминается в «Истории Ромеев» 34 раза. По его мнению, такое сведение неправомерно и используется сторонниками свт. Григория Паламы для административного давления на оппонентов, поскольку Собором июля 1341 года было определено, что «если кто иной против монахов, а точнее и самой Церкви, будет богохульно и неправославно повторять то, что и он [Варлаам] изложил устно или письменно, а, проще говоря, если кто будет замечен в чем-то подобном, то будет и он подвержен тому же осуждению от нашей мерности и отсечен от соборной и апостольской Церкви и всего сообщества христиан»²⁸⁶. Григора вкладывает в уста имп. Иоанна Кантакузина такие слова при открытии Собора 1351

²⁸⁵ Nicephori Gregorae historiae Byzantinae ... V. 2. P. 906. 2–281–282: «Когда же тот [Варлаам], так или иначе, ушел, эстафету поношения Паламы принял от него другой человек, именем Акиндин, который получил от нас такой же приговор и был нами изгнан. Но теперь восстали люди, о которых я даже не знаю, как их правильно называть, говорящие против божественного Паламы то же, что и Варлаам».

²⁸⁶ Das Register des Patriarchats von Konstantinopel ... P. 254, ll. 477–483: «εἴ τις ἕτερος τὶ τῶν ὑπ' ἐκείνου βλασφημῶς καὶ κακοδόξως κατὰ τῶν μοναχῶν, μᾶλλον δὲ τῆς ἐκκλησίας αὐτῆς λαληθέντων ἢ συγγραφέντων φανείη πάλιν τῶν μοναχῶν κατηγορῶν ἢ ὄλως τούτων ἐν τοῖς τοιοῦτοις καθαρτόμενος, τῇ αὐτῇ καταδίκη παρὰ τῆς ἡμῶν μετριότητος καθυποβαλλόμενος ἀποκήρυκτος ἔσται καὶ αὐτὸς καὶ ἀποτεμνόμενος τῆς ἀγίας τοῦ Χριστοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ ὀρθοδόξου τῶν Χριστιανῶν συστήματος».

года: «Я хочу сперва кратко спросить таковых [противников Паламы], чтобы они, выбрав одно из двух, дали простой ответ. Если они согласны с решениями, единожды принятыми Церковью Божией против Варлаама, и не хотят больше спорить, то должны впредь быть единомышленны с нами, и мы вместе предадим Варлаама анафеме. Если же очевидно противоположное, то нам следует и их, как единомышленных с ним, считать заслуживающими того же осуждения»²⁸⁷. А в уста свт. Григория на том же Соборе: «Итак, поскольку я говорю и пишу согласно с отцами, меня мало заботят обвинители, [после того, как] было один раз в законном порядке установлено и решено [соборным] голосованием, что нужно причислить к партии Варлаама и осудить, как и его, всех тех, кто не стесняется все время обвинять меня и объявлять виновным в многобожии и прочем, что у них там еще перечислено в списке против меня»²⁸⁸. К этому административному фактору добавляется и психологический: «Палама здесь нашел в качестве приманки для простых людей имя Варлаама, ненавидимого из-за его латинской веры всеми ромеями, которые только знали его»²⁸⁹.

Иоанн Кантакузин в своих «Историях» развивает ту же мысль, но с другой стороны. Для него важно не вынести Акиндина за границы рассмотрения и свести антипаламизм к варлаамитству, а полностью отождествить позиции Варлаама и

²⁸⁷ Nicephori Gregorae historiae Byzantinae ... V. 2. P. 907. 282.

²⁸⁸ Ibid. V. 2. P. 968. 2–338–339. И в других местах: «Палама в своей предварительной речи стал наспех излагать старое, давно забытое и совершенно не подходящее к настоящему случаю, и, по своему обыкновению, рассказывать сказки и чваниться тем, что в похвалу ему [говорилось] о его жизни в Лавре и диспуте с Варлаамом, и наполнил подобными [рассказнями] уши присутствовавших» Ibid. V. 3. P. 267. 3–224, или «и снова зачитаны принятые в давние времена против одного Варлаама Калабрийца по вопросу божественного света постановления, по их всегдашнему обычаю. Ибо когда они не имеют нигде иного убежища и никакого занавеса, чтобы скрывать за ним свое поражение, они всегда вынужденно прибегают к этой [Фаворской] горе и то и дело злодейски на нее удаляются, чтобы лелеемые и питаемые ими тайные обряды иконоборчества не были невзначай унесены волнами молчания» Ibid. V. 2. P. 967. 2–346, «Поэтому, потерпев поражение на всех фронтах и будучи заставлен замолчать, отнюдь не имея надежного убежища, он снова предпринял отступление на Фавор, приведя в качестве предлога Варлаама и его жизнь, и прочее, что походило на плетения неких пауков и потому легко и очевидно опровергалось» Ibid. V. 2. P. 1001. 2–365.

²⁸⁹ Ibid. V. 2. P. 918: «οὕτω καὶ Παλαμῶ τούτωι δέλεαρ κατὰ τῶν ἀπλουστέρων εὐρηται τοῦνομα Варлаάμ, μισουμένου διὰ τὴν τῶν Λατίνων θρησκείαν τῷ Ῥωμαίων δήμῳ παντὶ, ὅσοι πεῖραν ἔσχον αὐτοῦ». Рус. пер: С. 291 См. также Ibid. V. 2 P. 920.

Акиндина, сведя, таким образом, антипаламизм к варлаамоакиндинитству. Имя Акиндина в большинстве случаев (21 из 32) употребляется вместе с именем Варлаама (τὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου). При этом из 11 оставшихся более половины самостоятельных упоминания Акиндина связаны просто с изложением фактологии. Имя Варлаама и Акиндина соединяется в различных словосочетаниях: «Βαρλαάμ τε καὶ Ἀκινδύνου διαρρήδη», «πολλὴν ἀσέβειαν Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου», а Григора и его сторонники описываются как «принявшие сторону Варлаама и Акиндина»²⁹⁰.

Энкомий свт. Филофея следует той же линии, что и «Истории» Кантакузина. Имена Варлаама и Акиндина часто упоминаются вместе, при этом ничего не говорится об их вероучительных расхождениях. То, что Акиндин тщательно дистанцировался от Варлаама, объясняется притворством первого, ведь «на самом деле он был всё тот же Варлаам»²⁹¹.

Закреплению за Варлаамом одиозной репутации способствовала гимнографическая традиция почитания свт. Григория Паламы. Его память совершается 14 ноября и во второе воскресенье Великого поста. Служба 14 ноября составлена сподвижником и автором жития свт. Григория свт. Филофеем Коккином. Это бденная служба с большим количеством гимнографических единиц. В греческой традиции эта служба совершалась до XVIII века, однако не была включена в печатную Минею и постепенно вышла из употребления к XX веку. В традиции Русской Церкви она совершалась до середины XVII века, после чего была изъята из Минеи в результате богослужебной реформы. В XX веке в связи с ростом почитания свт. Григория, она снова была включена в богослужебные книги, однако перевод не был выверен по греческому оригиналу²⁹².

Служба, помещенная в постную Триодь, была составлена в XV веке

²⁹⁰ Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV ... P. 171, 170. «οἱ τὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου ἡρημένοι»; Ibid. P. 181 «τὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου δοξάζοντας».

²⁹¹ Tsames D.G. Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κокκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα. Α΄ Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι / Thessalonian Byzantine Writers 4. – Thessalonica, 1985. – P. 427–591. L. 116.

²⁹² Желтов М., свящ. Григорий Палама. Гимнография // Православная энциклопедия. Т. 13. – М., 2007. – С. 37–40.

неизвестным автором (существует гипотеза, согласно которой это был патриарх Геннадий Схоларий). Поскольку она изначально предназначалась для соединения с воскресной службой, она содержит краткий набор гимнографических текстов. В греческой традиции эта служба стабильно присутствует в Триоди с момента своего появления до наших дней. В русскую Триодь она была включена в XVII веке²⁹³.

Есть все основания полагать, что обе службы были посещаемы. Одна из них приходится на заговенье Рождественского поста, а вторая – на воскресенье Великого поста, а постовая дисциплина предполагает более аккуратное участие в богослужении, чем в обычное время. При этом великопостная служба занимала приоритетную позицию.

Рассмотрим эти тексты. Служба свт. Филофея, более ранняя, содержит два канона и более мелкие единицы. К сожалению, нам не был доступен греческий более полный оригинал этих текстов, однако и церковнославянский перевод интересен для анализа: в таком виде его слушали на протяжении нескольких веков славянские народы. Надо отметить, что это достаточно мягкий по отношению к еретикам текст, который в большей степени прославляет свт. Григория, чем ниспровергает его оппонентов. Однако в их отношении можно выделить в службе две особенности. Это намек на италийское происхождение Варлаама: «иноплемѣнная ереси поправъ»²⁹⁴. И отдельное именование Варлаама и Акиндина, но соединение этих лиц и их идей в одном тексте: «Безумнаго мудрова́ние облича́еши Акинди́на, я́ко и прѣжде Варла́ама го́рдаго, е́ллинским бо приобщившимся сла́вам, сведо́ша божество в тва́рь, обесче́стивше, я́коже жи́дове пе́рвее, сына Божия досто́инство» и «О́тче богомудре Григо́рие, ты зле́йшее се́мя и ко́рень раскопа́л еси́, Варла́ама скве́рнаго отсе́кл еси́ мечѣм духовным, преда́теля же а́бие ве́ре и сотайнника сему́, суемудреннаго Акинди́на, божественнаго исполне́ния ерети́чествующих отгна́в, сочета́л еси́ ху́льником евре́ом, поревновáвша сих безумию»²⁹⁵.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ стихира на «Господи, воззвах» на Славе. Минея ноябрь. Ч. 1. – М. 2002. С. 424.

²⁹⁵ Третья стихира на хвалитех. Там же. С. 434.

Служба второго воскресенья Великого поста гораздо более нетерпима к оппонентам свт. Григория. Особенностью здесь является то, что в тех случаях, когда при упоминании еретиков называется какое-то имя, то это всегда имя Варлаама. Имя Акиндина скрывается за игрой слов в одном из тропарей: «*Ἦττᾱτα τρανῶς καὶ κινδυνεύει, τὸ ἄθροισμα τοῦ Πολυκινδύνου τῆ παλάμῃ σου*»²⁹⁶. Отношение к Варлааму сурово: «Варлаама суетнаго несмысленна и безумна показал еси», «Растерзася суетное шатание, и язык Варлаама безумнаго», «Меч и стрелы злославных сокрушил еси, и гордость Варлаамову, и всякую силу еретическую, яко тkanie паучины расточил еси, аки камень превеликий, иерарше», «на суетмудреннаго неистовствующаго Варлаама, глаголющаго на высоту неправедная Богу, его же праведно победи еси»²⁹⁷. По сравнению с ноябрьской службой, здесь существенно понижен уровень исторической и богословской детализации: имя Варлаама оказывается обозначающим всех вообще противников свт. Григория, а его позиция критикуется при помощи стандартного набора отрицательных штампов, а не по существу.

Синаксарь Триоди, который был составлен на основе Энкомию патр. Филофея и вошел в Великие Минеи-Четии²⁹⁸, развивает идеи своего прототипа. Выражение «Итальяский бо зверь, Калаврийский Варлаам, внешнею мудростию велемудрствует, и суетою своих помышлений, вся помышляя ведати, лютую воздвизает брань на Церковь Христову, и на благочестивую нашу веру, и на держащая сию известно» не присутствует в оригинале.

Ключевую роль в формировании посмертной репутации Варлаама сыграл Синодик в Неделю Православия, дополнительные главы в который начали добавляться сразу после Собора 1351 года²⁹⁹. Эти 19 статей, предназначенные для

²⁹⁶ Третий тропарь восьмой песни канона. В церковнославянском тексте игра слов во многом утрачена: «побеждается яве и бедствует собрание Поликиндина дланию твоею». Триодъ Постная. Ч. 1. – М. 2002. С. 193.

²⁹⁷ Там же: песнь 4, тропарь 1; песнь 6, тропарь 1; песнь 7, тропарь 2; песнь 9, тропарь 2; Мы приводим все тексты в церковнославянском переводе, поскольку греческий оригинал ничего не добавляет по смыслу. С греческим текстом можно ознакомиться по изданию Триφίδιον Κατανυκτικόν. Αθήνα, 2003.

²⁹⁸ Желтов М. Григорий Палама. Гимнография ...

²⁹⁹ См. их упоминание на соборе 1368 года: «Затем он (Иаков Трикана, игумен Лавры – Э.К.)

торжественного возгласия в первое воскресенье Великого поста, жестко закрепляют связку «Варлаам и Акиндин». Все они, кроме общих, провозглашающих вечную память защитникам православия или анафему его противникам и вообще не содержащих имен еретиков, а также двенадцатой, посвященной действиям императора Андроника Палеолога против одного Варлаама, обобщают позиции антиисихастов, порой соединяя несоединимое³⁰⁰. Анафемы провозглашаются «Исааку, называемому Аргиром, проведшему всю жизнь в болезни Варлаама и Акиндина», «Лжемонаху Никифору, называемому Григорий, который тяжело заболел нечестивой и безбожной ересью Варлаама и Акиндина», «Лжемонаху Прохору Кидонису, который не только дурно и безбожно перенял нечестие Варлаама и Акиндина...»³⁰¹ и так далее.

Анафема Варлааму и Акиндину вошла и в епископское исповедание веры в 1347 году при патр. Исидоре³⁰². Сохранился образец такого исповедания,

попросил, чтобы наша мерность послала и в святую Лавру главы, соборно написанные против Варлаама и Акиндина и вставленные в Синодик, который читается ежегодно в Неделю Православия, в которых, с одной стороны, анафематствуется эти лица, а также все единомысленные с ними и защищающие их, а с другой, – произносятся возгласия тем, кто их властно низверг и всем, кто словом и делом и всем, чем только можно, защищал и укреплял то, что принадлежит Церкви; чтобы эти главы были вписаны и в читающийся там Синодик и точно так же читались в то же время. Так что монахи, увидев в них глоток свежего воздуха, поддержку и исправление сомневающихся, принудили Прохора прочитать их в собрании и подписать их своей рукой» (Ἐπεὶ δὲ τὰ συνοδικῶς συγγραφέντα κεφάλαια κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου, καὶ τεθέντα ἐν τῇ ἱερῷ συνοδικῷ τῷ ἀναγινωσκομένῳ ἑτησίως κατὰ τὴν κυριακὴν τῆς ὀρθοδοξίας, ἐν οἷς ἀναθεματίζονται ἐν οὗτοι καὶ πάντες οἱ ὁμόφρονες καὶ οἱ ἐλεκδικοῦντες αὐτοῦς, ἀνακηρύττονται δὲ οἱ κατακράτος τούτους καταβαλόντες καὶ πάντες καὶ πάντες οἱ λόγῳ καὶ ἔργῳ καὶ παντὶ τῷ δυναμένῳ τὰ τῆς Ἐκκλησίας κρατύνοντες καὶ συνιστῶντες, ἐδέησε καὶ εἰς τὴν ἱερὰν Λαύραν ἀποσταλῆναι παρὰ τῆς ἡμῶν μητριότητος, ὥστε καὶ ἐν τῷ ἐκεῖ ἀναγινωσκομένῳ ὁμοίως συνοδικῷ γραφήναι, καὶ ὡσαύτως κατὰ τὸν αὐτὸν ἀναγινώσκεσθαι καιρὸν, ὥσπερ ἀναψυχὴν τινα ἰδόντες ταῦτα οἱ μοναχοί, καὶ στήριγμα καὶ διόρθωσιν τῶν ἀμφιβαλλόντων, ἠνάγκασαν τὸν Πρόخورον, ἵνα ἀναγῶν ταῦτα ἐν τῇ συνάξει καὶ ὑπογραφῇ οἰκεῖα βεβαιώσῃ. Rigo A. Il monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikamias, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos. Firenze. – 2004: II. 97–108. PG 151 695C–696A.). См. Также Darrouzes J. Les Regestes... (Reg. N. 2509).

³⁰⁰ Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire // Travaux et Mémoires. – 1967. P. 81–90.

³⁰¹ «Ἰσαὰκ τῷ ἐπονομαζομένῳ Ἀργυρῷ, τῷ διὰ βίου παντὸς τὰ τοῦ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου νοσήσαντι», «Τῷ ἀμονάχῳ Νικηφόρῳ τῷ καλουμένῳ Γρηγορᾷ, τῷ τὴν δυσσεβῆ καὶ ἄθεον Βαρλαάμ τε καὶ Ἀκινδύνου αἵρεσιν εἰς βάθος νοσήσαντι», «Τῷ ψευδομονάχῳ Προχόρῳ τῷ Κυδώνῃ, τῷ μὴ μόνον πονηρῶς καὶ ἀθέως τὴν τοῦ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου διαδεξαμένῳ δυσσέβειαν». Ibid. II.572 – 714 (pp. 83–87).

³⁰² Он упоминает это в своем завещании: Das Register des Patriarchats von Konstantinopel ... Reg.

составленный от лица митр. Евсевия Сугдейского³⁰³.

Русская дореволюционная наука запечатлела образ Варлаама в трёх основных текстах: это статья «Варлаамитская ересь» Г.И. Недетовского в сборнике Трудов Киевской Духовной Академии (1872 г.), «Очерки по истории византийской образованности» проф. Ф.И. Успенского (1891 г.), статья «Варлаам и варлаамиты» И. Соколова в Православной Богословской Энциклопедии (1903 г.). Последний текст, по всей видимости, зависит от второго, а первые два независимы, хотя авторы приходят к схожим выводам. И статья в Энциклопедии, и статья Недетовского в своих названиях транслируют топос, разбираемый в настоящей главе. Недетовский говорит о «так называемой Варлаамитской ереси, принесенной с запада, или, по крайней мере, произведенной западником»³⁰⁴, показывая тем самым, что этот топос уже закрепился в отечественной историографии к его времени. Однако в рамках своего сочинения, которое составляло часть его кандидатского исследования и остается одним из лучших исследований о Варлааме на русском языке даже в наше время, автор показывает, что по крайней мере «нет твердых оснований предполагать, что Варлаам возбудил религиозные движения на востоке в интересах католической пропаганды, по внушению папы»³⁰⁵, и что он «не латинствовал даже тайно в кругу друзей»³⁰⁶. При этом дальнейшее развитие антиисихазма этот исследователь прочно связывает с именем Варлаама: ведь он «оставил между самими греками не мало учеников, вполне усвоивших его образ мыслей. По удалении своего учителя, они явились продолжателями его дела, защитниками и распространителями его учения, и долгое время волновали Церковь. Толки о Фаворском свете они свели на рассуждение об отношении сущности Божества к её. Поднялась по этому вопросу жаркая полемика между

156, P. 436. II.121–127.

³⁰³ Ibid. Reg. 157. P. 442–446.

³⁰⁴ Недетовский Г.И. Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии. – 1872. – № 2. С. 316.

³⁰⁵ Там же. С. 357.

³⁰⁶ Там же. С. 356. Автор обосновывает свой тезис тем, что близкие друзья Варлаама после перехода его в католичество писали ему с удивлением о смене убеждений (см. Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Demetrium. Col. 1301). Этот аргумент нам представляется весьма убедительным.

Варлаамитами и Паламитами»³⁰⁷.

Автор статьи в Энциклопедии также активно использует термин «варлаамиты» и видит причину ереси Варлаама в «рационализме этого Западного пришельца», хотя и оговаривается, что его посыл был искренним, и «в этих сочинениях не видно никакой тенденциозности, в смысле тайной подготовки унии Востока с Западом, в интересах Рима»³⁰⁸.

Стоит отметить и откровенно тенденциозные сочинения, которые выдают себя за научную литературу. К таким можно отнести перевод «Похвального слова» свт. Филофея Коккина, выполненный иеромонахом Антонием в Одессе в 1889 году, и переизданный с небольшими исправлениями издательством Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в 2005 году³⁰⁹. У нас не было возможности оценить качество этого перевода во всей его полноте, однако те его части, которые посвящены истории взаимоотношения свт. Григория с Варлаамом, искажены до неузнаваемости. Приведем пример:

Греческий текст:

«Ὁ δ' ἐκ Καλαβρίας Βαρλαάμ ἄρτι τότε πρῶτως τῇ Ῥωμαίων ἐπὶ κακῶ τῆς ἰδίας κεφαλῆς καὶ δὴ καὶ τῶν αὐτῶ πειθομένων ἐπιδεδημηκῶς, καὶ τὸν φιλόσοφόν τε καὶ μοναχόν, καὶ πρὸ τούτου τὰ τῆς ὀρθῆς δόξης καὶ τὴν τῆς ἡμετέρας Ἐκκλησίας συμφωνίαν ὑποκρινόμενος, καὶ πρὸς τοὺς ὁμογενεῖς Λατίνους δογματικῶς ἄρχεται γράφειν καὶ λογικῶς ὑπὲρ τῆς τοῦ θεοῦ πνεύματος ἐκπορεύσεως διαλέγεσθαι, τῇ τῶν καθ' ἡμᾶς θεολόγων δῆθεν συνιστάμενος δόξη καὶ τοῦ τῆς πίστεως ὄρου καὶ τῶν Χριστοῦ λόγων ὑπερμαχῶν· τὸ δὲ ἄρα σόφισμα κατὰ τῆς ἐκκλησίας μᾶλλον ἢ ἐν ἀργῆς καὶ «δέλεαρ», κατὰ τὸν εἰπόντα, «τοῖς ἀπλουστέροις τῶ τῆς δυσσεβείας χαλκῶ περικείμενον»³¹⁰.

³⁰⁷ Там же. С. 335

³⁰⁸ Соколов И. Варлаам и варлаамиты ... С. 149–157.

³⁰⁹ Антоний, иером. Житие и подвиги св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. Сочинение святейшего патриарха Константинопольского Филофея. – Одесса, 1889.

³¹⁰ Tsames D.G. Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως ... §41.7–17.

Таблица 2 Перевод одного отрывка из «Похвального слова» свт. Филофея

| Наш перевод | Перевод иеромонаха Антония |
|---|--|
| <p>В это время Варлаам Калабрийский, переселившись к ромеям на свою беду и на беду доверившихся ему и притворяясь философом и монахом и, главным образом, делая вид, что держится правой веры и находится в согласии с Церковью, начинает писать догматические сочинения своим родственникам Латинянам и логически рассуждать об исхождении Божественного Духа, как будто бы он присоединился к мнению наших богословов и защищает пределы веры и слова Христовы. Но этот софизм, очевидно, был направлен против Церкви, и был, согласно сказавшему, приманкой на удочке для простецов.</p> | <p>В это время прибыл на Восток Варлаам, калабрийский монах ордена святителя Василия Великого, хитрое орудие папского властолюбия и стремления к преобладанию над Греческою Церковью, и поселился в Фессалонике. Варлаам для достижения своих корыстных целей старался снискать доверенность у всех и для этой цели притворился, что отдает-де предпочтение православной восточной вере, что желал бы принять и монашество по обряду Восточной Церкви и, в удостоверение своего правосмыслия, даже начал сочинять догматические трактаты против заблуждений латинян в защиту исхождения Святого Духа только от Отца, чтобы этим показать, что он искренно отвергает догматы латинские и соглашается всецело с догматами Восточной Церкви, что защищает принятый Восточной Церковью Символ веры. Но все это было не более чем обман, явно направленный против Православной Церкви, чтобы уловить на эту удочку простецов³¹¹.</p> |

³¹¹ Антоний, иером. Житие и подвиги ... С. 89.

В западной литературе примерно в это же время обосновываются сходные тезисы. Ж. Буа, например, сводит конфликт Собора 1341 года к столкновению «теологии западной, представляемой Варлаамом, и восточной, чьим выразителем заявлял себя Палама»³¹². Продолжает эту традицию и митрополит Иерофей (Влахос), который, в частности, пишет, что «Варлаам ... кончил свою жизнь в латинско-папской традиции, из которой он произошел и которую выражал»³¹³.

2.2 «Линия оправдания»: методолог

2.2.1 Нил Кавасила

Однако как методолог богословия и антилатинский полемист Варлаам получил посмертное признание как со стороны своих современников, так и со стороны ученых нашего времени.

Первое такое анонимное признание таланта Варлаама совершил преемник свт. Григория Паламы на Фессалоникийской кафедре свт. Нил Кавасила.

В 30-х годах XIII столетия и Нил, и Варлаам преподавали в Фессалонике в качестве частных учителей. В это и последующее время Фессалоника была второй культурной столицей Византии, и местную интеллектуальную элиту представляли Константин Арменопулос, Матфей Властарь, Никифор Хумн, братья Ксанфопулы, Фома Магистр, Николай Кавасила, свтг. Исидор и Филофей, будущие патриархи, Варлаам Калабрийский, Григорий Акиндин, свт. Григорий Палама, Димитрий

³¹² Bois J. Le synod hésychaste ... P. 50.

³¹³ Ἱεροθέος (Βλάχος), μητρ. Βαρλααμισμός

Кидонис, Мануил Палеолог и другие. Есть все основания полагать, что Варлаам и Нил имели тесное научное общение как в Фессалонике, так и в Константинополе, где они оба оказываются в период между 1334 и 1339 годами³¹⁴.

Как и Варлаама, Нила занимали вопросы антилатинской полемики в значительно большей степени, чем исихазм. В исихастских спорах он долго не занимал определенной позиции и заявил о своей принадлежности к паламитской партии только ко времени Собора 1351 года, на котором он сыграл важную роль, составив основной флорилегий³¹⁵. Нил по праву считается одной из ключевых фигур в византийской антилатинской полемике. Его перу принадлежит один из самых полных трактатов на тему исхождения Святого Духа, над которым он трудился несколько лет: предположительно с 1355 по 1360 год³¹⁶. «Трактат об исхождении Святого Духа», доведенный до публикации после смерти Нила его племянником Николаем Кавасилой, состоит из трёх частей: в первой тезис *Filioque* разными способами сводится к абсурду, т.е. противоречию с Писанием и Преданием, во второй последовательно опровергаются аргументы латинян, в третьей автор показывает неприменимость силлогистического метода в богословии. Третья часть была издана с переводом на латинский язык ещё Кандалем в 1945 году³¹⁷, первая и вторая – иеромонахом Феофилом Кисласом в 2001 году с переводом на французский язык.

Первые параллели между «Трактатом об исхождении Святого Духа» Кавасилы и трактатом «Против латинян» Варлаама были замечены и проанализированы Джузеппе Скиро. Он обнаружил, что третья часть текста (единственная доступная в то время) является близким к тексту пересказом идей Варлаама, включающем в себя и обширное прямое цитирование³¹⁸. Нил полностью усваивает антитомистскую критику Варлаама, причем он знаком и с возражениями

³¹⁴ Kislak Th. Introduction // Nil Cabasilas. Sur le Saint-Esprit / Intr., texte critique, trad, et notes par hierom Th. Kislak. – Paris, 2001. P. 46–48.

³¹⁵ Ibid. 48–50.

³¹⁶ Ibid. 52.

³¹⁷ Candal M. Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti / Studi e Testi 116. – Vatican City, 1945. – 188–384.

³¹⁸ Schiró G. Il paradosso di Nilo Cabasila // Studi Bizantini e Neoellenici. – Vol. 9. – 1957. P. 368–384.

на неё свт. Григория Паламы (он цитирует и переписку двух оппонентов), и опровергает их. Он ни разу не ссылается на свои источники, а критику свт. Григория вводит как возможные возражения латинской стороны.

В проэмии к этой части своего трактата Нил прямо оценивает метод Варлаама как святоотеческий: «И если кто рассмотрит этот вопрос не ленным, а трудолюбивым умом, то он увидит, что учителя Церкви, когда обращают рассуждения к своим [единомышленникам], смотрят на Писание. Когда же слово обращено к противникам они, главным образом, используют доказательство от противного, показывая, что многое из того, в чем найдено согласие, опровергается, если исходить из гипотезы противников. И что они, стараясь опровергнуть их силлогизмы, противные истине, показывают, что они неверно составлены. И мы знаем, что этот метод полезен и необходим для обретения истины не только богословам, но и во всякой теоретической и практической науке, как об этом и [пишет] свт. Василий Великий в первой книге к Евномию. И сочинения о Сыне и Духе (Златоуста ли, или божественного Григория) свидетельствуют об истинности наших слов»³¹⁹. Тезис Скиро был поддержан и А. Спурлаку-Эвтихиаду³²⁰.

Впоследствии иером. Феофил Кислас обнаружил и множественные параллели между текстами Варлаама и первой частью «О Святом Духе» Кавасилы. Он суммирует свои наблюдения следующим образом: «Совершенно ясно, что Нил Кавасила воспринял без ограничений критику Варлаама против Паламы в вопросе об использовании аподиктического метода в богословии, что согласовывалось с его

³¹⁹ «Καὶ μὴν εἴ τις οὐκ ἀργὸν τὴν διάνοιαν περιφέρων, ἀλλὰ φιλοπονώτερον, τὰ τοιαῦτα σκοποίη, ὄψεται τοὺς τῆς Ἐκκλησίας διδασκάλους πρὸς μὲν τὴν γραφὴν βλέποντας ὅταν πρὸς τοὺς οἰκείους τὰς διαλέξεις ποιῶνται· ἂν δὲ πρὸς τοὺς ἐναντίους ὁ λόγος ἦ, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τῇ δι' ἀδυνατοῦ χρωμένους δείξει, δεικνύοντας πολλὰς τῶν ὁμολογουμένων ὑποθέσεων ἀναιρουμένας, εἰ τὰ παρὰ τῶν ἐναντίων ὑποκέοιτο· καὶ μὴν καὶ λύειν πειρομένους τοὺς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐκείνων συλλογισμούς, δεικνύοντας μηδὲν ὑγιᾶς αὐτοὺς ὄντας. Τὰς δὲ τοιαύτας μεθόδους οὐ θεολογοῦσι μόνον ἴσμεν χρησίμους καὶ ἀναγκαίαις πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὔρεσιν, ἀλλὰ δὴ καὶ πρὸς πᾶσαν φιλοσοφίαν καὶ τέχνην, ὡς καὶ ὁ Μέγας φησὶ Βασίλειος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Εὐνόμιον. Καὶ ὅτι ταῦτα ἀληθῆ, οἱ περὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος λόγοι, ἂν τε τοῦ θείου Γρηγορίου λέγῃς, ἂν τε τοῦ Χρυσοστόμου, τοῖς παρ' ἡμῶν λεγομένοις μαρτυρήσουσιν». Candal M. Nilus Cabasilas ... P. 68–69.

³²⁰ Σπυρλάκου-Εὐτυχιάδου Α. Ο ἀντιλατίνος Βαρλαάμ Καλαβρός. Οἱ πρὸς Λατίνους λόγοι τοῦ περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἡ σχετικὴ διένεξη τοῦ μετὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμά // Επιστημονικὴ Επετήρις τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς. – Αθήναι, 2006. P. 81–82.

установками в борьбе против томистского богословия»³²¹.

Оба исследователя рассматривают и отличия мысли Нила от мысли Варлаама и приходят к выводу, что они все являются развитием и дополнением идей своего источника. Нил, учитель Димитрия Кидониса, переводчика «Суммы против язычников» (ок. 1354 г.) и «Суммы теологии» (ок. 1358 г.) имел возможность ознакомиться с переводами своего бывшего ученика. В отличие от Варлаама, который знал творения Фомы только в пересказе, хотя и достаточно подробном³²², Нил опирается на сам текст и многократно цитирует его. Святоотеческий флорилегий трактата Кавасилы также расширен по сравнению с более краткой работой Варлаама. Помимо отрицательной аргументации, Нил вводит в свой текст и положительную (вторая часть трактата). Некоторые дополнительные отличия текстов отмечает Ф.Кислас, но все они носят скорее косметический характер: «В своем главном сочинении Нил основывается на методе и диалектической аргументации Варлаама, не без внесения в неё некоторых оттенков»³²³.

Совсем в недавнее время Мари-Элен Конгурдо отметила прямые параллели между более ранними текстами Нила о примате папы и творениями Варлаама на ту же тему. Сочинения «О причинах раскола»³²⁴ и «О примате папы»³²⁵ плохо датируются. Конгурдо достаточно произвольно относит их к 1334 году³²⁶, и, таким образом установить хронологический порядок публикации этих текстов и трёх речей против папы Варлаама, которые были составлены в том же году, оказывается невозможным. Конгурдо предполагает, что в этом случае порядок заимствования был обратным: «Можно предположить, что два учёных встречались друг с другом и согласовывали свои взгляды ввиду предстоящей дискуссии с римскими легатами, и Нил обеспечил Варлаама документами и аргументами»³²⁷. В качестве основания

³²¹ Kislak Th. Nil Cabasilas ... P. 132.

³²² Подробнее об этом см. раздел 3.5.4. настоящего исследования.

³²³ Kislak Th. Nil Cabasilas ... P. 135, P. 136–141.

³²⁴ PG 149, 684–700.

³²⁵ PG 149, 700–730.

³²⁶ Congourdeau M.-H. Nil Cabasilas et les projets de concile œcuménique pour l'union des Églises // Réduire le schisme? : ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe – XVIIIe siècle) / édité par Marie-Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel. – Paris, 2013. P. 78.

³²⁷ Ibid. P. 79.

она предлагает тот факт, что текст Нила включает в себя большее число материалов, чем текст Варлаама. Однако именно этот факт можно было бы истолковать и в противоположном смысле: Варлаам, который находился в эпицентре переговоров с посланниками папы, не имел возможности в подробностях проработать свои источники, тогда как у Нила, об участии которого в переговорах ничего не известно, такая возможность могла быть. Более того, именно в таком же отношении, как мы видели ранее, различаются и рассуждения обоих авторов относительно использования силлогистического метода в богословии. А в этом случае преемственность идей от Варлаама к Нилу есть неоспоримый факт. В любом случае, мы не видим надежного способа обосновать ни тезис Конгурдо (которому симпатизирует также Д.И. Макаров³²⁸), ни антитезис. Всё, что можно сказать на основе этого параллелизма, это то, что два богослова действительно работали вместе и разделяли общие взгляды на вопросы, препятствовавшие соединению Востока и Запада. Вполне вероятно, что они обменивались между собой конкретными аргументами против папского примата, и возможно, что какие-то из этих аргументов были предложены впервые именно Нилом, однако общая критика томистского богословия была предложена Варлаамом и вполне усвоена Кавасилой.

В отличие от Варлаама, Нил видел возможность и конструктивного применения томистского богословия. Подводя итог анализу отношения фессалоникийского святителя к Фоме, Маркус Плестед отмечает: «хотя можно ставить вопрос о том, в какой степени Нилу удалось поймать Фому в ловушку его же метода, нет никакого сомнения в том, что он высоко ценил «ангельского доктора». Его осторожный энтузиазм по отношению к Аквинату, очевидно, не угасал на протяжении всей его жизни. Пораженный успехом Фомы в пролатинских унионистских кругах, Нил делает попытку применить эту силу в защиту православия. В Ниле мы видим удивительный пример тех возможностей, которые

³²⁸ Макаров Д.И. Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о Филиокве и примат папы в византийской еkkлесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения / отв. ред. Д. С. Бирюков. — Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2017. С. 42–44.

сулит православное прочтение Аквината»³²⁹. Выражение «поймать Фому в ловушку его метода» очень точно обозначает варлаамово направление критики томизма. При этом уважение к Фоме и Варлаама свидетельствует и Геннадий Схоларий³³⁰. Можно считать, что для Калабрийца таким православным прочтением Аквината стали его взгляды на роль диалектики в богословии (см. раздел 3.3.2).

Скиро очень резко оценивает способ работы Кавасилы с текстами Варлаама. Исследователь прямо обвиняет будущего Фессалоникийского епископа в злонамеренном плагиате. Он считает, что Нил так и не опубликовал свой трактат «О Святом Духе», поскольку боялся разоблачения. По той же причине он просил друзей не показывать черновики сочинения Димитрию Кидонису³³¹. Однако нам представляется, что такая позиция противоречит моральному облику солунского богослова, о котором можно составить впечатление из текстов современников. Его духовной мудростью восхищались и друзья, и противники. Заканчивая анализ свидетельств современников о личности Кавасилы, Кислас подводит к следующему выводу: «Он был одним из величайших гуманистов своего времени и, одновременно с этим, праведным человеком, служителем Церкви, широко прославленным, другом Никифора Григоры, сотрудником Григория Паламы, коллегой Варлаама, учителем Димитрия Кидониса и Николая Кавасилы, человеком “весьма отличающимся от других”»³³².

Мы думаем, что Нил, с присущей ему мудростью и пониманием ситуации (а ко времени начала работы над его основным трактатом Варлаам был не только соборно осужден, но и успел почтить в лоне католической Церкви), интегрировав текст Варлаама в свои собственные рассуждения, таким образом надеялся спасти для богословия то ценное, что предложил Калабриец. Он прекрасно понимал, что одно упоминание имени Варлаама существенно снизит доверие к высказанным им

³²⁹ Plested M. *Orthodox Readings of Aquinas*. – Oxford, 2012. P. 100.

³³⁰ «Ὁ γὰρ Βαρλαάμ ἐκεῖνος τὰ τοῦ διδασκάλου τούτου πνεῖν ἐδόκει, εἰ κὰν τῷ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος ζητήματι πάνυ τούτου καταπεφρόνηκεν». Gennadius Scholarius, *Commentarium Thomae Aquinae De Ente et Essentia* / Jugie, M., Petit, L., Siderides, X.A. (eds.), *Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*. – vol. 6. – Paris: Maison de la bonne presse, 1933. – 177–326.

³³¹ Schiró G. *Il paradosso ...* P. 388.

³³² Kislas Th. *Nil Cabasilas ...* P. 59.

идеям. Так происходит и в наше время. Кандаль не смог найти первоисточник для трактата Нила по той причине, что, как выражается Скиро, «одно предположение имени Варлаама в качестве основного источника для Кавасилы заставляет покачать головой любого византиниста»³³³. Статья о Ниле в отечественной Православной Энциклопедии передаёт основные результаты, полученные и изложенные в монографии Феофила Кисласа, однако останавливается в своем пересказе ровно на том моменте, когда зарубежный исследователь переходит к анализу меры зависимости Нила от Варлаама³³⁴. Таким образом, желая сохранить анти-томистскую критику Варлаама для богословия, Нил был вынужден пойти на её анонимизацию.

Эта стратегия оказалась успешной. Его трактат, в немалой степени состоящий из методологических идей Варлаама, стал своеобразным учебником («manuel de reference»³³⁵) для последующих поколений антилатинских богословов. Как замечает Кислас, если собрать все прямые и косвенные цитаты, которые были сделаны ими из сочинения Нила, то можно легко восстановить бóльшую часть текста.

Следы влияния антитомистской критики Варлаама можно найти и у других византийских антитомистов: Иоасафа (Иоанна) Кантакузина, Матфея Ангела Панарета, Каллиста Ангеликуда³³⁶.

³³³ Schiró G. Il paradosso ... P. 387.

³³⁴ Родионов О.А. Нил Кавасила // Православная энциклопедия. Т. 51. – М., 2018. – С. 167–171.

³³⁵ Kislak Th. Nil Cabasilas ... P. 141.

³³⁶ Plested M. Orthodox Readings ... P. 87, 111, 113–114.

2.2.2 Досифей Иерусалимский

Следующий крупный эпизод рецепции богословия Варлаама связан с именем Иерусалимского патриарха Досифея II Нотары (годы жизни 1641–1707, находился во главе Иерусалимского патриархата с 1669 года до своей смерти).

В 1698 году Досифей опубликовал сборник текстов об исхождении Святого Духа от одного Отца под названием «Томос Любви»³³⁷. Одной из задач этого издания была защита учения свт. Григория Паламы. Многие тексты были в нём опубликованы впервые³³⁸. Под номерами 13 и 14 в издании следуют тексты, принадлежность которых Варлааму обнаружил Антонис Фиригос³³⁹. Это первая и вторая речи из «Трактата А», «Опровержение» и «Легат». Сам Досифей относит эти тексты к переговорам 1234 года между пребывавшим в Никее патриархом Германом и легатами папы Григория IX. Однако уже по самим текстам видна ошибочность этой атрибуции: в них упоминается учение Фомы, который родился только около 1225 года.

Миротворческий настрой Варлаама совпадал с настроением самого иерусалимского патриарха, который, помимо цитирования текстов неизвестного ему автора, дал ему ещё и лестную характеристику, связав с ним название собственного сочинения:

«Пишет же он с любовью и советует во вступительном слове грекам и латинянам в начало всякой дискуссии положить духовную любовь. И этот достойный муж не только так говорил, но и поступал так же, как говорил; да и не только он, но и многие греки как до, так и после него. А паписты пишут, теряя самообладание, грубо, оскорбительно и софистически; и, не будучи

³³⁷ Δοσιθέου, πατριάρχου Ιεροσολύμων. Τόμος Ἀγάπης. Ἐν Ἰασίῳ, 1698.

³³⁸ Бернацкий М.М. Досифей Иерусалимский // Православная энциклопедия. Т. 16. – М., 2007. – С. 71–79. С. 76.

³³⁹ Fyrigos A. Per l'identificazione di alcune opere ignoti auctoris contenute nel Τόμος Ἀγάπης di Dositeo, patriarca di Gerusalemme (e recupero di un opuscolo antilatino di Barlaam Calabro) // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. – № 20–21 n.s.. – 1983–84. – P. 171–190.

способны устоять против истины, от грубости переходят к богохульству. И, поскольку, как уже было сказано, восточные составляют свои тексты к латинянам с достоинством и любовью, то и мы назовём этот томос „Томосом любви“. Мы надеемся таким образом подать пример и тем, кто в дальнейшем будет создавать тексты против латинских ересей: да будем называть их томосами радости, мира, долготерпения, благости и прочих добродетелей, которые блаженный Павел приводит Галатам. Достоин же этот человек (= Варлаам) ещё и потому, что в немногих словах выразил всю истину богословия о Святом Духе»³⁴⁰.

2.2.3 Свидетельства рукописей

Дальнейшие указания на положительную рецепцию творчества Варлаама можно найти в приписках переписчиков к его работам, которые были собраны А.Фиригосом. Первый из таких комментариев встречается уже в рукописях с 1389 г. (Paris. gr. 1308, f. 2) и в XV в. Это ямбический двенадцатисложник неизвестного авторства:

«Если кто в латинян захочет отправить
Мощную стрелу очень просто и быстро

³⁴⁰ «Γράφει δὲ μετὰ ἀγάπης καὶ συμβουλεύει εἰς τὸ προοίμιον τοῦ ὅτι πλήρεις πνευματικῆς ἀγάπης γίνεσθαι δεῖ, Λατίνους τε καὶ Γραικοὺς, καὶ οὕτω πρὸς ἀλλήλους διαλέγεσθαι. Οὐ μόνον δὲ εἶπεν οὕτως ὁ τίμιος οὗτος ἀνὴρ, ἀλλ' ὡς εἶπεν οὕτω καὶ ἐποίησε, καὶ οὐ μόνον αὐτὸς ἀλλὰ πάντες οἱ ἀρχαῖοι καὶ ὕστεροι Ἕλληνες οὕτως ἐποίησαν. Οἱ δὲ παπισταὶ (...) γράφουσι μετὰ ἀπονοίας, μετὰ σοφισμάτων, μετὰ ὕβρεων καὶ λοιδοριῶν καὶ ἄλλων αἰσχρολογιῶν, καὶ γὰρ μὴ δυνάμενοι ἀντιτεῖναι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς ὕβρεις τρέπονται καὶ βλασφημίας. Καὶ ἐπειδὴ, ὡς εἴρηται, οἱ ἀνατολικοὶ γράφοντες πρὸς λατίνους σεμνῶς καὶ μετὰ ἀγάπης γράφουσι, τὸν παρόντα τόμον ἡμεῖς ἀγάπην ὀνομάσαμεν, ἐλπίζομεν δὲ νὰ τυπώσωμεν καὶ τοὺς λοιποὺς κατὰ τῶν λατινικῶν αἱρέσεων συγγραφεῖς καὶ νὰ ὀνομάσωμεν τοὺς γενησομένους τόμους, χαράν, εἰρήνην, μακροθυμίαν, καὶ κατεξῆς κατὰ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς ἃς ἐκτίθεται ὁ μακάριος Παῦλος πρὸς Γαλάτας. Γενναῖος δὲ ἐστὶ καὶ οὗτος ὁ ἀνὴρ ὅτι ἐν ὀλίγοις λέγει πᾶσαν τὴν περὶ τῆς τοῦ Πνεύματος θεολογίας ἀλήθειαν». Ibid. P. 181.

И опровергнуть разом все силлогизмы
 Всех споров (те, что они безрассудно о
 Боге по диалектическим законам
 Составляют), пусть прочтает усердно,
 Что мудрым Варлаамом латинянином
 Уже против них об этом написано,
 И пусть силу слов обнаружив немедля
 Провиденье восхвалит, устроившее,
 Чтобы из народа латинского вышел,
 Тот, кто против них написал таковое»³⁴¹.

Этот текст, хотя и воспроизводит топос о латинстве Варлаама, признает эффективность его аргументации против латинян. В рукописи Vat. gr. 1717 этот двенадцатисложник сопровождается ещё и комментарием: «Варлаам был греком родом из Калабрии, наставленным в нашей вере предками, хотя и прожил долгое время с латинянами, и погубил себя вместе с теми, и многообразно погубил себя вместе с теми, кто больше, чем подобает, чтит внешнюю мудрость. Следует знать, что в этой книге можно действительно найти всякую богословскую истину, согласную с учением отцов, и опровергнуть лукавые догматы и латинян, и всех еретиков»³⁴². Выражение в Matrit. B. N. 4802 и Marc Gr. II 105 также высоко

³⁴¹ Εἴ τις Λατίνοις ἰσχυρὰ πέμπειν βέλη
 καὶ συλλογισμοὺς φιλονεικίας πάσης
 ἀνατρέπειν βούλοιο ῥάστα σὺν τάχει,
 οἷς πρὸς τὸ θεῖον ἐξ ἀσυνέτου τρόπου
 χρῆσθαι φιλοῦσι διαλεκτικῇ τέχνῃ,
 τοὺς εἰς ἐκείνους ὡδὶ συντεταγμένους
 παρὰ σοφοῦ τοῦ Βαρλαάμ καὶ Λατίνου
 διελθέτω μάλιστα σὺν προθυμίᾳ,
 καὶ γνοὺς ἀτεχνῶς τὴν δύναμιν τῶν λόγων,
 τὴν τῆς προνοίας ὑπερυμνεῖω χάριν,
 ἀνθ' ὧν Λατίνων ἐκ φυλῆς παρηγμένος
 ὁ κατ' ἐκείνων συγγεγραφὼς ταῦτ' ἔνι.

Fyrigos A. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini ... P. 206.

³⁴² Ἐξ ἐλλήνων ἦν ὁ Βαρλαάμ τὸ γένος, ἐκ Καλαβρίας, ἐκ προγόνων τὰ ἡμέτερα φρονεῖν ἠναγκασμένος, εἰ καὶ τὸ τοῖς Λατίνοις ἐπὶ μακρὸν συνδιαιτᾶσθαι, καὶ τοῖς τὴν ἕξω παιδείαν παρὰ τὸ δέον πρεσβεύουσιν ποικίλως διέφθαρτο. Ἰστέον ὅτι ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ ἔστιν εὐρεῖν ἀληθῶς πᾶσαν θεολογίας ἀλήθειαν καθὼς θελοῦσιν οἱ θεολόγοι, καὶ ἀνατρέψαι πάντα τὰ τῶν Λατίνων πονηρὰ

оценивает результативность теологического подхода Варлаама: «И он оставил нам свои сочинения как точное и достойное обличение их [Латинян] ереси»³⁴³. О положительной рецепции методологической программы Варлаама свидетельствует и количество сохранившихся рукописей: 44 списка на греческом языке, от автографа первой трети XIV века до рукописей XVII века.

Раннюю положительную рецепцию получили тексты Варлаама и в славянском мире. Первоначальный текст трактата «Против латинян» был переведен и получил хождение в славянском мире уже в 70-е годы XIV века³⁴⁴. В дальнейшем имя Варлаама было вымарано из рукописи и текст продолжил циркулировать как анонимный или под авторством свт. Григория Паламы.

В наше время взвешенную оценку методологического подхода Варлаама дали его западные исследователи: издатель большинства его текстов Антонис Фиригос, более ранний по времени издатель ряда его текстов Джузеппе Скиро, Роберт Синкевич и другие.

2.3 Теория социального представления

Формирование образа Варлаама в современном ему и позднейшем обществе обусловило и судьбу его наследия. История этого процесса может быть описана в терминах социально-психологической теории «социального представления», предложенной около 1960 года представителем французской социологической

δόγματα καὶ πάντων τῶν αἰρετικῶν. Ibid. P. 208.

³⁴³ «καὶ τῆς ἐκεῖνων αἰρέσεως ἔλεγχον μᾶλλ' ἀκριβῆ τε καὶ γενναῖον τάδ' ἡμῖν τὰ συγγράμματα καταλελοιπώς». Ibid. P. 205.

³⁴⁴ Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner ... P. 14–15. Подробнее об этом смотри раздел 1.2.2.

школы С. Московиси³⁴⁵.

Социальное представление, как «сеть понятий, утверждений и объяснений, рождающихся в повседневной жизни в ходе межличностной коммуникации»³⁴⁶, возникает как реакция и способ присвоения «странного и незнакомого» через его банализацию и сведению к уже знакомому. По выражению С. Московиси, это «торжество обычного через овладение странным»³⁴⁷. Социальные представления конструируются в рамках группы, становятся её маркирующими признаками, репродуцируются в её рамках. «Социальные представления очень устойчивы. Раз возникнув, они транслируются из поколения в поколение, напоминая в этом своем движении механизмы передачи стереотипов»³⁴⁸.

Социальное представление обо всем, что было противоположным исихазму сформировалось уже в процессе исторических событий, связанных с борьбой паламитов и антипаламитов. Каждая такая единица культурной информации при своем возникновении проходит три стадии: «зацепление», «объектификацию» и «натурализацию». «Зацепление», сосредоточение внимания современников на феномене антиисихазма, произошло естественным образом благодаря реакции на труды Варлаама свт. Григорием Паламой. «Объектификация», трансформирование незнакомого и абстрактного в конкретное и понятное, произошла через отождествление Варлаама со всей антипаламитской традицией, произошла «персонализация» антиисихазма. В дальнейшем она находит свою «натурализацию», то есть закрепление и усвоение, в полемических и, в особенности, гимнографических текстах. Особенно это заметно по канону на утрени второго воскресенья Великого поста, когда словом «Варлаам» обозначаются все антиисихастские идеи и представители.

Представление о том, что «антиисихаст» = «варлаамит» оказывается коммутативным, и с этих пор «Варлаам» = «антиисихаст». Далее это представление

³⁴⁵ См. Донцов А. И., Емельянова Т. П. Концепция социальных представлений в современной французской социологии.: Учебное пособие. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987.

³⁴⁶ Андреева Г.М. Психология социального познания: Учеб. пособие для высших учебных заведений / А.Г. Андреева. – 3-е изд. перераб. и доп. – М., 2005. С. 208.

³⁴⁷ Цит. по: там же.

³⁴⁸ Там же. С. 217.

репродуцируется на протяжении столетий, а все прочие смыслы имени «Варлаам» выносятся из поля зрения носителя этого представления. И современники Варлаама, и ученые пост-византийского периода склонны были видеть в нем прозападнически настроенного мыслителя, которому совершенно чуждо византийское понимание мистического опыта Церкви. Его имя соединяется с именем Акиндина, а часто и само по себе используется для обозначения всех вообще антиисихастов XIV века. Такой генерализирующий подход страдает двумя недостатками: во-первых, он полностью игнорирует все богословские идеи, предложенные Варлаамом вне рамок собственно исихастской полемики. Во-вторых, он существенно затрудняет понимание самой этой полемики, потому что смешивает различные позиции и усваивает Варлааму мнения, которых он не высказывал.

Представление о Варлааме, как и любое другое социальное представление, сформировавшись, выполняет три функции. Во-первых, оно является инструментом познания социального мира, то есть его роль аналогична роли обычных категорий, посредством которых индивид описывает, классифицирует, объясняет события; во-вторых, оно есть способ опосредования поведения – способствует направлению коммуникации в группе, обозначению ценностей, регулирующих поведение; в-третьих, оно является средством адаптации совершающихся событий к уже имеющимся, т. е. способствует сохранению сложившейся картины мира³⁴⁹. В этом смысле образ Варлаама сыграл положительную роль в истории богословской мысли и способствовал конструктивному развитию паламитского богословия как точка референции для всего антиисихастского. Однако собственное своеобразие богословия Варлаама в этих же целях было вынесено за скобки классического понимания развития богословских идей. Именно это своеобразие, которое, как мы уже видели из анализа непредвзятых источников, в действительности было конструктивно и оказало влияние на последующих авторов, мы бы хотели выявить на материале трудов Варлаама в последующих трёх главах.

³⁴⁹ Там же. С. 209–210.

3.1 Против евномиан

Ключом к пониманию системы взглядов Варлаама является исторический контекст, в котором он был вынужден высказаться письменно, а также та литературная форма, которую он придал своему сочинению.

Начало писательской карьеры Варлаама было спровоцировано необходимостью ответить на аргументы папских послов в пользу исхождения Святого Духа и от Сына. В 1334-1336 гг. ответ латинской стороне сформулировало сразу три выдающихся византийских богослова: свт. Григорий Палама, Варлаам Калабрийский и Никифор Григора. На своем втором витке дискуссия продолжилась уже между православными писателями. История этих событий описана в первой главе. Чтобы выделить своеобразие исследуемого нами автора, необходимо рассмотреть позиции всех участников этого диалога, поскольку они оказывали взаимное влияние. Свт. Григорий и Варлаам подробно разбирали догматическую сторону вопроса. Варлаам и Григора – методологическую, причем к обсуждению методологии впоследствии присоединился свт. Григорий, а Григора, напротив, однажды сформулировав свою позицию, больше не высказывался по вопросу. Собственно догматическому содержанию спора посвящен отдельный раздел третьей главы. Здесь мы рассмотрим различие в подходах Варлаама, Григория и свт. Григория в методологических вопросах.

В центре внимания всех трёх мыслителей оказался вопрос о границах

³⁵⁰ Часть результатов, полученных в этой главе, были опубликованы нами в статьях: Канаева Э.Ю. «Ведь совершенно одно и то же “знать Бога” и “быть боговидцем”»: Варлаам Калабрийский о методе в богословии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2019. – № 81. – С. 50–68; Канаева Э.Ю. Восприятие наследия Фомы Аквинского в византийском богословии периода начала исихастских споров // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2020. – № 87.

применения логики в богословии. Исходя из того, что они в полной или частичной независимости друг от друга обсуждали вопрос использования силлогизмов в богословии, можно предполагать, что выступление католической стороны было оформлено и заявлялось как логический трактат, в котором методами аристотелевской логики доказывалось исхождение Святого Духа и от Сына. По-видимому, латинская сторона настаивала на том, что их доказательства имеют общезначимый характер, и грекам ничего не остается, как только согласиться с ними. Варлаам приводит многочисленные примеры подобных силлогизмов.³⁵¹

Таким образом, для Варлаама, как и для остальных защитников православного взгляда на исхождение Святого Духа, оказалась предзаданной задача реагировать на результаты, достигнутые западной схоластикой к тому времени. Такова была внешняя повестка, определившая содержание спора, и неверно полагать, что это Варлаам привнес на византийскую почву чуждую ей проблематику схоластицизма.³⁵²

Обращаясь к этой задаче, Варлаам придает своему трактату «Против латинян», форму подражания словам о богословии и близким к ним текстам свт. Григория Богослова. Это наиболее ясно видно в его первоначальной редакции, сохранившейся в переводе на церковно-славянский язык сербского извода. Приведём здесь наиболее яркие черты, подтверждающие это наблюдение.

В начало своего рассуждения Варлаам полагает (развивая его), начало 28 слова свт. Григория (второго о богословии), комментирующего известное место из Платоновского Тимея.³⁵³

³⁵¹ Подборка таких силлогизмов находится в Синтагме, более позднем сочинении Варлаама, но и в начальной редакции они тоже присутствуют: см. напр. Barlaam Calabrius. *Contra Latinos* (Translatio Slavonica). 42v.24–27 (P. 299), см. также и 49r.27–29 (P. 335) («вот такие разрешения я, неученый, предлагаю на силлогизмы, которые ты мне представил»). О том, что латиняне использовали силлогизмы свидетельствует и Григория: «у дискутирующих считается [необходимым] орудием для достижения предполагаемой ими цели силлогизм, как плуг для земледельца и весло для пловца. Об этом, как мы знаем, и у итальянцев самая большая забота» Nicéphori Gregorae historiae Byzantinae ... P. 507. L. 19–23. Рус. пер. Никифор Григора. История Ромеев. Т. 1 / Никифор Григора; Пер. с греч. Р.В. Яшунский. – СПб.: Квадривиум, 2013. С.389.)

³⁵² Как это делает, например, протопресв. И. Мейендорф: Мейендорф И. Жизнь и труды ... С.58.ë

³⁵³ Barlaam Calabrius. *Contra Latinos* (Translatio Slavonica). P. 279. Ср. Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.4. Ср. Plato. Timaeus. 28c.

Таблица 3 Сопоставление двух отрывков текста из Варлаама и свт. Григория Богослова

| Варлаам. На латине... С. 279 | Свт. Григорий Богослов Ог. 28. 4 |
|---|---|
| <p>У всех людей есть общее представление о том, что невозможно выразить мыслимое словами совершенно ясно, и что многое, и прежде всего божественные вещи, хотя с большим трудом и усилием ухватывается разумом, но в словах быть выражено не может. Поэтому и сказал Мудрец: «трудно Бога (что Он есть) познать, выразить же невозможно». Этим он не вовсе закрыл дорогу для понимания, но провозгласил немощь языка. А другой сказал, что понимание отстаёт от вещей, а язык от понимания. [...]</p> <p>Однако со мной произошло противоположное, чтобы показать мою немудрость и заблуждение (мне следует оказать доверие, когда я говорю о собственной немощи). Поскольку происходит не только то, что мое понимание простирается не дальше того, что я выражаю словом, но мне даже приходится признать, что мое понимание отстаёт от слов. По большей части так происходит с вещами божественными, в прочих вещах обычно ситуация обратная.</p> | <p>Итак, опять должно обратиться к началу. «Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно», – так Любомудрствовал один из Эллинских богословов и, думаю, не без хитрой мысли, чтоб почитали его постигшим, сказал он: «трудно», и чтоб избежать обличения, назвал это неизреченным. Но как я рассуждаю, изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно. Ибо что постигнуто разумом, то имеющему не вовсе поврежденный слух и тупой ум объяснит, может быть, и слово, если не вполне достаточно, то, по крайней мере, слабо. Но обнять мыслью столь великий предмет совершенно не имеют ни сил, ни средств не только люди оцепеневшие и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно как и всякое рожденное естество, для которого этот мрак – эта грубая плоть, служит препятствием к пониманию истины.</p> |

В финале своего трактата он предлагает рассуждение, как бы сшитое из разных мест, заимствованных у свт. Григория (приведем здесь этот отрывок полностью, поскольку будем обращаться к нему и впоследствии):

«Ведь не всякому, о возлюбленные, позволительно философствовать о Боге, и не во всякое время. И Дух не продается дешево. И скорее не тем, кто ходит низкими путями, но тем, кто очищен душой и телом через следование заповедям. Ибо не хорошо прикасаться нечистому к чистому. Так же и солнечные лучи не воспринимаются слабыми очами. Но надлежит нам очиститься от всякой скверны и освободить наш ум от низких образов (Gregorius Nazianzenus. Or. 28. 3 с пропусками). До тех пор, пока мы совершенно не очистили наши уши и мысли, нам опасно заниматься богословием (Idem. Or. 20. 1). Я не говорю, что не должно постоянно думать о Боге. Нужно постоянно думать о Боге и, так сказать, больше ничего не делать. Как сказал Моисей: когда ложишься, когда встаешь, когда идешь или что-либо иное делаешь, очищайся мыслью о Боге. Так что я порицаю не постоянное мышление о Боге, но богословствование. Да и не само богословие, но то, что им не вовремя занимаются. Не учение, а отсутствие меры. Потому что и от избытка меда бывает рвота, а ведь это мед! И по Соломону и истине не имеет ли всякая вещь своего часа? И доброе не становится ли плохим, когда случается не в свое время, как цветы зимой или женские украшения на мужах, или мужские на женах? И здесь ли будем действовать в неурочный час, где паче всякого прочего подобает соблюдать времена? (Idem. Or. 27. 4).

Да не будет, друзья и братья (я вас называю братьями, хотя вы к нам относитесь и не по-братски). Оставьте эти мысли (Idem. Or. 27. 5). Что за новая болезнь и несытость? Почему в том, где у нас связаны руки, вооружаем языки? (Idem. Or. 27. 7). И если много у Бога обителей и путей, то почему вы все оставили и избрали один путь познания и видения, а то, что я говорю, держите за велеречие? (Idem. Or. 27. 8). Почему вы вызываете святых-одного-дня и поставяете их богословами (Idem. Or. 27. 9)? Почему летаете, будучи пешими? Почему начинаешь строить башню, когда не хватает материала для

завершения? Почему измеряешь воду рукой, небо запястьем, а землю кистью, элементы, с которыми имеет дело лишь Творец (*Idem. Or. 32. 27*)?

Познай самого себя сначала, человек! Увидь, что перед твоим носом: кто ты, как сотворен, из чего составлен? Как ты, образ Божий, связался злом? И каковы чувства, и как ты ими общаешься с внешним миром и воспринимаешь впечатления. И что такое воспоминания о прошлом? И как слово исходит из ума и получает значение, складываясь с другими словами. И как слово приобретает значение. И как тело питается посредством души, и как душа посредством тела участвует в страстях и скорбях ... Не говорю уже и о природе движения небес, о порядке звезд, смешении элементов и движениях небесных тел (*Idem. Or. 32. 27*)».³⁵⁴

На протяжении трактата Варлаам многократно применяет скрытое цитирование из свт. Григория.³⁵⁵ Здесь важно отметить, что в большинстве случаев, когда Калабриец цитирует свв. Отцов, он вводит цитаты обозначением автора (почти всегда) и называет произведение (часто). В том числе так же он вводит отрывки из речей свт. Григория Богослова в тех случаях, когда он хочет использовать их в качестве аргумента в споре.³⁵⁶ С вплетением разных мест из свт. Григория в текст рассуждения ситуация иная: автор как бы сам ими вдохновляется и ощущает себя говорящим в русле мысли Богослова.

Эта параллель между словами о богословии свт. Григория и трактатом Варлаама неслучайна. Слова свт. Григория написаны в контексте антиевномийской полемики. Основным тезисом Евномия, с которым полемизировал свт. Григорий, была возможность полного постижения сущности Божества на основе знания о её атрибутах. Программа Евномия была в большой степени рациональной. В ответ на это свт. Григорий и формулирует тезис о

³⁵⁴ Barlaam Calabrius. *Contra Latinos* (Translatio Slavonica). P. 434–440.

³⁵⁵ *Ibid.* 355, 351, 375 и др.

³⁵⁶ Напр., *Ibid.*, 331–333. Всего более 20 упоминаний имени свт. Григория в антилатинских трактатах. Согласно индексу, Григорий Богослов служит источником половины святоотеческих цитат в Трактате.

непознаваемости Бога: «Божество непостижимо для человеческой мысли, и мы не можем представить Его во всей полноте»³⁵⁷. Ситуация, в которой оказался Варлаам, похожа на описанную.³⁵⁸ Ему пришлось столкнуться с попыткой западных послов разрешить внутритроичную проблему силами только разума. Силлогизмы, выстроенные в соответствии с законами аристотелевской логики, претендовали на необходимость, общезначимость и окончательность предлагаемого ими ответа. Свт. Григорий Палама встретил эту позицию, опровергая силлогизмы латинян через обнаружение в них ошибок и предлагая свои силлогизмы, с его точки зрения, более удачные. Варлаам и Григора, напротив, пытались обосновать, что сама программа постижения тайн Божества посредством чистой логики некорректна.

В роли Евномия для Варлаама выступает Фома Аквинский³⁵⁹, что особенно видно по первоначальной версии сочинения: «Этот удивительный Фома считает невозможным, чтобы в Троице было что-то, чего он не может уразуметь, как будто вообще ничего, что им не познано, не может существовать»³⁶⁰, «он переносит известное нам, с помощью которого мы исследуем Сущее, на вышесущностную Троицу, и считает, что нет ничего в Ней неисследуемого и неохватываемого. Самовластно и произвольно он решает, что невозможно. Он разыскивает единство и ищет обоснования для троичности, он разьясняет природу Происшедших и представляет нам модусы [их происхождения]. И он не позволяет Троице иметь перед ним никакого преимущества в знании»³⁶¹ и, наконец, «Этот удивительный Фома отбросил эту Троицу и установил на ее место некоего кумира в своей голове. И написал нам толстые книги, в которых предлагает свои философские

³⁵⁷ Gregorius Nazianzenus. Or. 28, 12.

³⁵⁸ Эту параллель отметил Demetracopoulos J.A. Further Evidence ... P.115. В тексте присутствуют также единичные цитаты из антиевномианских работ свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского.

³⁵⁹ М. Плестед характеризует роль Фомы в сочинениях Варлаама как «архетип сторонника недостаточно библейско-патристической и недопустимо силлогистической формы богословия» (Plested M. Orthodox Readings ... P. 67). Параллель между Евномием и Фомой проводил также прп. Каллист Ангеликуд. См. Родионов О.А. Каллист Ангеликуд // Православная энциклопедия. Т. 29. – М., 2012. С. 553.

³⁶⁰ Barlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 351.

³⁶¹ Ibid. P. 353.

рассуждения о нём, и учит нас новому благочестию, которое утверждается не на вере, но на доказательствах»³⁶². В более поздних версиях трактата имя Фомы упоминается реже.

Свт. Григорий Богослов, как это было убедительно показано Анной Усачёвой, опровергает силлогистический метод Евномия средствами аристотелевской логики. Сам прекрасно владея античным материалом он высмеивает заявку на использование доказательства в богословии и противопоставляет богословский метод методу научному в современном ему смысле слова.³⁶³ По замечанию исследовательницы, «Григорий отвергал эффективность доказательства в определении природы Божией и предлагал вместо этого использовать определения описательного типа, основанные на свидетельстве Писания»³⁶⁴. Но это является одним из пунктов диалектической программы Варлаама, о которой будет сказано ниже.

Сходство подходов свт. Григория и Варлаама простирается и дальше. В связи со своим антиевномианским контекстом, слова 27 и 28 свт. Григория оказываются своеобразным гимном непознаваемости Божества. Однако этим богословие богопознания у свт. Григория не заканчивается. Кристофер Били замечает, что Григорий отвергает идею полного познания Божества только разумом, однако это не приводит его к агностицизму. Положительное познание Бога становится возможным через очищение и просвещение, которые, в свою очередь, оказываются центральными понятиями в этом контексте.³⁶⁵ В словах на Богоявление Григорий подчеркивает удивительный факт добровольного открытия Божества человеку, прошедшему путь очищения. Это открытие лишь частично, но оно истинно, и изливается на христианина, просвещая его душу.³⁶⁶ Причём знание, полученное в

³⁶² Ibid. P. 353–355.

³⁶³ Usacheva A. Who Knows His Aristotle Better? Apropos of the Philosophical Polemics of Gregory Nazianzen against the Eunomians // *Les polémiques religieuses du Ier au IVe siècle de notre ère, Volume d'Homage à Bernard Pouderon / Guillaume Bady et Diane Cuny (eds.)*. – Paris, 2018. P. 414–416.

³⁶⁴ Ibid. P. 418.

³⁶⁵ Beeley Ch.A. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and Knowledge of God // In Your Light We Shall See Light. Oxford Studies in Historical Theology*. – New York, 2008. P.105–113.

³⁶⁶ См. напр., Gregorius Nazianzenus. Or. 40,5. «Бог есть свет высочайший, неприступный,

этой жизни, будет продолжено и восполнено в будущей, а не отброшено, как неверное. Разум тоже может принимать участие в богопознании, но для этого он обязательно должен быть ведом верой. При этом разум сам-по-себе оказывается, бессмысленным, а вера сама-по-себе – спасительной.³⁶⁷

Варлаам, хотя пафос его речи созвучен антиевномиианским словам, инкорпорирует и эти особенности гносеологии свт. Григория в свой текст. Помимо приведенного выше отрывка, где от богослова необходимо требуется очищение, тут можно привести ещё одно место. Завершающие строки трактата Варлаама перефразируют двадцатое слово свт. Григория. В этом отрывке он поднимает и тему очищения, и тему просвещения, и тему возможности частичного познания Бога, и непрерывной преемственности между знанием этого мира и знанием будущего:

«Восходи через добродетельную жизнь, стяжи жизнь чистую. Хочешь стать богословом достойным божества? Освободись от силлогизмов и последуй заповедям. Ходи в заповедях. Есть ли человек, достигший таких высот, как Павел? А он говорит, что видит через зеркало и гадательно. Но придет время, когда увидим все лицом к лицу. Ты выше всех прочих в рассуждениях? Но ты все равно ниже Бога. Мы имеем обещание познать так же, как и мы познаны. Но если нам в этой жизни невозможно полное познание сути вещей, то чего нам стыдиться? Ведь мы верим, что невозможное в этой жизни, возможно в будущей. В Царстве же Божиим надеемся получить всего наилучшего и наилучейшего. Совершеннейшее же благо есть познание Бога. Итак, да познаем одно, да стремимся здесь на земле чистотой жизни к познанию другого, а третье, что выше наших сил, да оставим на будущее, когда получим воздаяние за наши труды — осияние, если можно так выразиться, нас святой Троицей, в Господе нашем Иисусе, Которому принадлежит всякая сила

невысказанный, ни умом непостигаемый, ни словом неизрекаемый, просвещающий всякую разумную природу, то же в духовном мире, что солнце в чувственном, по мере нашего очищения представляемый, по мере представления возбуждающий к Себе любовь, и по мере любви вновь умопредставляемый, только Сам для Себя созерцаемый и достижимый, а на существующее вне Его мало изливающийся. Говорю же о свете, созерцаемом во Отце, и Сыне, и Святом Духе, Которых богатство в естественности и в едином исторжении светлости».

³⁶⁷ Beeley Ch.A. Gregory of Nazianzus ... P. 111–112.

и власть во веки веков, аминь».³⁶⁸

При этом нужно отметить, что одну существенную черту эпистемологии свт. Григория Варлаам полностью игнорирует. Речь идет о возможности богопознания вследствие богоподобия. Для свт. Григория вочеловечение Христа, реализующее это богоподобие, является основанием, обеспечивающим возможность познания Бога³⁶⁹. Варлаам, хотя в рамках его гносеологии такой ход в целом был бы возможен, не использует его. В «Ответах к Георгию Лапифу» и в первом письме свт. Григорию Паламе он говорит о том, что познание сущего возможно благодаря тому, что познавательные логосы сущего вложены в нас самим Богом, который обладает теми же логосами, но имеющими также демиургическую силу.³⁷⁰ На основании этих отрывков Р. Синкевич констатирует умеренный реализм Варлаама.³⁷¹ Однако в богословии такой ход Варлаам не отрабатывает.

3.2 Вера и знание

Различение веры и знания для Варлаама имеет ключевое значение. Он явно проводит его, например, в следующем месте первого письма к свт. Григорию: «Если же кто говорит, что в Боге одно познано, а другое - нет, более общо и как веру понимает знание, не видя в чем их различие касательно одного и того же предмета»³⁷². Чтобы понять тонкости этого различения, необходимо прежде всего разобрать терминологические особенности автора.

³⁶⁸ Barlaam Calabrius. *Contra Latinos* (Translatio Slavonica). P. 443–445, ср. Gregorius Nazianzenus. Or. 20.12., близко к тексту.

³⁶⁹ Usacheva A. The Contact Theories of Epistemology in Aristotle and Gregory Nazianzen: "then shall i know, even as also I am known" (1Cor 13:12) // *The Hermeneutic, Institutional and Textological principles of Early Christian discourse*. Leiden: Brill, exp. in 2020. P. 8–15.

³⁷⁰ Sinkewicz R.E. The "Solutions" ... P.171–173.

³⁷¹ Ibid. P.184.

³⁷² Barlaam Calabrius. *Epistula Graeca I*. L. 451.

Для обозначения «знания», Варлаам в равной доле использует термины ἐπιστήμη и γνῶσις (39 и 38 вхождений соответственно во всем оцифрованном корпусе богословских сочинений). Впрочем, глагол γινώσκω он употребляет значительно чаще глагола ἐπίσταμαι (78 против 9 раз).

Термин ἐπιστήμη в большинстве случаев у Варлаама имеет чёткое значение «наука».

В половине случаев это «ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη» («доказательная наука» или «искусство строить научные доказательства») или частные науки («ταῖς ἀριθμητικῆς ἢ ἐτέρας ἐπιστήμης ἀρχαῖς»³⁷³). Необходимым условием для получения знания этого типа является «касание» (ἐπαφή), прикосновение познающего к познаваемому, чувственное, мысленное или умное.³⁷⁴ Таким образом, к этому термину применимы следующие эпитеты: рациональность, истинность, познанность на личном опыте.

Термин γνῶσις употребляется Варлаамом значительно менее чётко. Иногда он взаимозаменяем с ἐπιστήμη³⁷⁵, чаще включает ἐπιστήμη в себя³⁷⁶, часто обозначает знание, превосходящее научное³⁷⁷.

В тех случаях, когда γνῶσις не обозначает ἐπιστήμη, этот тип знания вполне возможен и даже желателен в богословии. Человек призван к богопознанию.³⁷⁸ Однако полное богопознание возможно лишь в будущей жизни, по слову апостола Павла: «теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12).³⁷⁹ Познание Бога является вершиной познания вообще.³⁸⁰ Такое познание Варлаам приравнивает к боговидению: «ведь совершенно одно и то же "знать Бога" и "быть боговидцем" или "взойти до боговидения"»³⁸¹. В этой точке особенно

³⁷³ Idem. Tractatus B. I.13. L. 142.

³⁷⁴ «οὐκ ἐφαπτόμεθα τῶν ἐν αὐταῖς ὄρων, ὅπερ ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι» Idem. Epistula Graeca I. L. 448.

³⁷⁵ Ibid. L. 452.

³⁷⁶ Idem. Epistula Graeca II. L. 83.

³⁷⁷ Idem. Epistula Graeca III. L. 339.

³⁷⁸ Idem. Tractatus A IX.16 «τελεώτατον δὲ τῶν ὄντων γνῶσις Θεοῦ».

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Idem. Epistula Graeca VI.2. «τῆς τε ἀκριβοῦς τῶν ὄντων καταλήψεως ἧς τὸ ἀκρότατον ἢ ἐνδεχομένη ἐστὶ θεοῦ γνῶσις».

³⁸¹ Idem. Epistula Graeca III. L. 324: «ἀλλὰ μὴν τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ θεόπτην εἶναι ἢ θεοπτία

прочитывается терминологическое различие между ним и свт. Григорием Паламой, который утверждает, что «боговидение много выше богознания» и настаивает на различии этих терминов.³⁸² Тема гнозиса у Варлаама часто сочетается с темой света.³⁸³

Однако в богословии, по Варлааму, невозможен первый тип знания: божественное превосходит всякое доказательство и науку. Это заметили ещё греческие философы, в частности, Платон и пифагорейцы³⁸⁴, ту же мысль развивают и отцы Церкви и, главным образом, Дионисий Ареопагит. Происходит это по той причине, что «касание» божественного недоступно человеку.

Любимый пример Варлаама, который он использует для иллюстрации соотношения веры и знания, это пример слепорожденного, рассуждающего о цвете. Слепой, который никогда не видел цветов, может по доверию к видевшим строить рассуждения о комбинациях и превращениях цветов между собой. Он может приходить к правильным результатам (например, что серый есть комбинация чёрного и белого цветов), однако по отношению ко всем цветам, как тем, о которых ему рассказали, так и к тем, которые он вывел сам, он оказывается в равном положении. А именно, он не имеет действительного знания их, а лишь веру к тем, кто ему рассказал об их существовании и свойствах.³⁸⁵

просβῆναι, οὐδὲν διαφέρει»».

³⁸² Gregorius Palamas. Epistula II.38 «θεογνωσίας τὸ ἀκρότατον θεολτία».

³⁸³ Об этом ниже, в разделе о Мистическом богословии.

³⁸⁴ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca II. L. 474. Варлаам ссылается здесь на диалог Парменид (Burnet J. Platonis opera, vol. 2. — Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967) . — St III.126a–166c. P.142a): «нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его».

³⁸⁵ Самый полный пример в Barlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 283: «Итак, мое состояние подобно состоянию тех, кто слеп от рождения. Это не препятствует им говорить о цветах, точно так же, как и видящим, как они друг с другом сочетаются, и в чем их различие, в чем состоят их отличительные свойства, какие из них простые, а какие составные, и к какому телу относится каждый из них. Он слышит об этом от видящих, и может это таким образом понимать. При этом никто не скажет, что слепой о том, что он говорит, имеет действительное знание, поскольку у него нет различительного и исследовательского инструмента, чьей природе принадлежит первоначальное касание цветов [маргиналия: то есть глаз]. Таким образом он крепко верит в то, о чем он говорит, потому что имеет большое доверие тем, кто научил его об этом.

Точно таким же образом и я обо всех божественных вещах, о которых говорю, не имею понятия, поскольку мои средства различения не дают мне касания их. Тем не менее я верую, что все

Эта аналогия, к которой Варлаам прибегает несколько раз, может показаться серьёзным основанием для обвинения Варлаама в агностицизме или пренебрежении мистическим аспектом богопознания.³⁸⁶ Однако здесь необходимо подойти к вопросу более внимательно. Рассмотрим, как этот пример описывает процессы, происходящие в богословии. По сложным богословским вопросам (таким, например, как особенности внутритроичных отношений) богослов, не имеющий собственного опыта касания рассматриваемых реалий, вынужден доверять богословам, имевшим такой опыт. В первом и третьем письмах Варлаам говорит о различии «богословов по знанию» (οἱ κατ' ἐπιστήμην θεολόγοι) и «богословов по вере» (οἱ κατὰ πίστιν θεολόγοι). Он описывает их следующим образом:

«[в предыдущем письме я писал, что] «богословом по знанию» [древние философы] называют того, кто удостоен созерцания свыше и умного света, а «богословом по вере» - того, кто прославляется во вторую очередь, кто поверил первому, и бывшим тому божественным явлениям. Смысл написанного таков, что я хвалю [этих древних философов] за то, что они первыми удачно провели это различие, а совсем не таков, что я считаю, что они сами стали «богословами по знанию» или «богословами по вере». Я, как и ты, и все прочие, кто удостоился общей нам благодати [Христовой веры], полагаю, что апостолы, пророки и все, им уподобившиеся, приняли видения свыше и воссияние умного света, из-за чего стали гораздо более, чем возможно посредством доказательств, просвещенными Провидением, и были

именно так и есть, как я говорю, поскольку это мне передано святыми мужами и Богом. Потому что я в том, что касается божественных вещей, как слепой, и требую некоего поводыря, который указал бы мне к ним путь».

³⁸⁶ Которое было признано неосновательным еще Робертом Синкевичем: Sinkewicz R. E. *The doctrine ...* P. 212. В последнее время в пользу агностицизма Варлаама высказывался Джон Деллис (Dellis I. Ἡ κριτική τοῦ Νικολάου Καβάσιλα στή θεωρία τοῦ Πυρρωνισμοῦ καί στούς «πέντε περί τόν Ἀγρίππαν τρόπους» // *Φιλοσοφία*. – 1991–1992. – Vol. 21–22. – № 313–336. – P. 321–323), который предполагал за ним скептические предпосылки, однако Børje Bydén ясно показал необоснованность такого подхода и вообще отсутствие развитой скептической проблематики в Византии XIV века (Bydén B. *To Every Argument There is a Counter-Argument: Theodore Metochites' Defence of Scepticism (Semeiosis 61)* // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. – Oxford, 2002. P. 204).

возведены до простого и неразделимого созерцания. По этой причине я их ставлю в ряд «богословов по знанию». Других же, с которыми это не произошло, но которые верой приняли чистейшим вместилищем своего разума утверждения, сделанные этими божественными мужами относительно божественного, и непреложно их сохраняющих, я считаю также достойными похвалы и восхищения, хотя они и не стали «знающими» умное. Греков же я хвалю только в том отношении, в котором они разделяются на богословов по ощущению и богословов по мнению, но не считаю, что и с ними происходило нечто подобное».³⁸⁷

Последнее предложение в процитированном отрывке важно тем, что Варлаам меняет терминологию, хотя смысл понятий сохранятся. «Богословы по знанию» переходят в «богословов по ощущению» (οἱ κατὰ πάθος θεολόγοι), а «богословы по вере» - «в богословов по мнению» (οἱ κατὰ δόξαν θεολόγοι). Очевидно, то знание, которое приобретают «богословы по знанию» может быть названо ἐπιστήμη только в том смысле, что оно является следствием «касания» познаваемой реальности, однако оно не является научным. Надо отметить, что такая вольность терминологии дозволена самим Аристотелем, который в самом начале Второй Аналитики пишет, что «не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных [начал] недоказуемо»³⁸⁸. К этому вопросу в рамках Органона

³⁸⁷ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca III. L. 214–234: «ὅτι κατ' ἐπιστήμην μὲν θεολόγον φασίν, ὃς ἂν ἄνωθεν θεᾶς καὶ νοεροῦ φωτὸς ἀξιωθῆ, κατὰ πίστιν δέ, ὃς καὶ αὐτὸς δευτέρως ἐπαινετός, τὸν τῷ πρώτῳ πιστεύοντα παρ' αὐτοῦ τὰς θείας ἀποφάνσεις δεχόμενον. ἀποδέχεται δὲ τὸ γράμμα τοὺς ταῦτα πρώτως διορισμένους, κατ' αὐτὸ τοῦτο μόνον τὸ ὀρθῶς τοῦτο διορίσαι· οὐ μὴν αὐτοῖς ἤδη προσμαρτυρεῖ ἢ κατ' ἐπιστήμην ἢ κατὰ πίστιν θεολόγοις γεγονέναι. ἐγὼ γὰρ ὡσπερ καὶ σὺ καὶ πάντες ὅσοι τῆς αὐτῆς ἡμῖν ἠξιώθησαν χάριτος, ἀποστόλοις μὲν καὶ προφήταις καὶ εἴ τις αὐτοῖς ὅμοιος ἐγένετο, θεᾶν φημι ἄνωθεν παραγενέσθαι, καὶ φῶς ἀναλάμψαι νοερόν, δι' οὗ κρεῖττον ἢ κατ' ἀπόδειξιν τοὺς τῆς προνοίας ἐνελάμφθησαν λόγους, καὶ πρὸς τὰς ἀπλᾶς καὶ ἀμερίστους ἀνήχθησαν θεωρίας· διὸ καὶ ἐπιστημονικοὺς θεολόγους αὐτοὺς εἶναι τίθεμαι. ὅσοις δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἐξεγένετο, πίστει δ' ὅμως παρὰ τῶν θείων ἐκείνων ἀνδρῶν τὰς θείας ἀποφάνσεις καθαρωτάτοις κόλλοις τῆς ἑαυτῶν διανοίας δεξάμενοι, ἀμεταπίστως αὐτὰς κατέχουσιν, ἐπαινετοὺς μὲν καὶ τούτους καὶ θαυμαστοὺς ἡγήμαι, οὐ μὴν καὶ τῶν νοητῶν ἐπιστήμονας. τοὺς δὲ γ' ἔλληνας ἐπαινῶ κατὰ τοσοῦτον μόνον, καθόσον τις μὲν ὁ κατὰ πάθος θεολόγος, τίς δ' ὁ κατὰ δόξαν σαφῶς διορίσαντο· οὐ μὴν ὡς ἤδη καὶ τοιοῦτους αὐτοὺς γεγονότας».

³⁸⁸ Aristoteles. Analytica Posteriora. 1.3 7 b 18–19 «Ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον (καὶ τοῦθ' ὅτι ἀναγκαῖον, φανερόν)» (в дальнейшем будем обращаться к работам Аристотеля по обозначениям «Aristoteles. Analytica

Аристотель возвращается ещё дважды: в последней главе Второй Аналитики он говорит о возможности истинного и внедоказательного познания первых начал науки при помощи ума ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$)³⁸⁹, а в Топике указывает, что методом познания первых начал науки является диалектика.³⁹⁰

Знание в строгом смысле слова, ἐπιστήμη, не дает знания сущности, однако требует касания сущности познаваемого познающим. Для такого касания в богословских вопросах у нас нет необходимой различительной способности, или «критерия», пишет Варлаам в первом письме.³⁹¹ В третьем письме он подтверждает, что такой способности нет у людей вообще, а не только у какой-то группы.³⁹²

Posteriora», «Aristoteles. Analytica Priora» (Ross W.D. Aristotelis analytica priora et posteriora. – Oxford, 1964 (repr. 1968)), «Aristoteles. Topica» (Ross W.D. Aristotle Topica Et Sophistici Elenchi. – Oxford, 1963).

³⁸⁹ Aristoteles. Analytica Posteriora. 2, 19 100 b 5–17. «Так как из состояний мысли, которыми мы постигаем истину, одни всегда истинны, а другие допускают ошибки (например, мнение и рассуждение), наука же и ум всегда истинны; так как, далее, кроме ума, нет другого рода [познания], который превосходил бы науку точностью, начала же доказательства более известны, [чем доказательства], а всякая наука опирается на доводы, то не может быть науки о началах; а так как только ум может быть истиннее, чем наука, то он будет иметь своим предметом начала; ... Таким образом, если помимо науки не имеем никакого другого рода истинного [познания], то началом науки будет ум. И он будет началом начала, и таким же образом наука как целое относится к [своему] предмету в целом» (перевод с небольшими изменениями).

³⁹⁰ Aristoteles. Topica. 1.2 101 a 37– 101 b 4 «[Диалектическое] исследование полезно ещё для [познания] первых [начал] всякой науки. Ибо исходя из начал, свойственных лишь данной науке, нельзя говорить что-нибудь о тех началах, поскольку они первые начала для всех наук. Поэтому их необходимо разбирать на основании правдоподобных положений в каждом отдельном случае, а это и есть [задача], свойственная диалектике или наиболее близкая ей. Ибо, будучи способом исследования, она прокладывает путь к началам всех учений». Впрочем, во Второй Аналитике (кн. 2, гл. 19) он пишет об индукции, как об инструменте познания первых начал науки.

³⁹¹ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I. L. 420–429 «Необходимо, чтобы посылка аподиктического силлогизма была познана, а не только принята на веру. А быть познанным означает, что мы касаемся и подлежащего и сказуемого тем же критерием, каким познается каждое из них, а не доверяем тем, кто коснулся и нам рассказал, а сами же не коснулись. Как слепые от рождения говорят, что снег белый, доверяя видевшим его ... Так и у нас нет критерия для ухватывания подлежащего, ни сказуемого» («δεῖ τὴν πρότασιν τοῦ ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ ἐπιστητὴν εἶναι καὶ οὐ δοξαστὴν μόνον. ἐπιστητὴ δὲ ἐστίν, ὅταν καὶ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ κατηγορουμένου ἐφαπτόμεθα διὰ τοῦτου τοῦ κριτηρίου, ᾧ πέφυκεν ἐκάτερον γινώσκεισθαι, καὶ μὴ παρ' ἄλλου ἐφαπταμένου καὶ εἰπόντος ἀκούσαντες πιστεύομεν. αὐτοὶ οὐδ' ὅτι οὖν ἐφαπτόμενοι, ὥσπερ οἱ ἐκ γενέσεως τυφλοὶ πιστεύουσιν εἶναι τὴν χιόνα λευκὴν τῶν ἰδόντων πεπεισμένοι ... οὐ γὰρ ἔχομεν κριτήριον δι' οὗ ἂν ἐφηγάμεθα τοῦ ἐν τούτοις κατηγορουμένου ἢ ὑποκειμένου»).

³⁹² Barlaam Calabrius. Epistula Graeca III. L. 326–335.

С.В. Красиков утверждает, что идея разделения знания и веры за счет требования «касания» для знания находится вне византийской традиции.³⁹³

Очевидно, что два привлеченных выше текста ставят перед исследователем проблему для их согласования. Как возможно то, что, с одной стороны, существуют «богословы по знанию», а, с другой стороны, у человека нет различительной способности необходимой для знания божественного?

Сам Варлаам не предлагает решения этого вопроса и, похоже, не видит здесь противоречия. Нам представляется, что ответ отчасти может быть дан исходя из общего контекста его работ, а отчасти гипотетически восстановлен.

Мы предлагаем следующий синтез позиции Варлаама. Все люди по своей природе не имеют различительной способности, а, следовательно, и касания божественной реальности. Они находятся в отношении к вопросам богословия в том же отношении, в каком находится слепорожденный в отношении к цветам. Поэтому богословие как доказательная наука в значении, которое придавал этим терминам Аристотель, невозможно. Однако особое действие Божие делает доступным для человека такое познание не «по природе», а «по благодати»³⁹⁴. Как слепорожденный может прозреть, так и человек может приобрести различительную способность для умного касания Божества. Это явление чудесное, однако доступное человеку: не только пророки и апостолы, но и «все, кто им уподобился», могут быть удостоены такого просвещения. Варлаам, для которого термин ἐπιστήμη имеет достаточно строгое значение, которое накладывает существенные ограничения на его применение, несколько раз почти без колебаний применяет его в отношении отдельных богословов. Однако в действительности противоречия здесь нет: существование «богословов по знанию» не делает возможным «богословия по знанию». Это происходит из-за того, что необходимым условием для возможности науки является не возможность опытного участия в

³⁹³ Красиков С.В. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки // АДСВ. – 2001. – № 32. С. 234.

³⁹⁴ То, что божественное познается не «по природе», а «по благодати» Варлаам отмечает в Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I. L. 419.

познаваемой реальности некоторых людей, но природная доступность этой реальности для всех вообще людей. То есть доступность научного познания должна быть объективна, а не субъективна.³⁹⁵ Эпистемологически богословие существенно отличается от математики: если опытное касание математических аксиом имеет каждый математик, то опытное касание богословских аксиом только доступно, но не необходимо имеется у каждого богослова. И, в действительности, большинство богословов, к которому Варлаам причисляет и себя, оперируют этими аксиомами по доверию тем, кто их предложил. Богознание само-по-себе получает возможность существования, когда с него снимают требование научности. В этом случае оно оказывается боговидением, и в пределе достигает полного знания своего предмета («познаю, подобно как я познан»).

3.3 Рациональное богословие

3.3.1 Аподиктика

Как уже было сказано выше, вопрос о применимости методов Аристотелевской логики в богословии был поставлен извне. При этом из трёх православных полемистов Григора занял позицию полной неприменимости силлогизмов³⁹⁶, Варлаам — неприменимости аподиктического силлогизма, но применимости диалектического³⁹⁷, Палама — применимости аподиктического

³⁹⁵ Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. – М., 2015. С. 92.

³⁹⁶ Nicephori Gregorae historiae Byzantinae... Vol. 1. 507.23 — 508.3.

³⁹⁷ Barlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica). 55r.1–10 (P. 273) и 55v.10–23 (P. 275).

силлогизма³⁹⁸.

Вот, как видит в этой ситуации свою задачу Варлаам: «Если мы будем опровергать по отдельности каждый силлогизм, который многомудрый Фома или иные новые богословы составляют против нас и нашего благочестия, то это будет продолжаться бесконечно. К тому же еще не будет доказано, что Дух Святой не исходит и от Сына, даже если кто-нибудь опровергнет их все. Ведь часто случается, что вывод остается истинным даже тогда, когда посылки ложны. Поэтому я сначала предложу общее опровержение всех вообще силлогизмов и затем постараюсь обосновать свой тезис на основании надежных посылок. Вот общее опровержение: поскольку каждый верно выстроенный силлогизм либо аподиктический, либо диалектический, а все, что кроме этого — софизмы, должны и твои силлогизмы, если только они истинны, быть либо аподиктическими, либо диалектическими. Мы однако же видим, что они не относятся ни к первому, ни к второму роду».³⁹⁹ Таким образом, Варлааму предстоит, основываясь на точном понимании законов Аристотелевской науки, показать латинянам, что в случае богословия эти законы неприменимы. Этим и объясняется большое количество ссылок на работы Аристотеля в работах Варлаама, а вовсе не тем, что Варлаам отдавал предпочтение внешней философии по сравнению с философией христианской.⁴⁰⁰ Для решения своей задачи Варлаам мог бы избрать и другой путь: показать несостоятельность

³⁹⁸ Это следует из названия трактатов «аподиктическими» и комментария автора в первом письме к Акиндину (например, само заглавие: «о том, что теологические силлогизмы следует скорее называть аподиктическими, чем диалектическими» Gregorius Palamas. Epistula I ad Acyndinum. P. 203.).

³⁹⁹ Barlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 339. Ср также Idem. Epistula I. L. 920–939. Заметим, что высказывание о возможной истинности вывода при ложности посылок было непонятно читателям Варлаама. Сербский переводчик на полях обозначил свое понимание: «даже если мы опровергнем все их силлогизмы, они не перестанут считать, что Дух исходит и от Сына» (Idem. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 341). Возможно также, что это одно из мест, на котором основывался свт. Григорий Палама, когда утверждал, что Варлаам не считает ложным учение латинян об исхождении св. Духа и от Сына. На самом же деле Варлаам здесь демонстрирует своё владение логикой Аристотеля, как методом оппонентов (ср. Aristoteles. Analytica Priora кн. 2 гл. 2–4 (гл. обр 53b)), и понимание трудности задачи: простое последовательное опровержение доводов ещё не будет для латинян означать ложность их позиции.

⁴⁰⁰ Такое обвинение Варлааму выдвигает свт. Григорий Палама: Gregorius Palamas. Epistula III.34–36.

Аристотелевской логики вообще, например, с позиции скептицизма. Однако либо скептическая аргументация была ему не близка, и он верил в применимость логики в других областях, либо он не хотел решать более широкую задачу, либо, верный своему диалектическому методу, хотел рассуждать с оппонентами с их позиций. В любом случае, на основании сделанного им выбора невозможно сделать вывод о том, что он, в отличие от свт. Григория не понимал ограниченности Аристотелевской логики.⁴⁰¹ К тому же, в некоторых местах он прибегает и к критике индукции, что уже в полной мере совпадает с направлением критики свт. Григория Паламы.⁴⁰² Только для Варлаама это проходной, а не центральный пункт рассуждения.

Акиндин, цитирует несохранившееся послание к нему Варлаама о различиях в типах доказательства: «Я же говорю о [доказательстве] по Аристотелю и подобным ему, при помощи которого невозможно взойти до познания божественного. И скорее о том хвастовстве Латинян, что они полагают божественное ниже человеческого познания. Так вот, слово «доказательство» понимается в разных смыслах. Есть доказательство «от необходимого» - оно всеми признается как неопровержимое: Греками, Латинянами, Персами, Скифами, простыми пастухами, проще говоря, всеми, кто имеет ум, - ибо исходит из начал известных и признаваемых. Есть доказательство диалектическое по правилам риторического искусства, такое, которое пользуется посылками из Откровения, которое я называю не доказательством, но чем-то высшим доказательства. Именно его я считаю заслуживающим наименования доказательства по преимуществу и именно его использую против наших противников в отношении рассмотрения божественного»⁴⁰³.

⁴⁰¹ Как это предполагается в статье Athanasopoulos C. *Demonstration ...* P. 367.

⁴⁰² Barlaam Calabrius. *Contra Latinos (Translatio Slavonica)*. P. 369. В этом месте Варлаам приводит пример человека, который никогда не видел змей, а только слышал об их существовании. На основании индукции такой человек может сделать вывод о том, что змеи, как и все передвигающиеся по суше животные, имеют ноги. Такой вывод будет безусловно ошибочным вследствие несовершенства метода. Ср. Палама Gregorius Palamas. *Epistula ad Barlaam I.2.59* (о несовершенстве знания о солнечных затмениях, основанного на постоянстве ежедневных наблюдений). Трактат Варлаама был написан за несколько лет до этого письма Паламы.

⁴⁰³ Синтаксис отрывка крайне отягощен. Здесь приводим оригинал цитаты полностью:

Рассмотрим подробнее, почему по Варлааму богословие как доказательная наука, «ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη», невозможно. Можно выделить четыре основные проблемные области, в которых содержатся препятствия для научного рассуждения в богословии: это предмет исследования, посылки рассуждения, его структура и вывод.

Предмет богословия есть сам Бог. По крайней мере, к этому предмету сводятся все рассуждения о внутритроичных отношениях. Этот предмет единичен в абсолютном смысле: нет общего понятия, объемлющего Божество, нет его определения. Все слова, которые мы используем для описания Бога, такие как Троица, Единица, Любовь, Благодать и подобные, относятся к тварному бытию.⁴⁰⁴ Свт. Григорий Палама утверждает, что доказательства о единичном возможны, например, когда мы строим доказательства, касающиеся солнца.⁴⁰⁵ Однако Варлаам отмечает эту аналогию, показывая, что в действительности, когда мы строим доказательство о солнце, которое само по себе единично, мы соотносим его с общими понятиями, такими как «сферическое тело» или «свещающееся тело».⁴⁰⁶

«Ἐγὼ μὲν,» ἔφη, “περὶ τῆς κατ’ Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς τοιοῦτους τοὺς λόγους πεποιήμαι, καθ’ ἣν οὐκ ἔστιν εἰς γνῶσιν ἀναβῆναι τοῦ θεοῦ. μᾶλλον δὲ ὑπὸ γνῶσιν τὴν ἡμετέραν τὸ θεῖον ποιήσασθαι, ὃ παῖδες Λατίνων κομπάζουσιν. ἐπεὶ δὲ πολλαχῶς ἐκλαμβάνεσθαι συμβέβηκε τὴν ἀπόδειξιν, καὶ γὰρ ἀπόδειξις ἢ ἐξ ἀνάγκης καὶ πᾶσιν ὁμολογουμένη καὶ ἀναντίρρητος— Ἑλλησι, Λατίνοις, Πέρσαις, Σκύθαις, ποιμέσι, σιβάταις. πᾶσιν ἀπλῶς οἷς νοῦς ἐστὶ καὶ ὀπίσθου— τῷ ἐξ ἀρχῶν εἶναι πᾶσι γνωρίμων καὶ ὁμολογουμένων, ἀπόδειξις δὲ ἢ διαλεκτικὴ καὶ ἢ κατὰ ῥητορικὴν πιθανότητα, ἔστι δὲ καὶ ἢ ἀρχαῖς τοῖς λογίοις χρωμένη τοῖς ἱεροῖς, ἣν ἔγωγε οὐκ ἀπόδειξιν, ἀλλ’ ὑπὲρ ἀπόδειξιν τίθεμαι, αὐτὸς μὲν περὶ ἐκείνης διείλεγμα ἦν ἡδεῖν ἐξαιρετὸν λαχοῦσαν τὸ καλεῖσθαι ἀπόδειξιν καὶ ἢ χρωμένους τοὺς ἡμῖν ἐναντίους ἐπὶ τὴν θεῖαν περιωπὴν εἰς κατάληψιν· καὶ οἶμαι τι χαρίεν τοῖς τῆς εὐσεβοῦς πεποιηκέναι μοίρας, οἷς τολμηρὸν ὁμοῦ καὶ ἀπαίδευτον ἐπὶ τῇ θεῖα καὶ πάσης γνώσεως ὑπερκειμένη φύσει τὰ τοιαῦτα νεανιεύεσθαι, παρὰ τῶν θεσπεσίων καὶ ὡς ἀληθῶς σοφῶν ἀνδρῶν τῶν εἰς ἡμᾶς ἀπὸ Χριστοῦ ταύτην τὴν εὐλάβειαν πεπαιδευμένοις. εἰ δὲ τῷ φίλον τὴν ἐκ τῶν λογίων νομίζω ἀναγκαιοτάτην καὶ πρώτην ἀπόδειξιν, οὐκ ἀντιλέγω, καὶ τοσοῦτον οὐκ οἶμαι δεῖν τοῦτο ποιεῖν, ὥστε καὶ πλέον αὐτῇ νέμω σεμνότητος, εἶναι νομίζω τὸ ταύτης κράτος ὑπὲρ ἀπόδειξιν”». Constantinides—Hero A. *Letters of Gregory Akindynos ...* Pp. 5.42–63.

⁴⁰⁴ См. Usacheva A. *Grammar of Theology: Logical Argumentation from Origen to the Cappadocian Fathers // Vox Patrum 37/68 / P. Szczur (ed.).* —Lublin, 2017. P. 10. Каппадокийцы тоже сталкивались с проблемой предикции Бога при рассуждении и тоже не нашли лучшего выхода из ситуации, как отказ от строгих логических умозаключений в богословии.

⁴⁰⁵ Gregorius Palamas. *Epistula ad Barlaam I.2 51.*

⁴⁰⁶ Barlaam Calabrius. *Epistula I. L. 543–560.*

Для Бога же таких общих понятий нет. Константинос Афанасопулос пытается реабилитировать аргумент Паламы тем, что утверждает, что доказательства о единичном по Аристотелю невозможны только вследствие переменчивости материи, а поскольку Бог не подвержен изменениям, то и доказательство о Нём будет истинным.⁴⁰⁷ Но это неверно: согласно Второй Аналитике, доказательство о единичном ведётся только через общее для него понятие и возможно только в той мере, в которой единичное причастно общему⁴⁰⁸. Но именно такого общего, о котором мы к тому же имели бы достоверное знание, для Бога не существует.

Варлаам размышляет о том, что значит, когда мы говорим, что Бог есть Единица. Это может быть высказано в трёх смыслах: либо Бог причастен некой общей Единичности, либо понятия «Бог» и «Единичность» полностью тождественны, либо Бог есть причина единичности. Но первое невозможно, так как невозможно ничего большее и более общее, чем Божество, а второе не имеет никакого смысла для науки, поскольку уравнивание понятий устраняет всякую возможность рассуждения об их связи. Третье более всего похоже на правду, однако означает, что Единичность не имеет отношения к сущности Бога, а значит, и не может дать возможности доказательства о Нём⁴⁰⁹. К тому же, научное доказательство строится от причины к следствию, а не наоборот.⁴¹⁰ Значит, имена Божии не могут служить основанием для доказательства.

С этим напрямую связано и то, что богословское рассуждение не может быть вписано в структуру аподиктического силлогизма. По Аристотелю, рассуждение строится по одной из трёх фигур, из которых последние две сводятся к первой,

⁴⁰⁷ Athanasopoulos C. *Demonstration*

⁴⁰⁸ Aristoteles. *Analytica Posteriora*. II.1.11 77a. См. также Макарова И.В. Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) // *Вопросы философии*. – 2016. – № 1. – С. 119–131.

⁴⁰⁹ В рамках энтимемы Аристотель позволяет делать аподиктические заключения от следствия к причине в том случае, если они находятся в отношении частное–общее. Это означает, что такая энтимема может быть преобразована в силлогизм первой фигуры. Например, энтимема «эта женщина имеет молоко, следовательно, она родила» переходит в силлогизм «Все имеющие молоко женщины родили» «Эта женщина имеет молоко», следовательно, «эта женщина родила» (Aristoteles. *Analytica Priora*. II.27). Однако переход в первую фигуру исключает использование такого силлогизма в богословии (см. ниже).

⁴¹⁰ Barlaam Calabrius. *Epistula* I. L. 722–779.

самой совершенной из всех.⁴¹¹ Следовательно, чтобы показать неприменимость силлогистической структуры в богословии, достаточно показать, что не может быть построено богословского силлогизма по первой фигуре. Именно это Варлаам и делает.⁴¹² Действительно, в первой фигуре, если пользоваться более поздней нотацией, связь терминов в посылках и выводе должна быть следующей:

$$\begin{array}{l} M — P, \\ S — M, \\ \hline S — P, \end{array}$$

где S — подлежащее, P — сказуемое, M — средний термин. Искомый силлогизм должен быть общеутвердительным, то есть быть устроенным по модусу *Barbara* (обе посылки и вывод – общеутвердительные). В случае разбираемого вопроса вывод должен звучать «Святой Дух имеет бытие от одного Отца» (если правы православные) или «Святой Дух имеет бытие от Отца и от Сына» (если правы латиняне). Таким образом подлежащее здесь «Святой Дух», а сказуемое, для определенности, «иметь бытие от Отца и Сына». Средний термин должен иметь больший объем, чем подлежащее, и меньший, чем сказуемое. То есть необходимо подобрать такое понятие, которое было бы более общим, чем «Святой Дух» и более частным, чем «Имеющий бытие от Отца и Сына». Но такого понятия не существует, поэтому силлогизм построить невозможно (невозможно указать средний термин).⁴¹³ Логика Аристотеля, в отличие от современной формальной и современной Варлааму схоластической⁴¹⁴, имеет глубокую связь с метафизикой. Средний термин должен быть не просто промежуточным знаком между крайними, но и относиться к некоторой в действительности существующей реальности, которая соединяет крайние термины родо-видовыми отношениями. Ахманов

⁴¹¹ Aristoteles. *Analytica Priora*. I 7 и 23.

⁴¹² Barlaam Calabrius. *Tractatus B* V.11–13.

⁴¹³ Предлагая это рассуждение, Варлаам не разбирает детали и не даёт ссылок на Аристотеля. Более того, он пишет: «я не буду приводить примеров, потому что для сведущего в логике сказанное будет ясно и без примеров, а несведущий и с примерами не будет способен в этом разобраться» (*Ibid.* 11). Очевидно, Трактат B был рассчитан на подготовленного читателя.

⁴¹⁴ Ахманов А.С. *Логическое учение Аристотеля*. – М., 2015. С. 119.

указывает, что помимо указанной связи между объемами терминов, между ними должна существовать и причинно-следственная связь: средний термин должен быть причиной следствия.⁴¹⁵ В богословском силлогизме оказывается, что средний термин совпадает с одним из крайних, и если он совпадет и со вторым, то силлогизм станет тавтологией, а если не совпадет, то будет ложным. Понимание Варлаамом метафизического базиса логики Аристотеля показывает его перекрасное владение предметом спора, а также его вне-схоластические источники.

Посылки богословского силлогизма также обнаруживают ряд проблем.⁴¹⁶

Они не удовлетворяют условиям, наложенным на них во Второй Аналитике.⁴¹⁷

Следует оговориться, что Варлаам различает, во-первых, посылки, источником которых является Бог (Священное Писание, интуиции святых отцов, догматические решения Вселенских Соборов), он их обозначает «ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων»; во-вторых, он говорит о посылках из «области здравого смысла» (ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν) или из достижений человеческой мысли (ἐξ ἀνθρώπινου λογισμοῦ). Первые имеют выраженный Откровенный характер (поэтому мы будем далее называть их Откровением), тогда как вторые имеют человеческое происхождение.

Итак, проблемы, которые связаны с посылками богословского силлогизма:

Во-первых, посылки первого типа не являются природным знанием для человека, а открываются богословам «по знанию» или узнаются всеми другими от последних. Научная объективность в данном случае не достигается.

Во-вторых, посылки должны являться причиной следствия. Но в богословии это невозможно. В действительности, божественная реальность (такая, как «Святой Дух имеет бытие от одного Отца») первична по отношению ко всему, что о ней сказывается. Любая посылка, которая будет выбрана для доказательства такого тезиса, берется из Откровения, которое уже содержит в себе эту истину. Получается снова круг в доказательстве.

⁴¹⁵ Там же. С. 112.

⁴¹⁶ Barlaam Calabrus. Tractatus B. V.3–10. См. разбор этих проблем в Schiró, G. Ο Βαρλαάμ και η φιλοσοφία εις την Θεσσαλονίκη κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα / G. Schiró. – Θεσσαλονίκη, 1959. P. 14–15).

⁴¹⁷ Aristoteles. Analytica Posteriora. 1 гл. 2, 11, 32.

В-третьих, посылки должны быть однородными со следствием. Это означает, что все они должны быть взяты из Откровения и ни одна из них не может быть взята из общих мнений («ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν»), или достижений философии. В действительности, все наше знание основано либо на опыте взаимодействия с тварным бытием (по Аристотелю), либо врождено нам (по Платону), но также имеет своим содержанием тварное бытие. Все аксиомы, которые приложимы к тварному бытию (такие, как «целое больше части», закон пропорции, закон исключенного третьего) не обязательно должны выполняться для бытия нетварного. Божественное бытие не подчиняется закономерностям земного бытия, и многие факты внутритроичных отношений противоречат здравому смыслу (Варлаам не конкретизирует, какие). Поэтому, даже если бы удалось построить силлогизм, доказывающий исхождение Св. Духа от Отца и от Сына, но хоть одна из посылок была бы в нем взята не из Откровения, то такой силлогизм не был бы доказательным и его следовало бы отбросить из-за приоритета святоотеческих мнений перед философскими в богословии.⁴¹⁸

Свт. Григорий Палама постоянно критикует Варлаама за то, что он якобы ставил философию выше богословия, а философов выше святых отцов⁴¹⁹. Однако многочисленные заявления Варлаама о том, что достижения философии

⁴¹⁸ Barlaam Calabrius. Tractatus B. V.21–26. Некоторые избранные места Варлаам в дальнейшем цитирует в своей апологии к Нилу Триклинию:

«И кстати, что мы считаем наиболее истинными из человеческих мнений, как не те, которыми пользуются математики для доказательств, как например, что если к равным добавить равное, то равенство сохранится, или, что если из двух каждое равно третьему, то они равны и между собой, или, что целое больше части и тому подобное? Но даже если кто исходя из этого покажет, что Дух Св. исходит и от Сына, то как только найдутся высказывания святых, показывающие, что Он не исходит и от Сына, мы будем использовать их как самых надежных свидетелей в том, что о божественном оказываются ложными эти самые истинные из аксиом. А вот ещё выдержка из того же сочинения: «если бы было необходимо что то, что верно для прочего, было бы верно и для Бога, и того, чего не было бы у прочего, не было бы у Бога, существовала бы необходимость считать для Бога верными общие мнения, верные для прочего. А поскольку совершенно неблагочестиво считать, что то, что свойственно твари, свойственно и Богу, или, что то, что недопускается для твари не допускается и для Творца – ведь тогда он, пожалуй, ничем не отличается от твари – разве мы не по справедливости откажемся считать, что высказывания, верные для прочего, верны и для Бога». Barlaam Calabrius. Epistula Graeca II. §16–18.

⁴¹⁹ См. напр., Gregorius Palamas. Epistula ad Barlaam I.34, Idem. Triadi II.1.1., Ibid. II.1.6.

применимы в богословии только в том случае, когда они согласуются с мнениями отцов, а в противном случае должны быть отброшены, ставят под вопрос понимание Паламой его идей. Интересно отметить, что этот тезис Варлаама не так просто вписать в контекст их полемики со свт. Григорием о теории «двух истин». Палама был открытым сторонником этой теории⁴²⁰ и обвинял Варлаама в противоположном. Тот текст Варлаама, против которого была направлена критика Паламы, не сохранился, поэтому его позиция не до конца ясна. С одной стороны, он одобряет занятия философией и утверждает, что древние философы имели частичное озарение той истиной, которая была впоследствии дана христианам в полной мере. С другой стороны находится его утверждение о возможном противоречии божественных истин философским. Р. Синкевич видит разрешение этой трудности в трактате к Георгию Лапифу, в котором Варлаам признает это противоречие только кажущимся нашему слабому уму.⁴²¹ Свт. Григорий передает не сохранившуюся в оригинале мысль Варлаама так: «боговдохновенное писание с его премудростью и философия внешних наук направлены на одну цель и достигают одного: обнаружения истины, ведь истина одна во всем, как непосредственно данная изначально от Бога апостолам, так и в трудах добываемая нами; к истине, данной от Бога апостолам, ведут и философские науки, помогая

⁴²⁰ См. напр. Ibid. II.1.5: «Так или иначе оказывается, что видов истины два: одна истина есть цель боговдохновенного учения, другую, не обязательную и не спасительную, ищет и никогда не находит внешняя философия. Как же можно говорить, что этими двумя разными путями мы приходим к одной и той же истине?».

⁴²¹ Barlaam Calabrus. Ad Lapithem. P. 162. Однако мы не находим в этом тексте ясного подтверждения идеи исследователя, но лишь более полное раскрытие прежнего тезиса: «Ὅπερ περὶ τῶν φυσικῶν εἵπομεν, τοῦτο κἀνταῦθα ἐροῦμεν· ὡς ἅπαξ πιστεύσαντες θεοπαράδοτα εἶναι τὰ ποιοῦντα ἡμᾶς εἰς εὐσεβεῖς τελεῖν δόγματα, οὐδεμίᾳ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν μᾶλλον πιστεύσομεν αὐτῶν· ἐκείνην κυριωτέραν πασῶν ἐννοιῶν ἡγούμενοι ὡς ταῦτα τὰ λεγόμενα κοινὰ ἀξιώματα ἐκ τῆς πρώτης τῶν ὄλων ἀρχῆς ἀπορρυέντα εἰς τὸν ἡμέτερον νοῦν, τῷ ἐν αὐτοῖς φαινομένῳ ἀδυνάτῳ ἢ ἀναγκαίῳ οὐ τὴν οἰκείαν ἀρχήν, ἀλλὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ὑποκεῖσθαι ἀναγκάζει· ὥστε οὐδεμία ἀνάγκη τὰ ὑπὸ θεοῦ γινόμενα ἢ περὶ θεοῦ λεγόμενα ὡς συμφωνοῦντα ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ζητεῖν. δεῖ τοίνυν τὰ μὲν τῶν λογίων ὑποκεῖσθαι ἀεὶ· εἴ τι δὲ ἀντίξουν ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν φαίνοιτο, πειρᾶσθαι τοῦτ' ἀνελεῖν—καὶ περὶ τῶν προκειμένων ἅρα ὑποθεμένοις ἂ εὐσεβῶς ἔχει ὑποκεῖσθαι, εἴ τι αὐτοῖς φανείη ἀδύνατον ἐπόμενον δεήσει αὐτὸ ἀνελεῖν. καὶ τοῦθ' ἡμῖν ἀποχρήσει δηλονότι εἰς λύσιν τῆς προκειμένης ἀπορίας. εἰ δὲ καὶ ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων ἐννοιῶν οὐδὲν αὐτοῖς ἐναντιούμενον δείζομεν, καὶ τοῖς ἐκτὸς τοῦ ἡμετέρου χοροῦ ἀποχρῶσα τὸ τοιοῦτον ἔσται λύσις» (Aporia 5.2).

безошибочно возводить величайшие священные символы к их невещественным первообразам». С указанными выше оговорками похоже, что эта цитата передает суть позиции Варлаама.⁴²²

Вывод аподиктического рассуждения должен быть с необходимостью принят всеми людьми, поскольку аподиктическое, как необходимое, противостоит диалектическому как возможному.⁴²³ После того, как предъявлено доказательство, все должны принять истинность вывода. Однако многовековые споры между православными и католиками показывают, что подобное доказательство ещё не найдено. Это же подтверждает и сам факт существования иноверных. В действительности же, по Варлааму, для принятия христианской веры следует быть просвещенным верой, а не знанием.

Сам силлогистический метод в богословии он критикует в следующих выражениях: «он напоминает работу астрономов, которые видимый беспорядок и смешение среди планет, приводят к некоему порядку, описывают его с помощью эксцентрических кругов. И их описания логичны и ясны, хотя сам их предмет недоступен человеческому чувству, и они верят, что именно по этим законам происходит их движение. Точно так же и ты рассуждаешь об исхождении Святого Духа, и исследуешь, каким принципам оно должно подчиняться, чтобы формулировать свои тезисы».⁴²⁴ Может показаться, что в этом высказывании имплицитно содержится критика научного знания вообще с позиции скептицизма, однако скорее всего это не так. С одной стороны, работы Варлаама по астрономии показывают, что он имел определенный интерес и талант в этой области.⁴²⁵ С другой – в первых редакциях Трактата против латинян Варлаам пишет, что «в тех областях, которые доступны нашему знанию, такие исследования и различения («τὰς τοιαύτας ζητήσεις καὶ διαρέσεις») очень разумны, поскольку приводят нас к познанию истины и бытия. Однако о том, чего ни слово, ни понимание, ни

⁴²² Gregorius Palamas. Triadi II.1.5.

⁴²³ Aristoteles. Analytica Priora 2.16.

⁴²⁴ Barlaam Calabrus. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 325.

⁴²⁵ Tihon A. Barlaam de Seminara ... P. 362, 407.

остроумие не достигают, вводить подобные различения и деления («*διαρέσει τε καὶ ὑποδιαρέσει*») совершенно бессмысленно»⁴²⁶.

Варлаам разбирает силлогизм свт. Григория Паламы, который тот предлагает в качестве аподиктического.⁴²⁷ Он устроен следующим образом: «Святой Дух по природе из Бога», «быть по природе из Бога означает иметь Бога своим источником», и «единственный источник Божества - Отец» (цитата из Дионисия Ареопагита)⁴²⁸. Следовательно, Святой Дух имеет единственным источником своего бытия Отца. Варлаам утверждает, что этот силлогизм не может быть назван аподиктическим по следующим причинам: во-первых, посылка «единственный источник Божества - Отец» уже содержит в себе следствие, поскольку Дионисий под «Божеством» подразумевает «Сын и Дух», что особенно ясно, если прочитать цитату до конца, а значит силлогизм оказывается круговым. Для приобретения уверенности в ложности *Filioque* достаточно уверенности в этих словах Дионисия, и никакое доказательство не увеличивает надежность этого вывода. Во-вторых, этот силлогизм будут отрицать все те, кто отрицает Троицу, поскольку его посылки известны не по природе, а по благодати. Наконец, не посылки здесь являются причинами следствия, а наоборот. К тому же этот силлогизм бьёт мимо цели: ведь латиняне утверждают не то, что Сын – источник Духа, а то, что Отец источает Духа через Сына.

Х.-Ф. Байер, в остальном осуждающий как учение Паламы, так и его методы ведения полемики, считает его силлогизм действительно аподиктическим, а критику Варлаама несостоятельной. Однако мы не считаем, что ему удалось убедительно обосновать этот тезис. Он не учитывает двух важных особенностей подхода Варлаама. Во-первых, посылки от писаний святых Отцов для Варлаама диалектические (поскольку приняты на веру, а не опытно познаны), а из диалектических посылок с необходимостью складывается диалектический, а не

⁴²⁶ Barlaam Calabrius. Tractatus A.V. L. 31–35.; Idem. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 327–328.

⁴²⁷ Свт. Григорий: Gregorius Palamas. Epistula 1 ad Acyndinum. §1.11, Варлаам: Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I. §34–39.

⁴²⁸ О Божественных именах II, 5. PG 3. Col. 641D. Рус.пер.: Мистическое богословие Восточной Церкви: [пер. с древнегреч.] / Сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. – Харьков, 2001.

аподиктический силлогизм. Во-вторых, *petitio principii*, которого нет в обычном аподиктическом силлогизме первой фигуры из-за наличия среднего термина, в случае с силлогизмом о божественном происходит из-за его отсутствия. Немецкий исследователь считает, что Варлаам намерено упростил силлогизм Паламы, сделав его более уязвимым для критики, однако оригинальная форма этого силлогизма, которую мы привели выше, также не снимает указанных проблем. Переформулировка Варлаама сделала их только отчетливее (кстати, самому исследователю тоже пришлось переформулировать силлогизм свт. Григория для удобства работы с ним). Вывод Х.-Ф. Байера парадоксален: он соглашается с мнением Варлаама о том, что в богословии невозможны аподиктические силлогизмы, но считает силлогизм Паламы аподиктическим.⁴²⁹

«Можно сказать», суммирует Варлаам свое видение аподиктики в богословии, «что единственное аподиктическое доказательство, которое можно сделать об утверждении «Святой Дух исходит только от Отца» состоит в том, что этот факт стоит вне всякого доказательства и выше всего, что охватывается доказательством и наукой»⁴³⁰.

Таким образом, Варлаам категорически отвергает возможность использования аподиктического силлогизма в богословии: «ведь расстояние, отделяющее нас от истины, больше размером, чем может достичь копье, брошенное из их силлогизмов». Свт. Григорий Палама утверждает, что такая позиция противоречит подходу святых отцов, которые часто используют слово «ἀλόδειξις» в своих творениях⁴³¹. Варлаам предлагает различать широкое и узкое, техническое, значение этого слова. Отцы его используют в широком смысле, то есть в смысле убедительного рассуждения, и Варлаам ничего не имеет против такого употребления. Однако претензия на то, чтобы использовать это слово в богословии в том смысле, в котором оно вводится в Органоне Аристотеля, по

⁴²⁹ Байер Х.-Ф. Силлогизм Григория Паламы, показывающий или даже доказывающий, что Святой Дух исходит единственно от Отца // *Античная древность и средние века*. – 1999. – № 30. С. 293.

⁴³⁰ Barlaam Calabrius. *Contra Latinos (Translatio Slavonica)*. P 373.

⁴³¹ Gregorius Palamas. *Epistula 1 ad Acyndinum*. §8.

Варлааму, незаконна.⁴³² В этом он противостоит как западной схоластике, так и Паламе. Такая позиция находит свое основание и в святоотеческом наследии. Например, Климент Александрийский пишет в Строматах: «Никакое знание Его не может быть доказательным, поскольку любое такое знание должно базироваться на первых и уже известных принципах. Но ничто не предшествует Нерожденному»⁴³³. В том же направлении антитомистскую критику развивали после Варлаама и паламитские богословы прп. Каллист Ангеликуд и Нил Кавасила, причем доказано заимствование последним непосредственно у Варлаама⁴³⁴.

Перейдя в католичество, Варлаам не изменил своей позиции по вопросам методологии, оставшись верным своим антисхоластическим принципам. Приведем здесь пространную цитату из его письма Димитрию Фессалоникийскому, кооторое вполне описывает его позицию на время епископства в лоне католической Церкви:

«А относительно силлогизмов и аргументов тех, о которых ты говоришь, так то, что они предлагают, не является необходимым умозаключением, а также они не могут полностью удовлетворить душу, склонную к исследованию, и это неудивительно. Ты хорошо знаешь, что у многих случается так, что хотя они и приходят к верному выводу, но слишком плохо его обосновывают, причем не всегда это обусловлено неопытностью говорящих, но иногда и самой сутью дела, поскольку для него мало существует мало хороших и обоснованных высказываний. А иногда, так как сам говорящий судит верно, то и для слушателей они весьма убедительны. Ведь часто случается так, что то, что для одних убедительно, другим кажется смехотворным. Также не всегда тот, кто был убежден одними аргументами, их же и использует в убеждении других, но использует те, которые, как ему

⁴³² Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I. L. 310–320.

⁴³³ «ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὐτὴ γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προῦπάρχει» (Früchtel, L., Stählin, O., Treu, U.. Clemens Alexandrinus. Vols. 2, 3. Berlin: 2:1960; 3:1970. 5.12.82.3).

⁴³⁴ См.: Поспелов Д.А. Антитомизм в Византийской Империи конца XIV столетия (преодобный Каллист Ангеликуд) // Власть. – 2009. – № 8. – С. 167–169. О Ниле см. раздел 2.2.1. настоящего исследования.

кажется, их убедят. Так что не считай, что латиняне действительно верят в те силлогизмы и аргументы, которые приводят; сами они в силу трех указанных причин, о которых я упомянул, верят в это⁴³⁵, и я сам полагаю так: поскольку истина в этом вопросе превышает разум, и многие отказываются верить в это в силу трех указанных причин, но скорее пытаются доказать обратное человеческими рассуждениями и достойными Бога; те же, желая обратить их в свою веру, что находят возможным для убеждения и то, что считают наиболее подходящим для опровержения их рассуждений, то и говорят; как я уже сказал, это все не потому, что они сами в это верят, но потому, что не верят другие, и для опровержения доказательств вынуждены пользоваться такими рассуждениями, которые могли бы для многих быть убедительными и достоверными.

Причина того, что их доказательства для острого и пытливого взгляда твоей богоподобной души кажутся недостаточными, это и высота обсуждаемого предмета, которая и делает доказательства недостаточными, и что то, что они делают, делают для того, чтобы достичь объединения с неверующими, и теми же самыми доказательствами защищают обратное; и пусть даже не вполне это все их убеждает, но увлекает тем, что они твердо полагаются на свои доказательства, и тем, кто еще нетверд в вере, дается некая поддержка, чтобы те не колебались, слыша схожие доказательства. Впрочем, если бы все придерживались таких воззрений, какие я нахожу в твоём письме, то и не прибегали бы к таким выражениям».⁴³⁶

В начале того же письма он, объясняя свой переход в католичество и соответствующую ему смену взгляда на вопрос об исхождении Святого Духа, пишет: «Я и раньше не знал, от Одного ли Отца исходит Дух Святой, и сейчас не считаю себя знающим. Я полагаю проблемы такого рода... выше всякого

⁴³⁵ То есть: западная святоотеческая традиция, учащая о Filioque; позиция Римского престола по этому вопросу; решение Лионского собора. См. Barlaam. Calabrius. Epistula Latina ad Demetrium. Col. 1301D.

⁴³⁶ Ibid. 1303A–1304A.

человеческого знания, и разума, метода и доказательства. Но я верил раньше, что от единого Отца, и в свою очередь теперь верю, что и от Сына»⁴³⁷. Таким образом, носителем знания о вопросе исхождения Святого Духа является Церковь (в данном случае – Западная), и это знание передается не посредством доказательств, а принимается на веру верными членами этой Церкви. Доказательства могут быть использованы для убеждения и поддержания веры у сомневающихся, но не имеют обязательной силы. Характером обязательности обладает мистический опыт избранных богословов, который Церковь признала как истинный.

3.3.2 Диалектика

Если в отношении использования аподиктического силлогизма в богословии Варлаам занимает сугубо отрицательную позицию, критикуя схоластический подход, то для диалектического силлогизма он предлагает и конструктивное применение.

Под диалектическим рассуждением в богословии Варлаам понимает разговор с собеседником в вопросоответной форме, в котором за основание принимаются высказывания святых отцов и то, в чем собеседники согласны между собой. Так он описывает этот подход в версии «В» своего трактата:

«Как говорит Аристотель в первой книге Топики, диалектический силлогизм — это «то, что выводится из признаваемого»⁴³⁸. А признаваемым он считает «то, что считают все, с кем ведется беседа, или большинство, или мудрецы, или из тех - все, большинство, или самые признанные»⁴³⁹. Если происходит рассмотрение

⁴³⁷ Ibid. 1301C.

⁴³⁸ Aristoteles. Topica I.1 (100a 29–30).

⁴³⁹ Ibid.100b 20–23

общих вопросов, надо предлагать вопрошающему те мнения, какие вообще есть у людей, у всех, или большинства, и.т.д. А если рассматриваемое не принадлежит кругу общих вопросов, но частных, когда нужно выбрать один или другой член противоречия, то есть в области философия более достоверный, а в области богословия – более благочестивый, - следует, чтобы вопрошающий взглянул на мнения именно тех людей, которые придерживаются той позиции, с которой и идет спор, и избрав из них полезные для своего тезиса, их и предложил для устранения затруднения. Ведь было бы, пожалуй, очень смешно, если бы кто-то, рассуждая с христианами об их догматах, надеялся бы при помощи мнений Персов придать убедительности своим словам. Ведь подобает именно то, в чем согласится собеседник, ему и предлагать. Ведь именно так вывод по необходимости принимается как свой и следующий его собственным мнениям. [Аристотель] пишет: «Ведь должна быть в диалектическом вопросе дана собеседнику возможность выбора, какой член противоречия утверждать»⁴⁴⁰. И далее: «диалектическая посылка для выводывающего - вопрос относительно противоречия, а для заключающего - принятие того, что кажется, или того, что правдоподобно»⁴⁴¹. А правдоподобным и кажущимся он называет таковое для отвергающего. И далее: «Для устных же бесед оно полезно по той причине, что, ознакомившись с мнениями большинства людей, мы будем беседовать с ними исходя не из чужих, а из их собственных взглядов, отклоняя то, что нам кажется сказанным ненадлежащим образом»⁴⁴². Так что из этого ясно, что следует, чтобы хороший диалектик и опровергал и умозаключал исходя из ответов собеседника. Ведь таким образом не приемлющий выводы обличается как мыслящий противное самому себе».⁴⁴³

Первое, что следует сказать о предлагаемом им использовании диалектики в богословии, это то, что для него диалектика это не способ познания, а способ

⁴⁴⁰ Minio-Paluello L. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. – Oxford, 1949 (repr. 1966) . – P. 49–72 (16a1–24b9). 20b 27–29.

⁴⁴¹ Aristoteles. *Analytica Priora* I.1 (24b 10–12)).

⁴⁴² Idem. *Topica* I.2 (101a 30–34).

⁴⁴³ Barlaam Calabrius. *Tractatus* B. V.17.

коммуникации богословского знания. Диалектика не дает прироста знания по сравнению с тем, что уже есть в посылах, однако позволяет а) конструктивно беседовать с оппонентами, б) научать единомышленников, в) глубже понять смысл исходных посылок.

Во-вторых, использование диалектики не означает потери достоверности знания. Достоверность диалектического знания — это тонкий момент, в котором учение Аристотеля можно понимать по-разному. С одной стороны, Аристотель говорит о посылах диалектического силлогизма, как о правдоподобных и вероятных из чего можно сделать вывод о вероятности получаемых из него выводов. С другой стороны, по Аристотелю, схема построения диалектического силлогизма совпадает со схемой построения аподиктического силлогизма, что означает, что для истинных посылок он даёт истинные выводы.⁴⁴⁴ Свт. Григорий Палама понимает Органон в первом смысле, и его критика использования Варлаамом диалектики в богословии сводится, по существу, именно к тому, что он опасается подрыва достоверности богословского знания.

«Представлю различие между аподиктическим и диалектическим силлогизмами. Ты же смотри и рассуди беспристрастно, какому виду подлежит высказываемое о божественном. Первый - о необходимом и вечносущем и об истинном и постоянном, а второй - о правдоподобном и вероятном, однажды произошедшем и изменяющимся, о то сущем, то не сущем, то истинном, то нет. Так куда ты поместишь божественное? Разве не ясно и немудрым? Тот, кто защищает истину аподиктикой и по науке, не должен с необходимостью принимать одну из сторон, а тот, кто хочет только убедить и пользуется диалектикой, незаметно принуждается принять ту сторону, с которой согласен его оппонент, даже если она не верна. Поэтому первый имеет свою гипотезу неизменной и постоянной, а второй - удобопеременчив, ибо добровольно меняет мнения»⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Aristoteles. Idem. Analytica Priora 1.1.

⁴⁴⁵ Gregorius Palamas. Epistula 1 ad Acyndinum. §13. Ключевой отрывок: «Ὁ μὲν οὖν περὶ τὸ ἀναγκαῖον καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀληθὲς ὄν καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχον, ὁ δὲ διαλεκτικὸς περὶ τὸ ἔνδοξον καὶ πιθανὸν καὶ πεφυκὸς ἄλλοτε ἄλλως ἔχειν καὶ νῦν μὲν ὄν, νῦν δ' οὐκ ὄν, καὶ ποτὲ μὲν ἀληθές, ποτὲ δὲ μή». См. также и «У греков теология была вероятностным знанием, поэтому всякий

Варлаам, напротив, придерживается второй позиции и считает, что раз истинность посылок диалектического силлогизма, взятых из Священного Писания и Предания, гарантирована, то и вывод остается абсолютно достоверным. Диалектика оказывается более предпочтительной, чем аподиктика, поскольку исходит из мнений, с которыми согласны собеседники, что дает возможность конструктивного ведения спора. «Когда слышишь, что я обещаю латинянам диалектически доказать свой тезис, не считай, что я говорю: “я буду рассуждать от вероятностного и возможного”, но что: “я не буду подражать вам, друзья, в том, что вы, споря с нами, в доказательстве исходите из того, с чем мы не согласны, но напротив, я попытаюсь как можно более точно следовать вашим же мнениям о сущем и Боге и из этого вывести мой тезис”»⁴⁴⁶. Эти мнения и посылки «вероятностны» в том смысле, что принимаются верой. Однако в богословии вера имеет большую ценность, чем в науках, поэтому и диалектический силлогизм в богословии имеет более устойчивый статус, чем в других науках. При этом в познавательном плане аподиктика оказывается более эффективной, поскольку из знания, доступного по природе, дает знание, принимаемое по природе всем человечеством, с необходимостью для разума. Однако для Варлаама диалектика является не познавательным инструментом, а средством ведения диалога. Она работает в связке с такими методологическими установками Варлаама, как «вежливое и благожелательное ведение спора» (подробнее об этой установке см. в третьей главе, пункт 3.1.2).

Варлаам оказывается не вполне последовательным, когда утверждает, что

богословский силлогизм считался диалектическим, как выводящий из правдоподобного правдоподобное, и из вероятного вероятное. Ведь они ничего не знали надежного и неложного о Боге, но «отщетишася в мудрствованиях их». Мы же надеемся богословствовать не из правдоподобных посылок, но совершенно в них несомненны, будучи богонаученными. И как же такое доказательство будет не аподиктическим, а диалектическим?» («Ἐλλησι μὲν οὖν πιθανολογία ἢ θεολογία, διὸ καὶ διαλεκτικὸς ἅπας ὁ δόκων αὐτοῖς θεολογικὸς συλλογισμὸς, ἐξ ἐνδόξων ἐνδόξος, ταῦτόν δὲ εἶπεῖν πιθανὸς ἐκ πιθανῶν. Οὐδὲν γὰρ ἴσασι περὶ θεοῦ βέβαιον οὐδ' ἀσφαλές, «ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν». Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐξ ἐνδόξων ἐπὶ τὸ θεολογεῖν ὀρμώμεθα ἀρχῶν, ἀλλ' ἀμεταπίστως περὶ ταύτας ἔχομεν, θεοδιδάκτους οὕσας. Πῶς οὖν οὐκ ἀποδεικτικόν, ἀλλὰ διαλεκτικὸν τὸν τοιοῦτον συλλογισμὸν ἐροῦμεν;» Gregorius Palamas. Epistula 1 ad Acyndinum. §9.)

⁴⁴⁶ Barlaam Calabrius. Epistulae Graecae I. §100.

латиняне не могут обосновать тезис об исхождении Святого Духа от Отца и от Сына посредством диалектики, а греки свой тезис могут. Он пишет, что поскольку греки твердо уверены в истинности учения об исхождении Духа только от Отца, то они никогда не согласятся с такими посылками, из которых бы следовало противное. Следовательно, никогда не будет найден общий для греков и латинян базис, на котором диалектически можно было бы доказать исхождение Духа и от Сына.⁴⁴⁷ Греческая же позиция может быть доказана при помощи диалектики, хотя латиняне могли бы прибегнуть к тому же аргументу.⁴⁴⁸ Вероятно, здесь мы находим ещё одно подтверждение полной убежденности Варлаама в истинности православного учения. Ведь если выражение «истина во всем согласуется сама с собой» можно применить к позиции греков, но нельзя – к ошибочной позиции латинян, то возможно нахождение общего базиса для рассуждения, ведущего к подтверждению тезиса греков. Проблема здесь только в том, что латиняне, к которым обращен трактат, не считают свою позицию ложной, а позицию греков истинной, поэтому такой аргумент для них не будет убедительным в рамках всё той же методологии Варлаама.

⁴⁴⁷ Idem. Tractatus B. V.19: «Мужи латиняне! Не считайте, что мы сами себе противоречим и веря, что от одного Отца исходит Дух Святой, считаем, что истинны какие-то другие догматы, из которых выводится, что не только от Отца. Это совершенно не так. Но поскольку истина всегда и во всём с собой согласуется, так и мы в этом вопросе сами сами с собой согласны. Ведь нам не кажется истинным ничто из того, что отрицает исхождение от одного Отца. Итак, расходящиеся с нами во мнении не будут иметь, исходя из чего им диалектически умозаключать об этом вопросе. Ведь если следует тем, кто умозаключает диалектически перед нами об некоем вопросе, заключать исходя из наших мнений, а мы не считаем ничего из разрушающего нашу гипотезу истинным, то у них совершенно не найдется того, из чего бы мы согласились умозаключать, но только то, из чего бы мы отказались. А это вовсе не похоже на диалектику. Так что им будет невозможно сделать об этом для нас диалектический силлогизм».

⁴⁴⁸ Ibid. V.31.

3.3.3 Апофатическое и катафатическое богословие

Как уже указывалось выше, ещё протопресвитер Иоанн Мейендорф охарактеризовал начало исихастской полемики как «спор толкователей Псевдо-Дионисия»⁴⁴⁹. Он же выдвинул тезис, что Варлаам находится ближе к тексту Ареопагита и считывает неоплатонические предпосылки последнего, тогда как свт. Григорий Палама предложил «христологическую поправку» к учению богослова V-VI века, будучи несогласным с ним по многим пунктам⁴⁵⁰.

При этом, как ни странно, и Варлаам, и свт. Григорий не употребляют терминов «апофатическое» и «катафатическое богословие», центральных для их общего источника. Термины «ἀπόφασις» и «κατάφασις», так же, как и их производные, употребляются авторами в своем простейшем логическом значении, указывая на отрицательную или положительную формулировку тезиса⁴⁵¹.

Единственное место, которое условно можно указать в качестве исключения, это отрывок из четвёртого письма свт. Григория (к Варлааму), в котором он признает, что доказательство утвердительных тезисов о Боге невозможно, однако утверждает, что отрицательные тезисы всё-таки могут быть доказаны. В качестве примера он предлагает отрицания «Творец не есть тварь» и «Благо не есть источник зла».⁴⁵² То есть отрицательный подход даёт больше возможностей для рационального познания, чем положительный, однако, сформулированный в таком виде, он не имеет ничего общего с апофатическим богословием Ареопагитик. Можно сказать, что в фокусе внимания Варлаама и свт. Григория Паламы, по крайней мере на этапе обмена письмами, находилась чисто логическая сторона

⁴⁴⁹ Meyendorff J. Les Débuts ... P. 120.

⁴⁵⁰ Idem. Un mauvais théologien ... P. 61.

⁴⁵¹ См., напр.,

⁴⁵² Gregorius Palamas. Epistula 4 (ad Barlaam). §14: «Καὶ μὴν εἰ μὲν καταφατικῶς μόνον ἦν ἀποδεικνύειν, εἶχεν ἄν τινα λόγον ἴσως ἐπ' οὐδενὸς τῶν θείων εἶναι ἀπόδειξιν· ἐπεὶ δὲ καὶ ἀποφατικῶς ἀποδεικνύειν ἐνι, τί φης; Οὐκ ἀποδείξομεν τὸν πάντων κτίστην μηδὲν εἶναι τῶν κτιστῶν; Οὐκ ἀποδείξομεν τὸ ἀγαθὸν μηδενὸς αἴτιον κακοῦ;»

проблемы, вопрос о мистическом богопознании был включен в обсуждение позднее.

Разбирая приведенное утверждение свт. Григория, приходится признать, что оно поставлено достаточно слабо. Во-первых, тезис «благо не есть источник зла» относится к области философии, а не богословия. Чтобы применить его к богословию, нужно предварительно доказать тезис «Бог есть благо», который сформулирован как утвердительный и, следовательно, по тому же свт. Григорию, не может быть доказан. Во-вторых, вызывает вопрос, как именно свт. Григорий предлагает доказывать тезис «благо не есть источник зла», поскольку «благо» и «зло» суть базовые категории этики и отношения между ними – предмет постулирования, а не доказательства. В-третьих, силлогизм с общеотрицательным выводом («[никакое] благо не есть источник зла») всегда может быть выражен средствами первой фигуры (по модусу *Cesare*), а значит, аргументы Варлаама против силлогизмов первой фигуры распространяются и на силлогизмы, приведенные Паламой.

Теперь можно сказать не об употреблении терминов, а о содержании понятий. В.Н. Лосский предлагает выделять в Ареопагитиках «два метода в богословии: положительный (катафатический), идущий путем утверждений и приводящий к некоторому знанию о Боге, поскольку Он открывается в творении, и отрицательный (апофатический), идущий путем отрицаний и приводящий к совершенному незнанию по отношению к Тому, Что за пределами сущего».⁴⁵³ Катафатический метод в богословии не отрицается Варлаамом. Он утверждает возможность познания Творца через тварь⁴⁵⁴, однако не считает такое познание научным в аристотелевском смысле слова. То есть продукт этого познания может быть обозначен как именно как «некоторое знание», без претензии на полное «схватывание» своего предмета. Свт. Григорий, напротив, по крайней мере в начале их с Варлаамом переписки, отстаивал за катафатическим богословием

⁴⁵³ Лосский В.Н. Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита // Богословские труды. – 1985. – №26. С. 166.

⁴⁵⁴ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I. §107.

научный статус. Апофатический метод в богословии не являлся предметом рассмотрения для Варлаама, поскольку в рамках своего основного сочинения он, как уже указывалось, решал задачу разоблачения схоластического подхода в богословии.

3.4 Мистическое богословие

Помимо доказательного богословия, которое делится на строгое и познавательное (аподиктика, по Варлааму, невозможная) и увещательное (диалектика), существует ещё и богословие мистическое. Вопреки тому, как понимал его свт. Григорий Палама⁴⁵⁵, Варлаам признавал этот способ богословствования и ставил его выше первого. Однако из сохранившихся работ Варлаама реконструировать его позицию по этому вопросу крайне затруднительно. Как мы указывали в начале этой главы, целью основного дошедшего до нас сочинения было опровержение мнения латинских послов о возможности строгого научного доказательства в богословии. Он объясняет это, заподозрившему его в рационализме свт. Григорию: «Что же касается восхождения от твари к Творцу, мое слово этого совершенно не касается. Ведь оно не о таком созерцании, а о силлогизмах, которые мы составляем против внешнего разума (слова?), в речах к другим, и при помощи которых мы пишем сочинения. Именно в этом состояла цель моего сочинения, ради которого было необходимо составлять слова. И совершенно не вижу полезной цели спорить и ругаться с тобой, будучи друг с другом одной и той же веры»⁴⁵⁶.

Тем не менее даже из некоторых беглых замечаний Варлаама о природе

⁴⁵⁵ См., напр., Gregorius Palamas. Triada II 1.10, 17,18.

⁴⁵⁶ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I. §107.

созерцания уже в первой версии Трактата против латинян можно сделать определенные выводы. К концу переписки между свт. Григорием и Варлаамом акцент все более переходил именно на эту составляющую богословия. По всей видимости, основной спор о мистике состоялся между ними в утраченном сочинении (или их группе) «Против мессалиан», со стороны Варлаама, и в сохранившихся «Триадах в защиту священнобезмолвствующих» со стороны свт. Григория. Поскольку свт. Григорий имел тенденцию к огрублению позиции Варлаама в передаче его идей в своих сочинениях, анализ этого последнего этапа спора представляется крайне затруднительным. Тем не менее мы предпримем попытку реконструкции позиции Варлаама на основании текстов обоих периодов, отдавая предпочтение текстам самого автора.

Для Варлаама очевидно, что любое занятие богословием предполагает дисциплину самоочищения и следования заповедям. В этом он следует Григорию Богослову, как уже отмечалось выше. Он пишет: «Ведь не всякому, о возлюбленные, позволительно философствовать о Боге, и не во всякое время. И Дух не продается дешево. И скорее не тем, кто ходит низкими путями, но тем, кто очищен душой и телом через следование заповедям. Ибо не хорошо прикасаться нечистому к чистому. Так же и солнечные лучи не воспринимаются слабыми очами. Но надлежит нам очиститься от всякой скверны и освободить наш ум от низких образов. До тех пор, пока мы совершенно не очистили наши уши и мысли, нам опасно заниматься богословием».⁴⁵⁷

Истинное знание о Боге подается через просвещение, осияние мистика божественным светом. Это непосредственное восприятие Божества, которое, в частности, на начальных ступенях включает в себя натуральное богословие:

«Я не сомневаюсь, что вы посредством бывающего в вас, очищенных умом, умного светоявления «гораздо лучше всякого доказательства познаете, что есть Бог, и что Он как Свет, а скорее же есть источник света умного и

⁴⁵⁷ Idem. *Contra Latinos (Translatio Slavonica)*. P. 435. Idem. *Tractatus A. IX.2*. Cp. *Gregorius Nazianzenus. Or 27.3*.

невещественного»⁴⁵⁸. И я совершенно не запрещаю, чтобы мы, в большинстве своем не восшедшие до такого созерцания, могли созерцать из промышленности обо всем - Общего Промыслителя, из благодетельствуемых - Самоблагость, из оживотворяемых - Саможизнь, и, проще говоря, из всего - Сущего и изъятого из всего.

Но и ты, поскольку хочешь быть созерцателем, пожалуй, не будешь отрицать, ... что одно высказывается о Боге непосредственно, а другое - опосредованно. Или, что как мы многие, малоспособные другим способом исследовать о Боге, принуждаемся складывать утверждения о божественном при помощи подлежащих и сказуемых, называя Бога Саможизнью, и Самомудростью, и другими терминами, высказываемыми о Нем, также и вы, получающие на деле умные божественные явления, - поскольку вы, полностью оставив чувственные ощущения и слова, мистически сопребываете с божественным - созерцаете по отдельности сказываемое об этой Самопростоте или непосредственно или опосредованно».⁴⁵⁹

Природа света, просвещающего мистика, о котором Варлаам говорит уже в самом начале своего творчества, к концу его переписки со свт. Григорием становится предметом спора. Приведем здесь по сути единственный⁴⁶⁰, хотя и пространный отрывок из третьего письма к свт. Григорию, в котором он противопоставляет концепцию света свою и адресата:

«А вот, что мне пришло в голову, когда я размышлял о так называемом

⁴⁵⁸ цитата из письма свт. Гигория Gregorius Palamas. Epistula 1 ad Barlaam, 12.

⁴⁵⁹ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I 277–298: «οὐτε ἀμφισβητῶ μὴ διὰ τῆς ἐγγινομένης ἐν ὑμῖν τοῖς κεκαθαρμένοις τὴν διάνοιαν νοερᾶς φωτοφανείας κρεῖττον ὑμᾶς ἢ κατὰ ἀπόδειξιν εἰδέναι ὅτι τέ ἐστι θεὸς καὶ οἷον φῶς ἐστι, μᾶλλον δ' ὅπως πηγὴ ἐστι φωτὸς νοεροῦ καὶ αὐλοῦ. οὐτ' αὖθις ἀπαγορεύω ἡμῖν τοῖς πολλοῖς τοῖς μὴ πρὸς τοῦτο θεωρίας ἀναβεβηκόσι μὴ ἐκ τῆς περὶ πάντα προμηθείας τὸν κοινὸν προμηθεῖα συνορᾶν, ἐκ τῶν ἀγαθνομένων τὴν αὐτοαγαθότητα, ἐκ τῶν ζωοποιουμένων τὴν αὐτοζωὴν, καὶ ἀπλῶς ἐκ πάντων τὸν τὰ πάντα ὄντα καὶ ἐκ πάντων ἐξηρημένον. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ σύ, ἕως ἂν ἐθέλης θεωρητικὸς εἶναι, εἴποις ἂν ... ἢ τὰ μὲν αὐτῶν κατηγορεῖσθαι τοῦ θεοῦ ἀμέσως, τὰ δ' ἐμμέσως· ἢ ὅτι, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἡμεῖς οἱ πολλοὶ ἀδυνατοῦντες ἄλλως ἐνδείξασθαι περὶ θεοῦ, ἀναγκαζόμεθα τρόπον κατηγορουμένου καὶ ὑποκειμένου ἐκφέρειν τὰς θείας ἀποφάνσεις, αὐτοζωὴν τὸν θεὸν λέγοντες καὶ αὐτοσοφίαν καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων αὐτοῦ κατηγοροῦντες, οὕτω καὶ ὑμεῖς, οἱ ἔργω τὰς θείας ἐμφάσεις νοερῶς δεχόμενοι—ἐπειδὴν τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς λέξεις καθάπαξ ἀφέντες μυστικῶς τῷ θείῳ συγγένησθε—νοεῖτε ὡς ἕτερον καθ' ἑτέρου τῆς αὐτοαπλότητος ἐκείνης κατηγορούμενον ἢ ἀμέσως ὅλως ἢ ἐμμέσως».

⁴⁶⁰ Мимоходом похожие мысли высказываются Варлаамом и в четвертом письме: Idem. Epistula Graeca IV.9.

бывающем в душах свете. Если существует такой свет, который, входя в душу, умерщвляет её страстное начало, которому и свойственно радоваться и печалиться, гневаться и желать, страшиться и дерзать, и прочее подобное, и подчиняет это страстное начало разуму, и, напротив, животворит, восстанавливает и укрепляет ту часть души, которая различает истинное и ложное, кажущееся и сущее, очищая её от обманчивых и ложных суждений и мнений, которые напечатались в ней из-за того, что она наклонилась к низшему и беседует со внешним посредством чувств - совершенно отдаляющее его от заблуждения и непонимания относительно доброго и достойного, и подобающего и, проще говоря, всего, что может быть сделано; [свет,] который в отношении созерцания сущих делает для души возможным неложное познание сущего через способность воображения и способность, абстрагируясь от конкретного бытия, восходить к единому Промыслу происходящему от Единого, распространяющемся до самых крайних вещей, а также видеть их собиранье и возвращение к этому Единому; а в поступках - всегда точно различать и выбирать наилучшее из возможного; а в чтении писаний - правильно понимать каждое, то есть будучи при помощи света наполненной мудрости, знания, благой воли и сознания, а также способной непреклонно обращаться всегда на лучшее. Итак, такой свет, дающий такие дары душе, я считаю божественным, а ещё точнее - Богом, а душу, ставшую такой через него - блаженной и счастливой.

А отношение, в котором такой свет находится к душе, совершенно всё равно как называть - сочетанием, сложением, составлением, смешением или как кому нравится - лишь бы она, душа была из-за него такой [как я описал].

А что касается света, бывающего в душах, если он не имеет того, что я перечислил, и, в частности, способности различать истину и ложь, а наполняет душу неким весельем и радостью, будь то изреченной или неизреченной, то я с ним не стремлюсь ни сочетаться, ни смешаться, до тех пор, пока меня не убедят в том, что и такой свет несёт пользу для души.

Если кто тропологически назовёт воссиянием дар от Бога мудрости, знания, воли и сознания и прочего достойным, то я только его и добиваюсь и его

заполучить желаю. Но к воссияниям другим и в другом смысле, дающим душе что-то отличное от того, что я сказал, я не имею такой всепоглощающей склонности. Потому что я считаю, что не может быть полезным душе, если она наполнена безумия, забвения, заблуждения, незнания и невообразимых мнений, сожительство с таким светом, если он не очищает её от перечисленных страстей и не вкладывает в неё знание исхождения единого во многое».⁴⁶¹

В приведенном отрывке Варлаам ясно заявляет свои стоические симпатии во взглядах на вопросы нравственности и пренебрежение эмоциональной составляющей человеческой личности. Здесь уже вполне видно направление, которое увело Варлаама от православного понимания духовности. Подробнее об этом будет сказано в пятой главе.

Мистическое богословие, хотя и стоит на более высокой ступеньке, чем богословие доказательное, не застраховано от ошибок. Многие еретики имели мистический опыт, однако ошиблись в его толковании.⁴⁶²

Более полное раскрытие своего учения о мистическом богословии Варлаам, по всей видимости, предложил в недошедшем до нас сочинении «О познании»⁴⁶³. Свт. Григорий полемизирует с этим произведением в главах 44-78 третьей части второй Триады, приводя из него многочисленные цитаты. Мы предложим здесь реконструкцию позиции Варлаама на основании текста свт. Григория, однако в этом, как и в других случаях, нам приходится констатировать крайнюю ненадежность источника. Подтвердим это. В этой части Тριάд есть три места, где свт. Григорий претендует на точную передачу идеи или даже дословное цитирование Варлаама, и при этом оригинальный текст сохранился в рамках первого письма Варлаама к Григорию. Во всех трёх случаях смысл отрывков изменен свт. Григорием на диаметрально противоположный. И если в первом и втором случаях можно предположить, что Варлаам скорректировал свою позицию на момент написания «О познании», то в третьем случае такая гипотеза уже не

⁴⁶¹ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca III. L. 523–568. Синтаксис отрывка достаточно сложен. Здесь мы претендуем не на точный перевод, а на передачу смысла.

⁴⁶² Idem. Epistula Graeca I. L. 619–631.

⁴⁶³ Согласно реконструкции А. Фиригоса. См. Fyrigos A. Dalla polemica palamitica ... P. 142–147.

выдерживает критики, потому что смыслу, вкладываемому в отрывок свт. Григорием, противоречит не только параллельное место из первого письма Варлаама, но и весь смысл его работ.

Первое место читается следующим образом: «...усердствуя в доказательстве того, что видение намного хуже разумения, он говорит...»⁴⁶⁴. Но позиция Варлаама иная: «ведь совершенно одно и то же "знать Бога" и "быть боговидцем" или "взойти до боговидения"»⁴⁶⁵, что, как мы уже говорили означает, что вне-рациональное, мистическое созерцание Бога стоит на самой высокой ступени приближения к Нему, поскольку рационально «знать Бога» невозможно.

Второй отрывок выглядит так: «он сам вначале ясно сказал, что это знание не может прийти через соблюдение заповедей»⁴⁶⁶. Однако Варлаам неоднократно заявлял о соблюдении заповедей как о необходимом условии для занятий богословием.⁴⁶⁷

И, наконец, третий отрывок цитирует Варлаама дословно: «Неверным же у этого друга ты называешь следующее суждение: “Очистившиеся сердцем через святое совершающееся в них светоявление знают, что Бог существует и что Он есть как бы свет, вернее же источник умного и невещественного света; а не поднявшиеся до такого созерцания узревают Бога как всеобщего Промыслителя через Его всеобъемлющее провидение, как Источник блага – через благодетельствуемое Им и как Всесодержащего и как Преводруженного над всем – вообще через все вещи”. Вот то, что философ объявляет неверным»⁴⁶⁸. Но заковыченный текст, который Варлаам якобы оспаривает, дословно совпадает с тем мнением, которое Варлаам приводит как «несомненное» в первом письме.⁴⁶⁹

Здесь приходится либо признать, что Варлаам диаметрально изменил своё мнение на момент написания «О природе», либо что свт. Григорий сознательно или

⁴⁶⁴ Gregorius Palamas. Triadi. II.3.58.

⁴⁶⁵ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca III. L. 324 «ἀλλὰ μὴν τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ θεόπτην εἶναι ἢ θεοπτία προσβῆναι, οὐδὲν διαφέρει».

⁴⁶⁶ Gregorius Palamas. Triadi. II.3.75. см. также 76.

⁴⁶⁷ См. выше, сноска 369.

⁴⁶⁸ Gregorius Palamas. Triadi. II.2.3.78.

⁴⁶⁹ См. выше, сноска 460.

бессознательно искажил его мысль. Но первая альтернатива крайне маловероятна, поскольку Варлаам во всех своих сохранившихся работах демонстрирует очень цельную позицию, которую сохранил, даже приняв католичество (то есть уже после написания «О природе»). Возможно, дело в том, что синтаксис отрывка из первого письма Варлаама достаточно нагружен, и при быстром чтении можно неверно истолковать количество отрицаний в нём. Однако вне зависимости от того, сознательно или бессознательно свт. Григорий даёт такое прочтение текста, вся эта ситуация с тремя ненадёжными прочтениями из трёх, для которых есть возможность проверки, ставит под сомнение трактовку свт. Григорием позиции Варлаама. Тем не менее, мы приведем здесь эту трактовку, поскольку именно в такой трактовке Варлаам вошёл в дальнейшую историю богословской мысли.

Согласно свт. Григорию, Варлаам считал возможным богопознание только как высшую степень постижения тварного бытия: «совершеннейшим боговидением философ считает познание из творений»⁴⁷⁰. Вершина этого познания – отрицательное богословие («он говорит, что выше отрицательного богословия нет ничего»⁴⁷¹), которое необходимо требует познания тварного для того, чтобы было что отрицать⁴⁷². Это познание исключительно рационально: «Разве ты не доказываешь пространно, что лишь знание, притом знание словесное, есть свет, и разве не полагаешь через него с перевесом победить в противоборстве?»⁴⁷³. Любое вне-рациональное познание, мистика, есть лишь познание по аналогии, через символы, и существенно уступает познанию разумному⁴⁷⁴. Всякий внерациональный свет не ведет к познанию: «поскольку ясно, – говорит он, – что

⁴⁷⁰ Ibid. II.3.67.

⁴⁷¹ Ibid. II.3.49.

⁴⁷² См. также Ibid. II.3.64: передача слов Варлаама: «В самом деле, поскольку Бог познается лишь через сущее, мы познаем Его, конечно, не через то, чего не знаем, а лишь через то, что знаем; отсюда – чем более человек знает, чем более значительные вещи он знает, и чем точнее он их знает, тем больше по сравнению с другими он способен познавать Бога; и даже отрицательный способ богопознания, который кажется прежде всего познанием недостойности сущего перед лицом Бога, невозможен без познания совокупности сущего: мы можем познать как не являющееся Богом лишь то, что сначала уже знаем как существующее».

⁴⁷³ Ibid. II.3.71.

⁴⁷⁴ Ibid. II.3.55, 64.

даже величайшие созерцатели познают Бога лишь через сущее, то познание Бога через умное светоявление, которому здесь учат, не будучи познанием Бога через сущее, никак не может быть истинным»⁴⁷⁵.

На основании анализа сохранившихся работ Варлаама, представленного выше, сложно предположить, чтобы его позиция самостоятельно развилась до состояния, представленного свт. Григорием. Во-первых, мистическое созерцание Варлаам понимал не в рациональном смысле. Во-вторых, познание через восхождение от сущего он ставил ниже других способов познания (вера и личное откровение). В-третьих, мистическое познание для него было действительным и более реальным, чем познание рациональное (по сути, вообще невозможное). Однако некоторую, не до конца реализованную тенденцию к пониманию «света» в рациональном смысле действительно можно наметить в приведенном выше пространном отрывке о природе этого «света».

3.5 Сравнение позиций

3.5.1 Свт. Григорий Палама

По вопросу возможности доказательства в богословии между свт. Григорием и Варлаамом завязался острый и продолжительный спор. Нам представляется, что этому послужили две основные причины. Во-первых, свт. Григорий первоначально получил неверное представление об идеях Варлаама из пересказов и только частичного прочтения его сочинений. В процессе переписки свт. Григорий

⁴⁷⁵ Ibid. II.3.78.

приходил к большему их пониманию и адаптировал свою позицию к новым данным. Но даже к концу переписки свт. Григорию так и не удалось избавиться от первоначального впечатления, на которое к тому же наложился общий негативный фон нарастающей взаимной обиды между собеседниками. Было сказано слишком много резких слов, чтобы было возможным примирение. Во-вторых, свт. Григорий формировал свою собственную идею, своё собственное богословие, и, кристаллизуя его, переходил на спор с самим собой, на опровержение возможных контраргументов против собственной позиции, игнорируя реального собеседника.

В этом разделе мы покажем, как под влиянием переписки формировалась позиция свт. Григория Паламы, и сравним её на разных этапах с позицией Варлаама. По ходу этого рассмотрения мы приведем свои аргументы в пользу того, что свт. Григорий неверно понял первоначальную идею Варлаама. Этот тезис, достаточно признанный в историографии и защищаемый такими известными исследователями и издателями работ Варлаама, как Антонис Фиригос, Роберт Синкевич и Джузеппе Скиро⁴⁷⁶, в последнее время подвергся критике со стороны организатора «Международного Семинара по изучению наследия свт. Григория Паламы» Константиноса Афанасопулоса⁴⁷⁷. Исследователь утверждает, что Палама корректно понял идеи Варлаама на основании одного аргумента. А именно, что идеи Варлаама были ему переданы устно общими друзьями оппонентов. Нет сомнения, что гипотетически такая передача могла произойти без потери смысла, но наличный материал переписки между Варлаамом и Паламой показывает, что в действительности этого не произошло.

Три направления критики свт. Григорием Паламой Варлаама представляются нам несостоятельными. Первое из них – неправославие Калабрийца в вопросе об исхождении Святого Духа и, точнее, неверное понимания им выражения «Начало

⁴⁷⁶ Fyrigos A. *Opere* ... P. 219; Sinkewicz R.E. *The doctrine of the knowledge of God* ... P. 196–202; Schiró G. *Ο Βαρλαάμ και η φιλοσοφία* ... P. 16.

⁴⁷⁷ Athanasopoulos C. *Demonstration (Απόδειξις) and its problems for St Gregory Palamas: Some neglected Aristotelian aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology // The Ways of Byzantine Philosophy / Ed. by Mikonja Knezevic. – Sebastian Press, USA, 2015. P. 361–374.*

от Начала».⁴⁷⁸ Этот аспект их полемики будет подробно рассмотрен в четвёртой главе (раздел 4.2.1.1.). Выводом из этого рассмотрения оказывается то, что до своего обращения в католичество Варлаам безусловно занимал православную позицию, не исключая и вопроса о толковании выражения «Начало от Начала». Второе – мнимое преклонение Варлаама перед внешней философией и его предпочтение мнений философов перед мнениями отцов. Варлаам многократно заявляет, что, а) мнения отцов в вопросах богословия имеют приоритет перед мнениями философов; б) философы могут быть названными достойными восхищения только в том отношении, в котором они приблизились к истинам, открытым христианам;⁴⁷⁹ в) богословие выше философии.⁴⁸⁰ Наконец, свт. Григорий обвиняет Варлаама в том, что он посредством диалектики вводит вероятностный и переменчивый элемент в богословие.⁴⁸¹ В системе Варлаама же, как мы показали выше, диалектика вовсе не является источником ошибок для богословия, и служит лишь орудием убеждения. Эти три основные точки непонимания между оппонентами дополняются и отдельными случаями необъяснимого превратного толкования свт. Григорием мысли Варлаама. Один из примеров приведен выше, в разделе 3.4. В свете изложенного становится ясно положение последнего письма Варлаама в рамках переписки. Оно озаглавлено «против софизмов» и представляет собой последовательный разбор обвинений со стороны свт. Григория. Это письмо снижает общий уровень дискуссии до обсуждения конкретных словесных форм и дает мало нового материала, однако было необходимо Варлааму для отделения собственной позиции от того, как её понял свт. Григорий, без чего всякое продолжение спора теряло смысл. В последовавшем на это ответе свт. Григория совершенно не были учтены замечания Варлаама⁴⁸², и последний отказался от продолжения дискуссии. Коммуникация

⁴⁷⁸ См. напр. Gregorius Palamas. Epistula 1 (ad Acindynum). §2. Григорий развивает нападение и в Gregorius Palamas. Epistula ad Barlaam 3.18.

⁴⁷⁹ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca III. §26–30.

⁴⁸⁰ Самый показательный отрывок Barlaam Calabrius. Epistula Graeca II. L. 245–321.

⁴⁸¹ Gregorius Palamas. Epistula 1 (ad Acindynum). §9.

⁴⁸² Например, в Gregorius Palamas. Epistula 4 (ad Barlaam). §6, Палама продолжает обвинять Варлаама в том, что тот ставит созерцание философов выше созерцания святых. Этот топос, как мы уже указывали, повторяется и далее, на протяжении всех Тριάд.

провалилась.

Тем не менее, к этим трем направлениям не сводится полностью вся критика свт. Григория методологической позиции Варлаама. В других аспектах она оказывается действительно конструктивной. Необходимо рассмотреть как собственно критическую её часть, в которой свт. Григорий проблематизирует выводы Варлаама, так и предложенное им положительное учение.

В первом письме к Акиндину (и своей первой реакции на тезис Варлаама) свт. Григорий занимается апологией термина «доказательство» в применении к теологическому рассуждению.⁴⁸³ Он утверждает, что среди вопросов о божественном «одно узнается, другое - испытывается, третье - и доказывается, а прочее - совершенно непостигаемо и не подлежит исследованию, как, например, образ рождения и исхождения, и прочее, о чём узнаем верой»⁴⁸⁴. Какие именно вопросы свт. Григорий относит к подлежащим доказательству, остается неясным. Ниже по тексту он говорит о том, что божественное светоявление праведникам является доказательством существования Божия и некоторых Его свойств, то есть вопросов, традиционно относящихся к естественному богословию.⁴⁸⁵ Тут можно видеть первое проявление эмпиризма свт. Григория в богословии, которое будет развито в его последующих письмах. Критику позиции Варлаама Паламой в этом письме можно свести к следующим аргументам. Во-первых, слово «ἀπόδειξις» многократно встречается у святых отцов.⁴⁸⁶ Во-вторых, истинное доказательство – всегда доказательство о единичном, а не о многом, что делает возможным доказательство о Боге.⁴⁸⁷ В-третьих, доказательство о тварных объектах ведется от

⁴⁸³ Gregorius Palamas. Epistula 1 (ad Acindynum). §13: «σοῦ δ' ἔνεκα συνηγορήσαμεν τῇ ἀποδείξει, οἷον ἀπολογία ὑπὲρ ταύτης ποιησάμενοι».

⁴⁸⁴ Ibid. §8: «τὰ μὲν ἄρα τοῦ θεοῦ γινώσκεται, τὰ δὲ ζητεῖται, ἔστι δ' ἃ καὶ ἀποδείκνυται, ἕτερα δὲ εἰσιν ἀπερινόητα πάντα καὶ ἀνεξερεύνητα· τρόπος γεννήσεως, ἐκπορεύσεως, τελείας ἅμα καὶ ἀνεκφοιτήτου προελεύσεως, ἀδιαρέτου τε ἅμα καὶ τελείας διατρέσεως, καὶ τ' ἄλλ' ὧν διὰ πίστεως ἐπιστημόνως ἔχομεν».

⁴⁸⁵ Ibid. §12: «Ἴσασιν οἱ κεκαθαρμένοι τὴν καρδίαν διὰ τεκμηρίου τῆς ἐγγινομένης ἐν ἑαυτοῖς νοερᾶς φωτοφανείας ὅτι ἔστι θεὸς καὶ οἷον φῶς ἐστὶ, μᾶλλον δὲ πηγὴ φωτὸς νοεροῦ τε καὶ αὐλοῦ... Τί δέ, οὐ διὰ τούτων οἷα τεκμηρίων ἀψευδῆς γίνεται ἀπόδειξις ὅτι ἔστι τις προαγωγὸς καὶ προμηθεὺς προάναρχος ἀπάντων, παντοδύναμος, παντεπίσκοπος, πανάγαθος, παναίτιος, ὑπερφυῆς;».

⁴⁸⁶ Ibid. §8.

⁴⁸⁷ Ibid. §9.

того, что последует за их существованием как в хронологическом, так и в причинно-следственном отношении (например, из сияния солнца делают выводы о самом солнце), поэтому и о Боге можно делать заключения исходя из Его проявлений.⁴⁸⁸ В-четвертых, аподиктика строится о необходимом, вечносущем и истинном, а диалектика – о вероятном, переменчивом и правдоподобном.⁴⁸⁹ Диалектика могла быть методом теологии у греков, которые ничего не могли сказать надежного о Боге, но христиане уже могут пользоваться аподиктикой, как более подобающей Божеству формой доказательства.⁴⁹⁰ Все эти четыре аргумента были разобраны в применении к позиции Варлаама выше, и показано, что в первом и четвертом свт. Григорий использует терминологию, отличную от терминологии Варлаама; второй аргумент нарушает законы аристотелевской логики; только третий аргумент действительно направлен против тезиса Варлаама, однако у него есть на него ответ. Приходится признать, что критика свт. Григорием Варлаама в первом письме к Акиндину проведена крайне неубедительно.

На этом этапе свт. Григорий методологически близок к позиции Фомы, которую критикует Варлаам. М. Плестед замечает: «Подход Паламы к богословской аргументации менее структурный, прозрачный и неумолимо строгий, чем подход Аквината, более *ad hoc* и часто *ad hominem*, но между ними нет методологической пропасти. Относительно использования разума и опоры на патристический авторитет их почти ничего не разделяет. Хотя тон, подход и выводы у них, безусловно, сильно различаются, фундаментальные богословские предпосылки - нет»⁴⁹¹.

В последующих текстах свт. Григорий меняет направление критики. В первом и втором письме к Варлааму он развивает две линии: общая критика Аристотелевской логики и существование вне-аристотелевского доказательного метода в богословии.

⁴⁸⁸ Ibid. §9.

⁴⁸⁹ Ibid. §13.

⁴⁹⁰ Ibid. §9.

⁴⁹¹ Plested M. *Orthodox Readings of Aquinas*. – Oxford, 2012. P. 57.

Логика, как утверждает свт. Григорий, плохо работает в отношении не только с нетварных, но даже и тварных объектов. Посылки силлогизмов – следствия неполной индукции, а значит, могут содержать в себе ошибки.⁴⁹² Также эти посылки уязвимы против скептической критики, а значит, не самоочевидны по природе.⁴⁹³ В области божественного появляются дополнительные ограничения. Для Бога не выполняется основной логический закон – закон исключенного третьего: для Него оказываются одновременно истинными (или ложными) утверждения и отрицания («Бог есть Жизнь» и «Бог не есть Жизнь» и подобные).⁴⁹⁴ Отсутствие общего понятия для Бога делает невозможным применение не только аподиктических, но и диалектических силлогизмов.⁴⁹⁵ Божественное выше всякого ума и силлогистического метода⁴⁹⁶ настолько, насколько солнце ярче светлячка, поэтому доказательство того, что Бог выше доказательства ничего не прибавляет к славе Божества и бесполезно⁴⁹⁷.

Двигаясь в этом направлении, свт. Григорий поддерживает тезис Варлаама. Действительно, про проблемы индукции и возможную критику со стороны скептицизма, равно как и про закон исключенного третьего Варлаам уже писал в более ранних сочинениях (ссылки приводились выше). А вопрос о применимости аристотелевской логики в богословии он разбирает не из-за особого почтения к этой науке, но из-за того, что этот метод применили его оппоненты-латиняне. Новым аргументом Паламы здесь является то, что диалектика подпадает под весь круг проблем, связанных с аристотелевской логикой в целом. Однако и здесь нельзя сказать, что свт. Григорий пошатнул тезис Варлаама. Калабриец, как мы видели выше, под диалектикой понимает скорее «диалог с собеседником в вопросоответной форме, построенный на общих основаниях», чем «связное силлогистическое рассуждение, выстроенное по субъект-предикатной модели»,

⁴⁹² Gregorius Palamas. Epistula 4 (ad Barlaam). §59–62.

⁴⁹³ Ibid. §55.

⁴⁹⁴ Ibid. §34.

⁴⁹⁵ Gregorius Palamas. Epistula 3 (ad Barlaam). §27.

⁴⁹⁶ Ibid. §33.

⁴⁹⁷ Ibid. §58.

хотя выражает он это, надо признать, не вполне ясно. Аргумент свт. Григория направлен против второго понимания диалектики, а первое он сам признает законным.⁴⁹⁸ Отмечая этот достигнутый консенсус, Варлаам пишет:

«Если ты, подобно мне, полагаешь божественное выше всякого доказательства, как моего, так и переданного от отцов, и не считаешь сомнительным делом рассуждать о нём диалектически, а я, подобно тебе, понимаю это «выше доказательства» не в смысле Аристотеля, и не придаю этому [превосходству] большого значения, и не запрещаю умозаключать подобающим образом о божественном, или называть такие силлогизмы аподиктическими ради святости предмета, разве не дело рук врага всего нас, согласных, выставить несогласными?»

Знай, брат, по полученному мной сочинению я вижу, что мы мыслим одно и то же, и все различие – надуманное, и я не понимаю, что за исследование ты устроил. Ведь если кто внимательно рассмотрит эти два мнения об одном и том же, то обнаружит, что они одинаковы»⁴⁹⁹

Вторая линия последних двух писем свт. Григория к Варлааму – существование в богословии доказательства не по аристотелевскому типу. Существование такого доказательства Палама со всей ясностью заявляет как в первом письме, так и в заголовке второго: «к тому же Варлааму, который пишет, что не существует доказательства ни одного высказывания о божественном, опровержение о том, что для некоторых высказываний есть доказательство, причем в собственном смысле, а аристотелевское доказательство неконсистентно и

⁴⁹⁸ Ibid. §18: «τὸ δὲ ἀπὸ τῶν ἐκεῖνοις συγχωρουμένων δεῖν ἡμᾶς πρὸς αὐτοὺς διαλέγεσθαι, σύμφημι καὶ αὐτός».

⁴⁹⁹ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca III. L. §96–97. «εἰ γὰρ σὺ μὲν ὁμοίως ἐμοὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀπόδειξιν καὶ τὴν ἐμὴν καὶ τὴν πατροπαράδοτον τίθης νῦν τὰ θεῖα, καὶ οὐκ ἀποδοκιμάζεις τὸ διαλεκτικῶς περὶ αὐτῶν διαλέγεσθαι, ἐγὼ δ' αὖθις ὁμοίως σοὶ οὔτε κατ' ἀριστοτέλη δοξάζω τὸ ὑπὲρ ἀπόδειξιν τοῦτο, οὔτε μέγα τοῦτο οἰόμενος, οὔτε μὴν περὶ τῶν θεῶν συλλογίζεσθαι ὡς προσῆκε κωλύων, οὔτ' ἀπαγορεύων μὴ ἀποδεικτικούς τοὺς τοιοῦτους συλλογισμοὺς διὰ τὸ σεμνὸν ὀνομάζεσθαι, οὐκ ἤδη τοῦ τῆς φύσεως ἐχθροῦ ἔργον τοὺς οὕτω τῷ ὄντι ὁμοφωνοῦντας ὡς διαφορομένους διατιθέναι; ἴσθι, ἀδελφέ, ὡς ταῦτά ἐμοὶ φρονῶν ὅσα γε ἀπὸ τοῦ παρόντος λόγου συνιδεῖν ἔχω, φαντασίαν μόνον διαφορομένου, οὐκ οἶδ' ὅτι βουλόμενος ἐπιτετήδευκας. ἐπεὶ εἴ τις ἱκανῶς κατανοήσοι τὰς ἀμφοτέρων περὶ τῶν αὐτῶν διανοίας, εὐρήσει τὰς αὐτὰς οὔσας».

бесполезно»⁵⁰⁰. Однако по текстам этих писем остается не вполне понятным, что именно свт. Григорий противопоставляет аристотелевскому доказательству. С одной стороны, он много говорит о превосходстве опыта над теоретическим знанием⁵⁰¹ и переформулирует знаменитый тезис свт. Григория Богослова о богословии как «не безопасно беседовать о Боге тем, кто не умеет беседовать с Богом»⁵⁰². В первом письме он много внимания уделяет вопросу о том, как божественный свет соединяется с душой мистика и приходит к выводу, что это соединение следует обозначать термином «смешение» («ἀνάκρσις»)⁵⁰³. Опытное знание Бога дано всем людям (что, помимо очевидного смысла означает ещё выпад против утверждения Варлаама о невозможности научного богословия вследствие отсутствия знания о Боге у многих людей)⁵⁰⁴. Сюда же можно добавить и место из первого письма к Акиндину, где Палама говорит о светоявлении праведнику как о доказательстве бытия и свойств Божьих. Складывается впечатление, что «не-аристотелевское доказательство» это опыт христианина, а не теоретическое умозаключение. Однако, с другой стороны, свт. Григорий много пишет и о возможности доказательства, которое сложно понимать как внерациональное. В частности, он говорит, что можно доказывать все апофатические свойства Бога («Бог не является тварью» и подобные)⁵⁰⁵, хотя в том же предложении соглашается с Варлаамом в том, что катафатические свойства Божества доказывать нельзя⁵⁰⁶. В 16 и 38 параграфах второго письма свт. Григорий осуждает Варлаама за использование диалектики, но и сам же утверждает возможность её применения в случае, если обе посылки берутся из Писания или Предания (что в точности

⁵⁰⁰ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΑΥΤΟΝ ΒΑΡΛΑΑΜ ΓΡΑΦΟΝΤΑ ΟΤΙ ΟΥΚ ΕΣΤΙΝ ΑΠΟΔΕΙΞΙΣ ΕΠ' ΟΥΔΕΝΟΣ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΕΛΕΓΧΟΣ ΟΤΙ ΕΣΤΙΝ ΕΦ' ΩΝ ΚΑΙ ΟΤΙ ΚΥΡΙΩΣ ΑΠΟΔΕΙΞΙΣ ΑΥΤΗ Η ΔΕ ΚΑΤ' ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΝ ΑΠΟΔΕΙΞΙΣ ΑΣΥΣΤΑΤΟΝ ΚΑΙ ΤΟ ΥΠΕΡ ΑΥΤΗΝ ΑΧΡΕΙΟΝ. Gregorius Palamas. Epistula 4 (ad Barlaam). Ср. Также Idem. Epistula 3 (ad Barlaam). §33.

⁵⁰¹ Idem. Epistula 4 (ad Barlaam). §14.

⁵⁰² Idem. Epistula 4 (ad Barlaam). §41.

⁵⁰³ Ibid. §43 и далее.

⁵⁰⁴ Idem. Epistula 4 (ad Barlaam). §13: «οὐδεὶς ἀνεπίγνώμων ἐστὶ τοῦ θεοῦ, εἰ καὶ τινες ἐθέλοκακοῦντες μὴ εἰδέναι προσποιοῦνται».

⁵⁰⁵ Ibid. §14.

⁵⁰⁶ См. выше, раздел 3.3.3. настоящего исследования, в котором разбирается аргумент свт. Григория в этом месте.

совпадает с мнением Варлаама на этот счет). Доказательство в богословии возможно так же, как и воспевание гимнов Богу: Бог выше как гимнов, так и доказательств, однако мы должны производить и то, и другое.⁵⁰⁷ Похоже, что свт. Григорий хочет предложить некоторое возвышенное богословие, сочетающее непосредственность опыта с истинностью доказательства, однако в этот момент ему ещё не удастся это сделать без внутренних напряжений. Однако однозначно сильным тезисом и переходом на следующий уровень полемики является утверждение о том, что все доказательства строятся не о сущности и не об акциденциях Божества, а об его энергиях.⁵⁰⁸

Иван Христов предлагает видеть осование доказательства «выше всякого доказательства» в различении сущности и существования, которого придерживался свт. Григорий Палама⁵⁰⁹. Традиционная аристотелевская онтология, которой придерживался Фома Аквинский, и в терминах которой спорит с ним Варлаам, не предполагала такого различения, в связи с чем на любое доказательство накладывалось жесткое требование выражать сущность вещей и действительные причинно-следственные связи между ними. Божественные энергии, как конечный принцип существования вещей, оказываются подлежащими доказательству, реализуемому в форме отрицания.

На основании приведенного выше анализа мы приходим к заключению, что свт. Григорий на первом этапе полемики не понял тезис Варлаама, на втором, с одной стороны, согласился с ним, хотя и строил свой аргумент как резкую критику оппонента, а с другой, - начал формулировать свое собственное богословие, основанное на онтологии различения сущности и энергии. Нам представляется соответствующей истине гипотеза С.В. Красикова: «Можно предположить, что именно неудачная попытка Паламы отстоять аристотелевскую силлогистику как базис византийской теологии, не встретившая поддержки в ученой среде Византии,

⁵⁰⁷ Idem. Epistula 3 (ad Barlaam). §58.

⁵⁰⁸ Ibid. §32.

⁵⁰⁹ Христов И. Бытие и существование в дискуссии св. Григория Паламы и Варлаама / Г. Каприев, И. Г. Бей, С. Марков, С. Риболов, С. Тутеков (сост.) Современная болгарская патрология. Сборник статей. – Киев, 2016. С. 130–136.

побудила его серьезно пересмотреть всю концепцию византийского богословия»⁵¹⁰. На этом этапе это богословие имело ещё не оформленный вид с внутренними напряжениями, однако впоследствии развилось в систему, соборно одобренную Церковью. Тезис Варлаама о том, что аристотелевское в строгом смысле доказательство не может быть использовано в богословии, в целом, достаточно тривиален и не может быть подвергнут серьёзной критике. Гораздо интереснее найти ответ на вопрос, как выйти из этого методологического тупика. Именно направление поиска такого ответа и предлагает свт. Григорий Палама через различение сущности и энергии в Боге. Однако исследование развития этой системы вне спора свт. Григория и Варлаама не входит в нашу задачу.

3.5.2 Никифор Григора

Х.-Ф. Байер так охарактеризовал типы мышления двух противоборствующих учёных: «Отношение Григоры к Варлааму оказалось теперь, для времени споров с латинянами, стимулом, который дала большая ученость творческой интеллигенции»⁵¹¹. С.В. Красиков, анализируя это высказывание, предлагает его понимать в том смысле, что «чрезмерная образованность Григоры в некотором отношении послужила препятствием для его творческой самореализации, в то время как получивший латинское образование Варлаам, наоборот, недостаток образованности возместил изощренностью мысли»⁵¹². Приводя некоторые

⁵¹⁰ Красиков С.В. Григорий Палама как защитник аристотелевских силлогизмов / С.В. Красиков // Мир Православия. – 2004. – №4. С. 129–130.

⁵¹¹ Nicephorus Gregoras. Antirrhethika I / Einl., Textausg., Übers. u. Anm. Beyer H.–V. – Wien, 1976. P. 72.

⁵¹² Красиков С.В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // Античная древность и средние века. – 2000. – № 31. С. 267.

примеры творческой работы Григоры с источниками, Красиков делает попытку опровергнуть этот тезис в отношении своего автора. Однако, как показывает Х.-Ф. Байер в своем ответе на статью Красикова,⁵¹³ этим примерам всегда можно противопоставить контрпримеры, когда увлеченное следование идеалам риторического искусства уводит писателя из области содержательного рассуждения в область искусства *ornatus dicendi*. К такому же выводу при сравнении естественно-научных трудов Варлаама и Григоры приходит, как указывалось выше, и А. Тихон.⁵¹⁴ К такому же выводу приходим и мы при сравнении взглядов Варлаама и Григоры на природу теологического метода. Прекрасный анализ историографии, проведенный С.В. Красиковым, позволяет на материале его же статьи предпочесть точку зрения его оппонентов. Действительно, примеры, приведенные им, в отношении Григоры подтверждают скорее более умеренную точку зрения Х.-Г. Бека о том, что «живое сердце» византийской мысли билось под «панцирем» риторической формы.⁵¹⁵ И яркое, хотя и полемически заостренное, сравнение Николаем Кавасилой образованности Григоры с «кораблем, беспорядочно набитым всяким грузом, так что, даже если что-то нужно, то невозможно достать необходимое и спрашивающим приходится довольствоваться первым, что приходит на ум их учителю»⁵¹⁶ по своей сути остается без опровержения. Грамматик, философ, историк, математик, астроном, богослов, прежде всего, как замечает Р.Гийан, был ритором.⁵¹⁷

⁵¹³ Байер Х.-Ф. Проблема многообразности и креативности (по поводу статьи С.В. Красикова) // *Античная древность и средние века*. – 2000. – Вып. 31. – С. 284–290.

⁵¹⁴ См. сравнение А. Тихон двух астрономических трактатов Варлаама и Григоры «изложение Варлаама ясно, точно, без отступлений и пристрастности; развитие мысли прозрачно, при необходимости основывается на геометрических теоремах. Изложение Григоры гораздо менее строго и более эмоционально: отсутствует последовательное изложение на небесной сфере, напротив, многочисленны отступления от темы (...) и заметна театрализация спора. Его многословный и повторяющийся стиль часто страдает отсутствием ясности, и это впечатление ещё более усиливается разночтениями в рукописях в отношении числовых данных» Tihon A. Barlaam de Seminara "traité sur la date de pâques" / A. Tihon // *Byzantion*. – 2011. – № 81. P. 402).

⁵¹⁵ Beck H.-G. Theodoros Metochites: die Kriese des byzantinischen Weltbildes im 14. – Jh. Münch., 1952. S. 56. Цит. по Красиков С.В. *Византийское мышление ...* С. 278.

⁵¹⁶ Там же. С. 277.

⁵¹⁷ Nicéphore Grégoras. *Correspondence / Introd., texte crit., trad. et notes par Guiland R.* – Paris, 1927. P. XI.

Большое количество параллелей во взглядах Варлаама и Григоры на вопрос о методе в богословии требует отдельного анализа.

Применение силлогизмов в богословии подробно рассматривается Григорой, насколько нам известно, в трёх произведениях: «Речи перед синодом» (в составе «Истории ромеев» и как отдельное произведение⁵¹⁸), диалоге «Флорентий, или о мудрости» и «Первом антирритике» против свт. Григория Паламы. При этом только последний текст можно уверенно датировать 1347 годом, а в оценке датировки остальных исследователи расходятся достаточно сильно.

Изложим здесь тезисно суть взглядов Григоры и сопоставим их соответствующими взглядами Варлаама:

Избегать споров с латинянами. Стратегия, которую предлагает Григора в переговорах с латинянами – максимально уклоняться от участия в них. В «Истории» он пишет: «я сильно настаивал и убеждал патриарха молчать и принять важный и глубокомысленный вид, как будто он считает вызов латинян не заслуживающим никакого ответа, так сейчас нет настоящей нужды в диспутах»⁵¹⁹. Он предлагает ввести «запрет всякому по собственному усмотрению и желанию вступать в состязания и споры с прибывшими из Италии»⁵²⁰, в том числе и церковным иерархам, потому что это совершенно неэффективно: «я не вижу, ради какой выгоды, и с какой целью стоит браться полемизировать, если ни они с нашими решениями никогда не согласятся, ни мы с их, хотя бы и все камни заговорили[об этом] и все деревья»⁵²¹.

Позиция Варлаама в этом отношении мягче. Он считает возможным эффективный диалог, в качестве метода построения которого он предлагает диалектический силлогизм (см. пункты 3.3.2 и 4.1.2.). Однако позднее, после провала переговоров, он также предлагает ввести временный запрет на обсуждение этой темы, чтобы сгладить остроту ситуации (см. пункт 4.1.3.)

⁵¹⁸ См. сноску 121.

⁵¹⁹ Никифор Григора. История Ромеев. Т. 1 / Никифор Григора; Пер. с греч. Р.В. Яшунский. – СПб.: Квадриум, 2013. С. 384. Молчание предлагается им как предпочтительная стратегия и в других местах той же речи: С. 393, 395.

⁵²⁰ Там же. С. 386.

⁵²¹ Там же. С. 387.

Аподиктический силлогизм не может быть использован в богословии. В «Речи перед Синодом» Григора говорит: «Ведь если для научного доказательства необходимы положения общепризнанные, не требующие доказательства и более понятные, чем вывод из них, а сами они становятся очевидными посредством умозаключения, ощущения, или опыта, то, стало быть, здесь нельзя и строить силлогизмы по правилам аподиктической науки»⁵²². Он развивает этот тезис в «Первом антирритике»: критикует применение силлогизма со стороны проблемы индукции, необходимости предшествования посылок выводу и неоплатонического взгляда на природу познания.⁵²³

Позиция Варлаама по существу совпадает в этом пункте с позицией Григоря, хотя логическая проблематика представлена у него в значительно более развитом виде.⁵²⁴

Диалектический силлогизм не может быть использован в богословии. Григора, понимая под диалектическим силлогизмом риторическую игру и, по сути, смешивая его с софизмом, решительно отвергал его применение в богословии, о чем он пишет, как в «Речи перед синодом», так и в «Первом антирритике»⁵²⁵. В этом он полностью солидарен со свт. Григорием Паламой и кардинально расходится с Варлаамом.

Впрочем, как отметил С.В. Красиков, Григора, по сути, не может сам обойтись вообще без силлогизмов в богословии и косвенно предлагает их строить на высказываниях отцов, как на недоказуемых дефинициях. «Никифор Григора рассуждает о противоречивости высказываний отцов, а в проблеме силлогизмов он сам, как можно предположить, окончательно запутался, в одном и том же произведении одновременно утверждая и отрицая их использование в теологии»⁵²⁶. Нам кажется, что его случай близок к случаю Григория Паламы, который сначала защищал возможность использования аподиктического силлогизма в богословии,

⁵²² Там же. С. 389.

⁵²³ Nicephorus Gregoras. Antirrhethika I ... P. 287–295.

⁵²⁴ См. пункт 3.3.1. настоящего исследования. Например, Варлаам предлагает рассмотрение и конкретных фигур силлогизма.

⁵²⁵ Никифор Григора. История Ромеев ... С. 390. Nicephorus Gregoras. Antirrhethika I ... P. 289.

⁵²⁶ Красиков С.В. Место Никифора Григоря ... С. 174.

а затем, отказавшись от него, говорил об использовании некоторого силлогизма, который является научным, но не-аристотелевским (но без раскрытия своей позиции). В действительности они оба были близки к варлаамовскому понятию о диалектическом силлогизме, однако в их культурной среде это понятие было скомпрометировано и не могло быть использовано в теологическом контексте.

Роль судьи в беседах с латинянами должна принадлежать византийцам. Поскольку нововведения в области веры предложены западными, а не восточными христианами, то именно Восток должен оценивать их адекватность Преданию.⁵²⁷ Столь же ригористической позиции придерживалась в то же время и Римская курия, которая считала, что, поскольку учение о Filioque утверждено рядом соборов, именно Запад должен выносить суждение о неподчиняющихся этим соборам восточных схизматиках⁵²⁸. Очевидно, что подобные взгляды совершенно не способствовали продуктивному диалогу. Варлаам предлагает гораздо более мягкий, хотя и более сложный в реализации механизм: «поскольку так случилось, что такого судьи для того, что происходит между нами, нет, необходимо, что бы мы сами друг другу стали судьями. И в первую очередь нам необходимо устранить из души всякое стремление к раздорам, вражду и себялюбие, чтобы затем с любовью во Христе и духовным расположением выслушивать слова друг друга».⁵²⁹

Проблема имен в богословии. Вопросу о способе применения святоотеческих текстов Григора посвящает много внимания. Как справедливо отметил С.В. Красиков «“цитата из отцов” во времена полемики с латинянами уже не могла быть сама по себе веским аргументом. Современники Никифора Григоры уже хорошо это поняли, и в большинстве случаев вряд ли возможно говорить о “рабском подражании” некому канону. В истолковании патристики византийская мысль была поставлена перед необходимостью стать творческой»⁵³⁰. Метод Григоры,

⁵²⁷ Никифор Григора. История Ромеев ... С. 387–388.

⁵²⁸ См. ответ курии на посольство Варлаама: PG 151 Col. 1338 B.

⁵²⁹ Barlaam Calabrius. Tractatus B. I.1.

⁵³⁰ Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 175.

скорее филологический, чем чисто теологический⁵³¹, предлагает внимательно относиться к цитированию, избегая омонимичности и нечеткости выражений святых отцов, обращая внимания на жанр произведения и контекст в каждом случае⁵³². Работы Варлаама не содержат этой проблематики.

Соединение идеи непостижимости Божества с императорским культом. Как заметил С.В. Красиков, Григора неоднократно обыгрывает аналогию между недоступностью для простых граждан императорских покоев и недоступностью для непосвящённых людей тайн богословия.⁵³³ Для Варлаама эта риторика совершенно чужда.

Опора на текст свт. Григория Богослова «выразить Бога невозможно, а понять ещё невозможнее»⁵³⁴. И Григора и Варлаам в своих рассуждениях о невозможности доказательного богословия отталкиваются от указанной цитаты свт. Григория. Дальнейшее развитие мысли обоих ученых также основано на цитатах из текста Каппадокийца, причем из четырёх используемых Григорией в «Речи перед Синодом» цитат Варлаам использует две (обе – из 31 слова), одна из оставшихся служит указанием на соединенность идеи непостижимости и имперской идеологии⁵³⁵, а вторая – переходом к рассуждению об омонимии в теологии⁵³⁶. Для Варлаама (см. пункт 3.1), множественное и творческое цитирование свт. Григория Богослова составляло основной метод донесения мысли.

Оба византийских ученых, безусловно, были богословами, но сравнивая их подходы к разбираемой проблеме, можно охарактеризовать Варлаама как логика, открытого к диалогу и творчески осмысляющего святоотеческое и философское наследие, а Григору как филолога, националиста и консерватора от богословия.

Одновременное разительное сходство и существенное различие хода мысли

⁵³¹ Там же. С. 170.

⁵³² Никифор Григора. История Ромеев ... С. 391–393, 395, 397.

⁵³³ Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 146–152.

⁵³⁴ Gregorius Nazianzenus. Oratio 28.4.

⁵³⁵ Никифор Григора. История Ромеев ... С. 398.

⁵³⁶ Там же. С. 295.

этих двух философов ставит вопрос об их соотношении. Первая возникающая в этой ситуации гипотеза – это гипотеза о литературном плагиате. Но с чьей стороны? Григора питал сильную ненависть к своему оппоненту и презрение к его западному происхождению. Трудно поверить, чтобы он мог, преодолев свою гордость, написать свою речь на материале текста Варлаама. Для Варлаама его текст против латинян стал своеобразным методологическим кредо, которого он придерживался, которое углублял и защищал на протяжении всей жизни, в том числе и в католический период. Невероятно, чтобы в основании столь сильного убеждения лежало простое литературное воровство. Между Григорием Паламой и Варлаамом завязалось дальнейшее острое обсуждение той же проблематики. К тому же различия в подходах авторов достаточно существенны.

Версию о плагиате исследователи часто пытаются подтвердить при помощи доказательства более ранней датировки текстов Григоры или Варлаама⁵³⁷. Однако помимо логической проблемы «post hoc ergo propter hoc» такой подход наталкивается на существенные трудности в реализации. Первоначальная версия антилатинского трактата Варлаама, как и «Речь к синоду» Григоры обращены к одному и тому же событию, а именно приезду латинских посланников в Константинополь осенью 1334 года. В этих двух текстах авторы не упоминают друг друга даже косвенно. Гипотеза о том, что сначала для участия в переговорах был приглашен Григора и только после того, как его ответ был сочтен не отвечающим внешней политике Империи, был приглашен Варлаам⁵³⁸, основывается исключительно на высокой оценке самим Григорой собственной роли в событиях. Учитывая склонность Григоры приписывать себе произнесение речей, которые в действительности никогда не звучали⁵³⁹, можно усомниться в том, что указанная

⁵³⁷ Напр., Скиро уверен в литературном плагиате со стороны Григоры: Schirò G. Barlaam Calabro. *Epistole greche* ... P. 50. В то же время С.В. Красиков убежден: «приоритет Никифором Григоры в формулировке этого отказа от силлогизмов не вызывает сомнений, так как Варлаам обратился к этим темам позднее и мог использовать опыт своего оппонента, у которого тайно обучался» (Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 207–208). Тезис об обучении Варлаама у Григоры основан только на последнем штрихе сатирического портрета, которым Григора изобразил Варлаама (Leone P.L.M. Fiorenzo ... L. 1704–1708).

⁵³⁸ Напр., Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 70.

⁵³⁹ См. напр., оценку его изложения хода собора 1351 года в Guillard R. *Essai sur Nicéphore*

речь была действительно произнесена в описанных им обстоятельствах, а потом была получена Варлаамом, который украл её идею. Единственное упоминание этого текста в сторонних источниках можно найти в письме Акиндина, который в одном предложении хвалит «речь против латинян и тех, кто отваживается делать высказывания о Боге»⁵⁴⁰ Григоры, однако это письмо также плохо поддается датировке. Константинидис-Хиро, например, относит его к группе писем после 1341 года⁵⁴¹, что вполне позволяет поддержать более позднюю относительно текста Варлаама датировку «Речи». Так же сложно определить время написания диалога Григоры «Флорентий, или о мудрости». Текст претендует на отношение к действительному событию, однако адекватность его описания была аргументированно подвергнута сомнению исследователями.⁵⁴² Х.-Ф. Байер датирует его 1332⁵⁴³ годом, а Леоне – 1337, исходя из указаний на военные реалии в тексте «Речи»⁵⁴⁴. Вообще же во «Флорентии» логическая проблематика находится в самом неразвитом состоянии, так что даже ранняя датировка не может вполне решить проблемы о заимствовании. Таким образом, вопрос о непосредственном плагиате оказывается невозможным разрешить с точки зрения хронологии, поскольку материала для датировки проблемных текстов недостаточно.

С точки зрения внутреннего содержания диалог «Флорентий» ставит ещё больше проблем: Григора высказывает против Варлаама тезисы, которые тот вполне разделял. Что это значит? Что Варлаам диаметрально изменил свою

Grégoras. *L'homme et l'œuvre*. – P. 1926. P. 34–37. Описанию хода собора посвящены полторы книги «Истории» Григоры и все напечатанные речи просто физически не могли быть произнесены за время работы собора. Там он, в частности, рассказывает совершенно неправдоподобную историю о том, что Палама с учениками сжигали иконы (Meendorff J. *Introduction ...* P. 143).

⁵⁴⁰ Constantinides-Hero A. *Letters of Gregory ...* L. 19–20.

⁵⁴¹ См. разные версии датировки этого письма в Красиков С.В. Место Никифора Григоры ... С. 59. Все они при желании позволяют считать текст Варлаама более ранним, чем «Речь» Григоры.

⁵⁴² См. пункт 1.1.1.

⁵⁴³ Beyer H.-V. *Nicephorus Gregoras. Antirrhetika I ...* P. 42–43.

⁵⁴⁴ Leone P.L.M. *Fiorenzo ...* P. 29–30.

позицию? Но это крайне маловероятно, с учетом того, с какой последовательностью Варлаам отстаивал свои убеждения и не отказался от них даже со сменой конфессии. Очень сомнительно, что мнение идеологического противника и прямого врага могло получить у Варлаама настолько радикальное согласие. Или Григора был совершенно не осведомлен о реальных взглядах Варлаама и атаковал его просто исходя из стереотипа «всякий человек западного происхождения – аристотелик»? Эта гипотеза выглядит более вероятной. В «Первом антирритике» Григора перенаправляет критику применения аподиктического силлогизма в богословии с Варлаама на свт. Григория Паламу, что уже значительно ближе к реальному положению вещей.

3.5.3 Феодор Метохит

В этих условиях можно предположить одновременное заимствование авторами материала из одного источника и последующее самостоятельное его развитие. В качестве такого источника можно предположить тексты и публичные выступления Феодора Метохита, интеллектуальной доминанты Константинопольского общества начала XIV века. Феодор был учителем как Григоры, так и Григория Паламы, чье активное вовлечение в спор по этим вопросам может быть косвенным свидетельством в пользу этой гипотезы. С учениками Феодора сблизился и Варлаам в Константинополе⁵⁴⁵.

Метохит в своих «Заметках» (1326 г.) заявляет свои симпатии скептицизму Пирроновского направления, то есть, в современной терминологии,

⁵⁴⁵ Григора пишет, что Варлаам сошелся с его, Григоры, учениками, но Ф.И. Успенский (Очерки... С. 215) предлагает это понимать в более общем смысле (Leone P.L.M. Fiorenza ... L. 1704–1708).

придерживается негативного догматизма как онтологического, так и эпистемологического свойства.⁵⁴⁶ Согласно этой концепции, и наши познавательные способности не дают возможности вынести истинного суждения о природе вещей, и сама природа вещей такова, что о ней нельзя вынести никакого положительного суждения. Основатель Константинопольской астрономической школы не мог быть скептиком в полном смысле этого слова, однако в отношении аристотелевской аподиктики, посылки которой происходят через обобщение опыта, Метохит стоял на скептической позиции. Теология, по Метохиту, является единственным исключением из прочих наук, поскольку к ней неприменим онтологический негативизм. Предметом теологии является Бог, то есть сама Истина. Тем не менее, эпистемологический негативизм продолжает действовать и в этом случае и научное доказательство к Богу также неприменимо. Бог может быть познан только через откровение. Позиция Метохита парадоксальна: Бог познаваем в большей степени, чем тварная природа. В вопросе о применимости аподиктического силлогизма в богословии Феодор занимал ту же позицию, на которой стояли Варлаам и Григора.⁵⁴⁷

С другой стороны, отношение Метохита к диалектике таково же, каково и отношение к ней Григоры и Паламы и, соответственно, противоположно взглядам Варлаама. Говоря о трёх видах силлогизма (аподиктический, диалектический и софистический), он описывает диалектический следующим образом: «... диалектический силлогизм, который может быть повернут как в одну, так и в

⁵⁴⁶ Bydén B. To Every Argument There is a Counter–Argument: Theodore Metochites' Defence of Scepticism (Semeiosis 61) / B. Bydén // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford, 2002. P. 186–187.

⁵⁴⁷ Ibid. P. 190: «фактическое знание о Боге и Его делах доступно всякому, укорененному в Священном Писании и творениях Отцов Церкви. В то же время очевидно, что Метохит все–таки придерживается некоторой формы фидеизма, в том смысле, что он отклоняет всякую возможность установления богословских истин при помощи научного доказательства (в этом отношении, похоже, он весьма приблизился к той позиции, которую позднее, в исихастском споре, заняли Варлаам Калабрийский и Никифор Григора). Научное знание о Божественной природе и Его действиях (то есть «что» и «следовательно») не может быть получено: истины о Боге и уверенность, которая приходит при принятии этих истин, возможны только через божественное откровение. Мне кажется, что позиция Метохита примерно такова, как я описал. Мне также представляется, что эта позиция совершенно нормальна для православного христианства».

другую сторону и может принимать окраску как твердой неложной истины, так и лживых и гнилых предположений, и совершенно не заботящийся о целостности бытия»⁵⁴⁸.

В контексте той же невозможности научного богопознания ссылается Метохит и на базовый в рассуждениях Григоры и Варлаама текст Григория Богослова, перефразирующий Платона: «Если Бога познать трудно, то выразить Его невозможно».⁵⁴⁹

Несмотря на все эти очевидные параллели между мыслью Метохита и трёх его более поздних современников, можно констатировать, что у Феодора рассуждения о применимости аристотелевской силлогистики в богословии носят поверхностный и несистематический характер. Они сводятся к немногим упоминаниям этого метода с его краткой характеристикой в рамках работ, посвященных другим вопросам. Последующая и более глубокая проработка этого вопроса происходила уже в диалоге между Варлаамом Калабрийским, Никифором Григорой и Григорием Паламой.

По всей видимости, взгляды Метохита на диалектику существенно повлияли на отношение к ней у Паламы и Григоры и стали для них той непроблематизируемой предпосылкой, которая привела к полному взаимному непониманию между этими мыслителями с одной стороны, и Варлаамом – с другой. Продуктивное и разностороннее обсуждение проблематики использования силлогизмов в богословии византийскими богословами было спровоцировано заявлениями посланников Рима в Константинополь. Постановка проблемы и

⁵⁴⁸ Полная цитата: «τὸ δὲ γε τοῦ θεωρητικοῦ λογικὸν τριχῆ τέμνεται καὶ τεχνολογεῖ τὰς συλλογιστικὰς ἐπιχειρήσεις, ὅσαι τε καὶ οἶαι περὶ τὸ ἀποδεικτικόν, τὴν ἀλήθειαν ἀεὶ σπουδάζον, καὶ καθαρὸν τὸν σκοπὸν ἔχον καὶ ἀμιγῆ τῆς ἐπισφαλοῦς δόξης, καὶ ὅσαι περὶ τὸ διαλεκτικὸν καὶ δοξαστικὸν ἐπ' ἀμφοτέρα ῥοπὴν ἔχον, τὴν τε τοῦ ἀληθοῦς ἀπλανῆ κατάστασιν καὶ τὴν τῷ ψεύδει καὶ σαθραῖς ὑπολήψεσι χρωματιζομένην καὶ μὴ τοῦ ὄντος ὀλοσχερῆ τὴν ἐπιμέλειαν ποιουμένην, καὶ ὅσαι περὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὴν ἀπάτην μόνον σοφίζονται. τρία δὲ ταῦτα λοιπὸν καὶ τὸ τῆς θεωρίας λογικὸν ἀναζητεῖ καὶ ἀνευρίσκει ἀπὸ τῶν χρήσεων παρωνούμενα, τὸ τε ἀποδεικτικόν, τὸ διαλεκτικόν, καὶ τὸ οὕτω δὴ καλούμενον σοφιστικόν» (B.Bydén B. Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike and the study of natural philosophy and mathematics in early Palaiologan Byzantium. – Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 2003. – P. 417–474. 2–16).

⁵⁴⁹ Hult K. Theodore Metochites on ancient authors and philosophy (Semeioseis gnomikai 1–26 et 71). – Göteborg, 2002. – P. 5–242. 9–3.

первоначальный набор идей для её решения, предложенные Метохитом, стали тем тестом, которое стало активно бродить после добавления туда западной закваски. Участие со сходных позиций в дискуссии паламитов св. Нила Кавасилы и Матфея Властаря позволяют согласиться с выводом Д.И. Макарова, что «тяга к национальной, культурной и духовной самобытности объединяла византийских интеллектуалов из самых разных лагерей, поднимаясь даже над взаимными антипатиями, возникающими в пылу исихастских споров»⁵⁵⁰. Место Варлаама в этой дискуссии таково, что он в определенной мере смог, оставаясь на византийской позиции, учесть и западный опыт обсуждения той же проблемы.

3.5.4 Фома Аквинский

В связи с совершенно определённым заявлением Варлаама о том, что он опровергает взгляды Фомы Аквинского на природу богословия, стоит задача определения действительного соотношения позиций двух оппонентов. Вопрос о том, в какой мере Варлаам был знаком с сочинениями Фомы, в науке остается открытым⁵⁵¹, и содержательный сопоставительный анализ их работ остается единственным способом разрешения этой проблемы.

Критика Варлаама направлена против попытки Фомы выстроить теологию как аристотелевскую науку, основанную на силлогистическом методе⁵⁵²; основная цель его трактата – показать, что теология как «ἐπιστήμη» невозможна. В этом параграфе сначала мы рассмотрим, насколько соответствует критика Варлаама

⁵⁵⁰ Макаров Д.И. Паламизм ... С. 43.

⁵⁵¹ Обзор основных мнений по этому вопросу см. в конце данного параграфа.

⁵⁵² «Этот удивительный Фома отбросил эту Троицу и установил на ее место некоего кумира в своей голове. И написал нам толстые книги, в которых предлагает свои философские рассуждения о нём, и учит нас новому благочестию, которое утверждается не на вере, но на доказательствах». Varlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica) С. 353–5.

учению Фомы о научности теологии, затем сравним взгляды оппонентов на соотношение веры и разума.

Позиция Аквината по вопросу о научности богословия сложнее, чем её понимает Варлаам. Он предлагает новый синтез огромного материала, наработанного западной философско-богословской мыслью к XIII веку.⁵⁵³ Фома различает философскую, или естественную, теологию и священное учение (*doctrina sacra*, теология в собственном смысле): «ясно, что теология, основанная на священном учении, качественно отличается от теологии, являющейся частью философской науки»⁵⁵⁴. Теперь надо прояснить, в каком смысле обе эти дисциплины могут быть названы научными.

Совершенная наука (*scientia perfecta*) в понимании Фомы есть *ἐπιστήμη* Аристотеля, описанная им во Второй Аналитике. То есть, по определению, субъект S имеет научное знание об утверждении P тогда и только тогда, когда 1) S осознает P как тезис, 2) S имеет полную уверенность в необходимости P, 3) S имеет полное обладание истинностью P (то есть S знает причину истинности P).⁵⁵⁵ Совершенной науке соответствует совершенный силлогизм, построенный от причины к следствию («*propter quid*»). Посылки такого силлогизма получаются интеллектом через обобщение единичных чувственных восприятий и доставляются разуму как безусловно истинные и познанные, вследствие непогрешимости «света интеллекта»⁵⁵⁶, либо берутся из построенных ранее силлогизмов. Совершенная наука есть весьма заманчивый проект, обеспечивающий разуму полное и безошибочное овладение своим предметом. Однако на практике всем требованиям аристотелевской научности достаточно сложно удовлетворить. Поэтому Фома предлагает рассматривать менее совершенную науку, в которой снято третье требование, и допускаются силлогизмы от следствия к причине («*quia*»)⁵⁵⁷.

⁵⁵³ Боргош Ю. Фома Аквинский. Перевод с польского М. Гуренко. – М., 1966. 35–40.

⁵⁵⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии. Перевод Еремеева, А.А. Юдина. Часть I. – Киев, 2002. §1–1–1.

⁵⁵⁵ Rosental C.J. The Reconciliation of faith and reason in Thomas Aquinas. Doctoral dissertation. – University of Massachusetts Amherst, 2004. P. 48.

⁵⁵⁶ Jenkins J.I. Knowledge and faith in Thomas Aquinas. – Cambridge, 1997. P. 123–125.

⁵⁵⁷ Rosental C.J. The Reconciliation ... P. 66–67.

Философская теология есть теология, построенная исключительно на философских принципах и игнорирующая Откровение. Это наука («scientia») в собственном смысле этого слова, поскольку человеческий разум способен вполне овладеть её исходными посылками и при помощи аподиктического силлогизма достичь следствий из них. Предметом этой науки являются предварительные утверждения вероучения («preambulae fidei»), к которым относится, например, утверждение о существовании Бога. Построению такой науки посвящена большая часть «Суммы против язычников» Фомы, которая уже по своему названию является универсальным трудом, призванным сообщить истины веры людям, которые не знакомы с Откровением.⁵⁵⁸ В этом пункте между взглядами Варлаама и Фомы ещё не просматривается напряженность, поскольку Варлаам признает за естественной теологией право на существование, хотя и не останавливается на этом вопросе подробно и не обсуждает её научный статус.⁵⁵⁹ Возможности естественной теологии слишком ограничены для исследования предмета спора Варлаама и папских посланников.

Священное учение в понимании Фомы есть более сложный конструкт. Предметом её являются положения веры («articuli fidei») которые разделяются на доказуемые и недоказуемые. Недоказуемые положения веры берутся богословом из Откровения, и на основании их он строит силлогизмы о доказуемых. На вопрос о том, является ли «doctrina sacra» наукой, Фома отвечает положительно.⁵⁶⁰ Однако ясно (хотя Аквинат не делает по этому поводу однозначных заявлений), что эта наука не может претендовать на статус «совершенной».

Именно в эту точку направлена критика Варлаама, который обосновывает, что третье условие из определения аристотелевской науки, а именно знание истинной причины доказываемых положений, не выполняется для теологии.

⁵⁵⁸ Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. Перевод и примечания Т.Ю. Бородай. – М., 2004. §1–9.

⁵⁵⁹ Barlaam Calabrius. Epistula Graeca I. §30: «я совершенно не запрещаю, чтобы не восшедшие до такого созерцания могли созерцать из промышленности о всем – Общего Промыслителя, из благодетельствуемых – Самоблагость, из оживотворяемых – Саможизнь, и, проще говоря, из всего – Сущего и изъятого из всего».

⁵⁶⁰ Фома Аквинский. Сумма теологии ... §1–1–2.

Варлаам также указывает на то, что послылки теологии, в отличие от посылок истинных наук, доступны человеку не посредством естественного света интеллекта, а через веру, то есть познаны не полностью. Калабриец отмечает и другое отличие теологии от наук: науки имеют универсальный характер, поскольку их положения получают посредством абстрагирования и обобщения единичного опыта, а теология учит о принципиально единичном: Бог, мир, Отец, Сын, Святой Дух...

То, что критика Варлаама имеет для себя основание в учении Фомы, подтверждается тем, что такое же направление критики избрал для себя известнейший доминиканский богослов XIX-XX века Мари-Доминик Шеню, который видит во взглядах Фомы на сущность теологии основание для разрыва с аристотелевской наукой и обозначает в связи с этим часть тех же проблем, которые обнаружил Варлаам.⁵⁶¹

Однако Джон Дженкинс убедительно показал, что подход Шеню не учитывает всех тонкостей эпистемологии Фомы. Он показывает, что священное учение по Аквинату есть наука в ослабленном смысле, наука «по аналогии», но эта аналогия является органическим развитием понятийного поля, заданного Аристотелем и не вступает с ним в противоречие.⁵⁶²

Фома развивает понятие науки, говоря не только о человеческой науке (предмете Второй Аналитики), но и о науке Бога и науке ангелов. Наука Бога недискурсивна, поскольку Его познание совершенно и актуально, в отличие от реализующегося в потенции человеческого познания. Именно из этой науки Бога человеческая теология черпает свои первичные и недоказуемые положения и, таким образом, становится подчиненной наукой по отношению к высшей её божественной (точно так же, как оптика есть наука, подчиненная геометрии).⁵⁶³ Таким образом он разрешает проблему невозможности познания посылок. Проблему невозможности познания причины выводов священного учения Фома

⁵⁶¹ Chenu M.-D., OP. *La Théologie comme science au XIIIe siècle* / M.-D. Chenu. – 3ème edn. – Paris, 1969. P. 63–91, особенно P. 72.

⁵⁶² Jenkins J.I. *Knowledge and faith ...* P. 56–66.

⁵⁶³ Фома Аквинский. *Сумма теологии ...* §1–1–2.

снимает через допущение в теологии силлогизмов «quia», не умаляя, таким образом, достоверности теологического знания (поскольку посылки истинны), однако снижая его полноту, по сравнению с чисто научным (в теологии известно только «что?», а не «почему?»). Однако, проблему единичного в богословии Фоме не удастся разрешить в полной мере: он говорит лишь о том, что конкретные личности (как Авраам, Исаак и Иаков) рассматриваются теологией как моральные образцы, то есть в обобщенном виде⁵⁶⁴. Однако, хотя Шеню отмечает несоответствие учений Фомы и Аристотеля по этому пункту лишь походя⁵⁶⁵, для Варлаама это существенное направление критики, и даже Дженкинс признает, что решение Фомы неудовлетворительно.⁵⁶⁶ Действительно, помимо моральных образцов, объектом внимания теологии являются, например, понятия Бога и тварного мира, которые невозможно обобщить, не погрешив тавтологией. Дженкинс предлагает такое решение: основанная на науке Бога и черпающая из неё посылки, теология имеет смешанный характер, сочетая в себе свойства божественной и человеческой науки. Бог, в силу актуальности Своего знания, обладает полным знанием единичного, поэтому человеческая теология пользуется этим свойством божественной науки и содержит в себе знание о единичном.⁵⁶⁷ Нам сложно считать это конструктивным решением проблемы, поставленной Варлаамом, поскольку оно приписывает теологии свойства, совершенно чуждые другим наукам и, тем самым, работает против тезиса о научности теологии. Если тезис о подчиненности теологии некой высшей науке, а также об использовании силлогизмов «quia», не противоречит принципам функционирования других наук, то тезис о возможности для теологии оперировать единичным ставит под вопрос родство этой и других дисциплин.

Хотя теоретические построения Фомы составляют стройную систему, при их приложении к практике возникают некоторые проблемы. Остаётся неясным, по

⁵⁶⁴ Там же.

⁵⁶⁵ Chenu M.-D., *OP. La Théologie ...* P. 73.

⁵⁶⁶ Jenkins J.I. *Knowledge and faith ...* P. 71–72.

⁵⁶⁷ *Ibid.* 73–75.

какому принципу следует различать «preambulae» и «articuli fidei», какие из них доказуемы, а какие нет. На протяжении всей своей диссертации о соотношении веры и разума в учении Фомы Дж. Розенталь задается этим вопросом, но так и не находит на него конструктивного ответа.⁵⁶⁸ Фома приводит примеры, но не дает общего принципа: «В том, что мы исповедуем о Боге, есть два вида истины. Есть такие истины о Боге, которые превосходят всякую возможность человеческого разума, например, что Бог тройствен и един. А есть такие, которые доступны даже естественному разуму, например, что Бог существует, что Бог един и тому подобные; их доказывали о Боге даже философы, ведомые естественным светом разума»⁵⁶⁹. В рамках спора Варлаама с Фомой основной интерес представляет тезис об исхождении Святого Духа и от Сына. Варлаама порицают за то, что он якобы не понял Фому и критиковал его за попытки доказать исхождение Святого Духа от Сына, хотя тот относит это положение к фактам недоказуемым⁵⁷⁰. Очевидно, что это утверждение не относится к «предварительным положениям» и естественного разума недостаточно для его познания. Однако относится ли оно к доказуемым положениям веры по Фоме? Иными словами, возможно ли доказательство этого тезиса в рамках священного учения, то есть с возможностью использования как посылок из Писания и Предания, так и из философии? На наш взгляд, в 36 вопросе первого тома «Суммы теологии» Фома отвечает на этот вопрос положительно. Он обосновывает латинское учение опираясь не только на авторитет традиции, но и на логико-философские положения, когда доказывает вспомогательные тезисы в предыдущих главах. Например, он использует следующие тезисы: «приписывание одного другому предполагает приписывание [другому] всего того, что содержится в первом»⁵⁷¹, «Понятие отношения необходимо означает соотнесенность одного с другим в силу их относительной противоположности друг другу»⁵⁷², «Если же какие-либо отношения не противоположны, они необходимо должны

⁵⁶⁸ Rosental C.J. The Reconciliation ... P. 165 и далее.

⁵⁶⁹ Фома Аквинский. Сумма против язычников ... §1–3

⁵⁷⁰ Jenkins J.I. Knowledge and faith ... P. 195.

⁵⁷¹ Фома Аквинский. Сумма теологии ... §1–28–3.

⁵⁷² Там же.

принадлежать одному и тому же лицу»⁵⁷³. Таким образом, Варлаам, который отрицает не возможность обоснования учения об исхождении Святого Духа силами только разума, но использование при доказательствах философских тезисов наравне с тезисами из Откровения, здесь критикует действительную позицию Фомы.

Разберем теперь вопрос о взаимном отношении веры и знания и их применении в теологии. Процесс познания объекта разумом, по Фоме, аналогичен познанию объекта верой. И для того, и для другого есть низшая безошибочная способность схватывать свои данные при помощи «внутреннего света»: «света интеллекта» и «света веры». Как для разума очевидны и неоспоримы некоторые постулаты наук, так и вера без сомнения усваивает как истинные положения веры. Однако, этот «свет веры», в отличие от «света интеллекта», не является природным свойством человека, а есть благодатный дар от Бога. Дополнительно, для веры, в отличие от разума, необходимым является изначальный акт воли познающего субъекта, в котором он выражает согласие на действие «света веры» в нём.⁵⁷⁴ Хотя пути, по которым разум и вера идут к истине, различны, но, вследствие единства этой истины, они не могут противоречить друг другу. Благодать не преодолевает человеческую природу верующего, а совершенствует её, так что посредством веры человек полнее и быстрее достигает необходимого знания.⁵⁷⁵ Вера принимает из Откровения те самые недоказуемые положения, которые впоследствии

⁵⁷³ Там же. §1–30–2.

⁵⁷⁴ Rosental C.J. *The Reconciliation ...* P. 112–114. Это требование акта воли существенно снижает родство знания, полученного верой и знания, полученного разумом. См. Chenu M.–D., *OP. Position de la theologie / La parole de Dieu. I La Foi dans l'intelligence.* – Paris, 1984. P. 117–118: «Поскольку, в конце концов, все это всего лишь надежда, то и это предварительное знание всегда во тьме, всегда и радикально несовершенно. Присущее достоинство объекта веры оправдывает ее лишь принципиально, не уменьшая общей неочевидности, которая означает ущербность ее знания, достигнутого усилием воли. Ведь если к анализу такой процедуры познания мы применим критерии аристотелевской ноэтики, то эта ущербность предстанет перед нами во всей мощи колоссального несоответствия между сильнейшим желанием, на котором основывается любовь к знанию, и теми «потемками», в которых ей приходится обитать».

⁵⁷⁵ Фома Аквинский. *Сумма теологии ...* §1–1–8, §1–12–13.

используются для построения научной теологии. Её связь с последующей дискурсивной работой теолога обосновывается Павловым определением веры, которое на латыни звучит как «*Est autem fides ... rerum **argumentum** non apparentium*». При этом вера есть экстраординарное состояние, требующее живой связи с Богом.⁵⁷⁶

По Фоме, возможна ситуация, в которой достижения разума вступают в видимое противоречие с положениями веры. Это кажущееся противоречие будет устранено при полном познании истины, но, пока этого не произошло, предпочтительнее следовать положениям веры: «Все же, изысканное в других науках, что входит в противоречие хотя бы с одной истиной этой [священной] науки, должно быть признано ложным»⁵⁷⁷. Поскольку же в целом разум вере не противоречит, философские утверждения могут быть использованы в качестве посылок в теологии.

Варлаам понимает принцип действия разума сходным образом, однако он иначе смотрит на проблему согласования истин разума и истин веры. Истины Откровения сверхразумны и могут противоречить истинам разума. Р. Синкевич считает, что для Варлаама так же, как и для Фомы, это противоречие только кажущееся и будет впоследствии разрешено.⁵⁷⁸ В любом случае, следующий ход Варлаама более последователен: раз истины разума могут вступать в противоречие (пусть даже кажущееся) с истинами Откровения, то необходимо полностью отказаться от использования истин разума в богословии.⁵⁷⁹ Ведь невозможно заранее предсказать, не придет ли то или иное используемое утверждение в противоречие с откровенной истиной на каком-то этапе развития рассуждения. Поэтому критика Варлаама в этом пункте также имеет основание в тексте Фомы.

В понятие веры, напротив, Варлаам вкладывает совсем другой смысл. Вместо экстраординарного благодатного эпистемного состояния Аквината, у Калабрийца это понятие выражает обычное доверие авторитету Писания и Предания.

⁵⁷⁶ Rosental C.J. *The Reconciliation* ... P. 119–121.

⁵⁷⁷ Фома Аквинский. *Сумма теологии* ... §1–1–6.

⁵⁷⁸ Sinkewicz, R.E. *The “Solutions”* ... P. 173.

⁵⁷⁹ Barlaam Calabrius. *Tractatus B I.12, II.27, V.21*.

Рассуждения, основанные на вере, таким образом, не могут являться научными даже в слабом смысле. Они – плод работы диалектического метода (который, впрочем, как мы видели раньше, означает не потерю достоверности знания, а потерю природной доступности этого знания для человеческого разума). Существование экстраординарного благодатного эпистемного состояния Варлаам так же не отрицает, но использует для его обозначения словосочетание «богословие по знанию», в котором термин «ἐπιστήμη» преодолевает свое обычное аристотелевское значение и приобретает смысл мистического прикосновения к тайнам Божества. Обладание «верой» (по Фома) и «богословием по знанию» (по Варлаааму) в полной мере доступно немногим.⁵⁸⁰

Отдельно следует отметить, что Фома подробно разбирает вопрос о применимости слов человеческого языка к описанию Божественной реальности. Варлаам и, в большей степени, Григора считают эту проблему критическим препятствием для развития дискурсивной теологии. Решение, предложенное Аквином, а именно аналогическое применение имен в теологии⁵⁸¹ им не известно и ими не обсуждается.

Таким образом, в вопросе о научности теологии Варлаам, с одной стороны, не знает многих существенных особенностей учения Фомы. Во-первых, он не знает, что Фома, в отличие от Аристотеля, различает «совершенную» и «несовершенную» науки, относя теологию к последним. Во-вторых, ему неизвестна теория субальтернации теологии науке Бога – ключевом принципе, на котором Фома основывает свой тезис о научности богословия в «Сумме теологии». Он критикует Фому, как если бы тот считал теологию наукой в строго аристотелевском смысле, как она описана во Второй Аналитике. В-третьих, он не знает разработок Фомы в области применения к Богу имен «по аналогии». Тем не менее, с другой стороны, критика Варлаама имеет основание в тексте Фомы. Во-первых, критикуя способность теологии как науки оперировать единичным, Варлаам нашел действительно слабое место в эпистемологии Фомы. Во-вторых,

⁵⁸⁰ Rosental C.J. The Reconciliation ... P. 119.

⁵⁸¹ Фома Аквинский. Сумма против язычников ... §1–34. Он же. Сумма теологии ... §1–13–5.

прочтение Аквината Калабрийцем во многом будет повторено М.-Д. Шеню, которого никак нельзя обвинить в плохом знании материала. В третьих, отрицая возможность применения логико-философских аксиом при доказательстве «положений веры», Варлаам атакует действительную позицию Фомы.

Остается обсудить вопрос о том, в какой мере Варлаам был знаком с текстами Фомы. Первый перевод некоторых работ Аквината на греческий язык был выполнен около 1305 года доминиканцем де Гейаком (Guillaume Bernard de Gailhas), однако, судя по всему, он не получил распространения.⁵⁸² Антонис Фиригос считает, что Варлаам читал Сумму Теологии в оригинале, однако не во время жизни в Италии, а уже в Византии.⁵⁸³ Роберт Синкевич, напротив, утверждает, что Калабриец составил себе представление об учении Фомы только по высказываниям доминиканских легатов, из-за чего это представление было во многом грубым и гипертрофированным.⁵⁸⁴ Гипотеза Джузеппе Скиро о том, что еще до прибытия в Византию Варлаам имел возможность близко познакомиться с работами Фомы Аквинского и Дунса Скота в оригинале, была в последнее время опровергнута.⁵⁸⁵ Яннис Деметракопулос считает, что представления Варлаама о богословии Фомы были в большой степени карикатурными⁵⁸⁶.

Согласно нашему анализу, Варлаам имеет достаточно глубокие представления о теологии Фомы, но, одновременно с этим, не учитывает многих важнейших пунктов томистской теологии. Поскольку идеи, игнорируемые Варлаамом, встречаются равным образом как в «Сумме теологии», так и в «Сумме против язычников» и органично интегрированы в ход рассуждений Фомы, мы не можем предполагать знакомство Варлаама с оригинальными текстами. Гораздо вероятнее, что Варлаам имел дело с детализированным пересказом последних, возникшем применительно к спорам об исхождении Святого Духа. Такая точка

⁵⁸² Fyrigos A. Tomismo e antitomismo ... P. 30–31.

⁵⁸³ Ibid.

⁵⁸⁴ Sinkewitz R.E. The Doctrine of knowledge ... P. 195.

⁵⁸⁵ Fyrigos A. Quando Barlaam ... P.247–265.

⁵⁸⁶ Demetracopoulos J.A. The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine Philosophical and Theological Thought: À propos of the Thomas de Aquino Byzantinus Project / J.A. Demetracopoulos // Bulletin de Philosophie Medievale. – 2012. – Vol. 54. P. 111–112.

зрения подтверждается полным отсутствием буквальных цитат из Фомы в сочинениях Варлаама, хотя многие тезисы, с которыми Варлаам полемизировал, имеют четкую, порой афористическую, формулировку в текстах оппонента. Таким образом, в вопросе о знакомстве Варлаама с текстами Фомы мы стоим на позиции, близкой к позиции о. Роберта Синкевича, с той поправкой, что считаем пересказ, которым пользовался Варлаам, хотя и сокращенным, но достаточно близким к тексту изложением идей Аквината.

Византийский антитомизм в целом грешил схематизацией и упрощением позиции своего оппонента. Варлаам не преодолел этот системный недостаток своих соотечественников, но выступив первым на этом поле, стал и одним из самых тонких критиков Фомы среди византийцев.⁵⁸⁷

Говоря о понимании Варлаамом метода в богословии, необходимо отметить, что это была целостная⁵⁸⁸, хотя и не безупречная программа, которая основывалась на гносеологии свт. Григория Богослова, владении аристотелевским логическим корпусом и на собственном, хотя и гипертрофированном, видении томистской позиции, которую Варлаам критиковал в скотистском направлении. Варлаам стал первым в ряду византийских антитомистов. Святитель Григорий Палама изначально составил себе неверное представление о позиции Варлаама и не смог освободиться от первого впечатления на протяжении всей их полемики, хотя ближе к её концу высказывал мысли, совпадающие с первоначальным тезисом Варлаама. Для него и Никифора Григоры коммуникация была осложнена разным образовательным базисом у учёных Константинопольской школы Феодора

⁵⁸⁷ См. статью Papadopoulos S. G. Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435 // Theologie und Philosophie. – № 49. – 1974. – P. 274–305. Слова „соотечественник“ и „византиец“ применяются здесь к Варлааму в том, что Варлаам, хотя и уроженец Италии, был греком по происхождению и выбрал Византию местом своего служения как на государственном, так и на церковном поприще.

⁵⁸⁸ Мы согласны с впечатлением Герхарда Подскальски: Podskalsky G. Il significato di Barlaam per l'Ortodossia Bisantino-Slava (da un punto di vista cattolico) // Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero. Atti del convegno internazionale Reggio Calabria-Seminara-Gerace 10–11–12 dicembre 1999 / Fyrigos A. (ed.). – Roma, 2001. P. 17.

Метохита и богослова западного происхождения.

Главными пунктами программы Варлаама были: признание бессилия доказательного метода в богословии, различие «богословов по знанию» и «богословов по вере», оптимистический взгляд на диалектику как способ убеждения и научения (впрочем, с течением времени этот оптимизм несколько угас), отождествление мистического боговидения с действительным богопознанием. Необходимо различать, что Варлаам говорит об опыте рядового богослова, а что о Церкви в целом. Церкви, в лице ее лучших представителей, доступно «касание» Божественной реальности и боговидение. Варлаам может быть в ограниченном смысле назван фидеистом или агностиком в отношении себя, но не Церкви. При этом введение двух типов богословов не дало Варлааму действительно продуктивно решить проблему соотношения веры и разума в богословии: большинство богословов, «богословы по вере», не достигают реального знания Бога. Только путь мистики ведет к богопознанию, но как этот путь задействует стороны человеческой личности, по сохранившимся произведениям Варлаама понять невозможно.

ГЛАВА 4 ДОГМАТИЧЕСКИЕ РАСХОЖДЕНИЯ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ И ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ РАСКОЛА⁵⁸⁹

В своих сохранившихся сочинениях Варлаам предстаёт в первую очередь как участник межцерковного диалога. Ситуация разделения Церквей глубоко его волновала и именно для осмысления и преодоления этой ситуации он и выстраивал свою методологию, разобранный в предыдущей главе. Настоящая глава посвящена разбору его взглядов на эклезиологические и вероучительные расхождения между Греческой и Латинской Церквями.

4.1 Богословие и проекты унии

4.1.1 Необходимость унии

Интерес Варлаама к делу соединения Церквей обусловлен сразу тремя факторами: его личными обстоятельствами, его эклезиологическими взглядами и исторической ситуацией. Эти факторы, которые мы конкретизируем ниже, определили направление и характер всей его деятельности, которая в каждый

⁵⁸⁹ Ряд результатов, полученных нами в этой главе был опубликован в следующих статьях: Канаева Э.Ю. Взгляд одного богослова на примат папы с двух сторон: эволюция взглядов Варлаама Калабрийского // Вестник Российской Христианской Гуманитарной Академии. – 2018. – Т. 19, № 1. – С. 140–145; Канаева Э.Ю. Споры об исхождении Святого Духа в Константинополе в 30–х годах XIV в. // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. – 2017. – № 74. – С. 26–40; Канаева, Э.Ю. Варлаам Калабрийский как богослов унии // Христианское чтение. – 2018. – №1. – С. 85–95.

период его жизни (кроме, вероятно, промежутка между 1329 и 1334 годами, который был посвящен исключительно науке) была направлена на преодоление разделения христиан. Эта деятельность заключается в трех проектах унии, которые можно реконструировать из его работ, и в ряде предпринятых им демаршей.

Главным обстоятельством, повлиявшим на выбор жизненного пути Варлаама, было его италийское происхождение. Он вырос в Калабрии, области католического подчинения, но византийского обряда, в среде постоянного диалога между восточной и западной Церквями. Там у Варлаама была возможность проникнуться симпатией к обоим направлениям, хотя он был православным как по рождению, так и по убеждению.⁵⁹⁰ В дальнейшем ему существенно помогало его знание как языка обеих сторон, так и их общего культурного фона, осложняющего ведение диалога в чисто логических терминах.

Историческая ситуация, в которой оказался Варлаам, была крайне благоприятна для реализации его устремлений. Папа Иоанн XXII был заинтересован в унии с греками и послал своих легатов для переговоров в 1334 году. Император Андроник III, озабоченный оттоманской угрозой, также искал возможности примирения с латинянами и после провала переговоров 1334 года в 1339 отправляет Варлаама в Авиньон для их возобновления. Военная угроза Империи была настолько велика, что в 1334 году, по свидетельству Варлаама, легаты даже шантажировали византийский двор. В горьком и саркастическом финале диалога «Легат», он вкладывает в уста латинянина такие слова: «Ты, как я вижу, всегда будешь отвечать апориями на апории, и никогда не будешь готов быть убежденным моими словами. Поэтому я нахожу лучшим сказать тебе коротко и правдиво то, что следует передать и другим грекам. Ибо так говорит папа: *“Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста папы сказали это”*»⁵⁹¹.

⁵⁹⁰ Подробнее об этом см. 1.1.1

⁵⁹¹ «Ἀλλὰ σύ γε, ὡς ἔγωγε κατανοῶ, ἀπορίας ἐπ’ ἀπορίας συνάλπτων αἰεὶ, οὐδέποτε ἐκὼν εἶναι τοῖς ἐμοῖς καταπεισθήσῃ λόγοις. Διὸ βέλτιόν μοι δοκεῖ πρὸς σὲ εἰπεῖν σύντομον καὶ ἀληθῆ λόγον, ὃν καὶ πρὸς τοὺς ἄλλοις Γραικοὺς παρήγγελμαι λέγειν· ὅτι τάδε λέγει ὁ πάπας· Ἐὰν θέλητε καὶ εἰσακούσητέ μου, τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε· ἐὰν δὲ μὴ θέλητε μηδὲ εἰσακούσητέ

Этими словами и ответом на них грека в том смысле, что православным истина важнее жизни, диалог завершается. Как отмечает А. Спурлаку-Эвтихиаду, если бы конфликт с исихастами, Варлаам в этой ситуации мог бы стать большой удачей византийского правительства.⁵⁹²

О своих симпатиях к делу унии Варлаам заявляет многократно. Цель его трактата «Против Латинян» состоит, в действительности, не в опровержении их позиции самом по себе, но в «достижении единства и всеобщей пользы»⁵⁹³, путем разъяснения истинности православного вероучения. Эту мысль, высказанную на раннем этапе своей богословской работы, Варлаам повторяет и в её конце, будучи уже католическим епископом, в письме к православному другу: «Я пишу это тебе, а другим и говорю, не из недоброжелательства или клеветы, но в заботе о том, чтобы Церкви соединились, и восстановились в прежнем качестве, и чтобы все христиане в вере и истине мыслили одно и то же, и взаимно связались узами любви – что, я считаю, и произошло бы через недолгое время, если бы только то, что я тебе пишу, всем пришло на ум».⁵⁹⁴ В промежутке, в латинских речах 1339 года он пишет, что «большого дела под небом нельзя себе и вообразить, чем уния греков с латинянами»⁵⁹⁵.

Уния необходима по двум причинам: аксио-онтологической и прагматической. Во-первых, Церковь Христова в идеальной действительности пребывает Единой, и задача христианина состоит в том, чтобы это стало верным и

μου, μάχαιρα ὑμᾶς κατέδετα. Τὸ γὰρ στόμα τοῦ πάπα ἐλάλησε ταῦτα» (Ср. Ис 1. 19). Barlaam Calabrus. Legatus. L. 214–220. Хотя это свидетельство и обусловлено своей литературной формой (Как и во всем диалоге, латинянин здесь уподоблен Евтифрону, см. Demetracopoulos J.A. Further Evidence ... P. 110) А. Фиригос приводит ссылки и на другие свидетельства похожего содержания, которые подтверждают его историческую ценность: Fyrigos A. Nota per la datazione ... P. 31. N. 34.

⁵⁹² Σπουρλάκου–Εὐτυχιάδου Α. Ο ἀντιλατίνος Βαρλαάμ ... P. 555–556. Та же мысль и у Дж. Скиро: Schirò G. Barlaam Calabro. Epistole greche ... P. 58.

⁵⁹³ Barlaam Calabrus. Tractatus B. III.1: «ἕνεκα τῆς τῶν ἐκκλησιῶν ἐνώσεως καὶ τοῦ κοινῆ πᾶσι συμφέροντος».

⁵⁹⁴ Idem. Epistula Latina ad Calochetum. Col. 1314 AB. «Hoc autem et ad te scribo, et ad alios dico, non malevolentia aliqua, et contumeliose, sed cupiditate, ut Ecclesia Christi uniatur, et ad seipsam redeat, et omnes Christiani in fide et veritate idipsum sapiant, et charitatis vinculo sibi invicem copulentur: quod ut puto non in longum eveniret, si hæc sola, quæ tibi scribo, in mentem omnibus venirent»,

⁵⁹⁵ Idem. Orationi Avignonesi. Col. 1339 D: «quia majus opus, quam uniri Græcos cum Latinis, sub coelo non poterit homo invenire». Пер. Успенский Ф.И. Очерки... С. 241.

для действительности реальной. Нет двух Церквей, испытывающих потребность в соединении, а есть одна Церковь, на определенном плане своего бытия оказавшаяся разделенной.⁵⁹⁶ Варлаам остро переживает трагизм этого разделения. В речи «О согласии» он пишет: «И больше той раны, чем та, которая разделяет все тело надвое, невозможно и высказать. И ужасная битва членов между собой, и отвержение ими нераздельной Главы, и все проистекающие от этого беды, для описания которых недостаточно будет никаких слов».⁵⁹⁷ Таинство Евхаристии, Таинство Единства по своей сути, оказывается разделяющим христиан по своей форме (вопрос об опресноках).⁵⁹⁸ Слово «братья», обращенное к собеседникам, многократно повторяется в его работах.⁵⁹⁹ Традиционная картина, согласно которой есть одна истинная Церковь, а от неё сознательно откололись еретики или схизматики, переворачивается. Теперь есть две части единой на высшем уровне Церкви, между которыми посеял раздор и непонимание диавол, единственный действительный «противник» с которым должны бороться обе стороны, чтобы достичь единства. Четвертую речь последней редакции «Трактата против латинян» он открывает так: «не будем считать друг друга противниками и стремиться перебороть друг друга, но примем в этой борьбе одну сторону, и будем считать общим противником и врагом того, кто от начала злоумышляет против нашего рода, победой, соответственно, устранение на будущие времена всякого соперничества, благодаря обретению истины, а поражением — неудачу в поиске этой истины»⁶⁰⁰. Такую же смену системы координат он предлагает и в латинских речах об унии.⁶⁰¹ А в речи «К Собору» говорит о латинянах: «никто, думаю, не

⁵⁹⁶ См. напр. Barlaam Calabrius. De Concordia. P.197. L.8–9.

⁵⁹⁷ Ibid. P. 195. L. 2–7.

⁵⁹⁸ Ibid. P. 197. II. 4–8.

⁵⁹⁹ См. напр. Idem. Tractatus A. II.5: «... Друзья и братья! (а я называю вас братьями, несмотря на то, что вы к нам относитесь не по-братски)...». А также Idem.Tractatus B. II.7; II.30; IV.16. Idem. Orationi Avignonesi. Col. 1333C.

⁶⁰⁰ Idem. Tractatus B. IV.1. L. 2–8: «μη ἀντιδίκους ἀλλήλους ἠγώμεθα μηδὲ νικῆσαι ἀλλήλους σπουδάζωμεν, ἀλλ' αὐτοὺς μὲν συναμφοτέρους ὡς ἐν μέρος κατὰ τὸν ἀγῶνα ὑπολάβωμεν, κοινὸν δὲ ἀντίδικον καὶ ἐχθρὸν καὶ πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ ἀγὼν τὸν ἀπ' ἀρχῆς τῷ ἡμετέρῳ γένει ἐπιβουλεύοντα νομίσωμεν, καὶ νίκην μὲν ἀκολουθῶν τὸ κοινῇ τὴν ἀλήθειαν εὐρόντας τῶν ζητουμένων, πάσης φιλονεικίας εἰς τὸν ἔπειτα ἀπηλλάχθαι χρόνον, ἦτταν δὲ τὸ μὴ δύνασθαι εὐρεῖν τὴν ἀλήθειαν».

⁶⁰¹ Idem. Orationi Avignonesi. Col. 1336 C

будет утверждать, что они сознательно извратили догматы и по своей воле пребывают в ложных учениях»⁶⁰². В латинский период он более жестко относится к своим новым оппонентам, обосновывая применимость к Греческой Церкви понятия еретической, а не схизматической.⁶⁰³ Впрочем, это именование носит у него не полемический характер, а лишь чисто технический – здесь этот термин означает отклонение в вероучении, а не в дисциплинарных вопросах.

Во-вторых, разделение христиан послужило источником многочисленных военно-политических проблем для них. Вместе христианский Восток и Запад могли бы дать отпор оттоманскому наступлению - Варлаам приводит многочисленные доводы в защиту этого тезиса⁶⁰⁴, - а по отдельности все христианские государства подвергаются большой угрозе. В его оптимистическом проекте латиняне спасают тело Церкви, посылая свои войска на помощь грекам, а последние спасают её душу утверждением правильных догматов.⁶⁰⁵

Эту две мысли Варлаам соединяет во вступлении к первой греческой речи об унии: «Я давно убежден в том, что все, имеющие свое именование по Христу, должны страстно желать увидеть, как Церковь сама в себе воссоединится, примирив друг с другом издавна враждующие части и приведя их к взаимной дружбе. Ведь все стремятся к благу, а из человеческих благ самое великое — мир и единодушие в добром. К тому же и приключившиеся из-за этого разделения беды для христиан —ведь не только грекам, но и латинянам в равной степени теперь приходится соседствовать с неприятелем и прибегать к помощи своих соседей — делают стремление к согласию выше всех добродетелей. Поэтому я не буду более рассуждать и увещать к согласию, и говорить о том, что оно прекрасно и желательно, а его противоположность пагубна и нежелательна, ведь все в этом и так убеждены».⁶⁰⁶

Ради воссоединения Церкви, по мнению Варлаама, надо прикладывать

⁶⁰² Idem. Ad Synodum P. 203.

⁶⁰³ Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Calochetum. Заглавие и всё содержание.

⁶⁰⁴ Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Calochetum. Col. 1338 CD.

⁶⁰⁵ Idem. Ad Synodum. P. 204, L. 18–19.

⁶⁰⁶ Idem. De Concordia. P. 185. L. 3–13.

усилия. Нельзя ссылаться на то, что Господь Сам излечит рану Церкви и пассивно ожидать этого, поскольку всё, что в Его воле, Он совершает посредством людей. Это можно проиллюстрировать историей воскрешения Лазаря, когда Христос попросил людей отвалить камень, а Сам совершил чудо воскрешения, хотя мог сделать и то, и другое своей божественной властью.⁶⁰⁷ И механизм осуществления воли Божией для непосильных человеку дел таков: «проще говоря, то, что людям возможно, следует делать не колеблясь, а завершение дела возлагать на Бога»⁶⁰⁸. Более того, следует предпринимать и заведомо провальные попытки, и попытки из слабых позиций, поскольку они лучше бездействия настолько, насколько существующее лучше несуществующего.⁶⁰⁹ Тема готовности к труду заявлена и в латинских речах.⁶¹⁰ Эту готовность Варлаам засвидетельствовал не только словом, но и делом: своим участием в переговорах о воссоединении как на восточной, так и на западной территории, своей перепиской с инославными (в греческий период — с католиками, в католический — с православными), своими оригинальными проектами унии, к которым мы переходим.

4.1.2 Тон полемики и диалектический метод

Одна из нетипичных для своего времени идей Варлаама состоит в том, что основное препятствие для воссоединения Востока и Запада состоит не столько в вероучительных различиях Церквей (вопрос о *Filioque*, примат папы, опресноках и другие), сколько в многовековых наслоениях взаимной вражды и непонимания. Это непонимание, в свою очередь, обрекает на провал все попытки обсудить

⁶⁰⁷ Ibid. P. 200–201, в особенности: P. 200. L. 8–12.

⁶⁰⁸ Ibid. L.34–35.

⁶⁰⁹ Idem. Ad Synodum. P. 204. L. 9–10.

⁶¹⁰ Idem. Orationi Avignonesi. Col. 1342 B.

вероучительные вопросы.

Время, увеличивающее это непонимание, действует против дела воссоединения. В «Трактате против латинян» он пишет: «для того, чтобы вы могли справедливо судить о сказанном мной, и чтобы мои слова не пропали втуне, я хотел бы сказать вашей любезности о том, что раньше препятствовало верному суждению в этих вопросах, чтобы и вы, если захотите, смогли стать истинными и справедливыми слушателями, устранив эти препятствия. ... Итак, о мужи латиняне, я вижу две причины, препятствующие слушателю правильно воспринимать говоримое: первая— желание считать только такие утверждения о чем, бы то ни было, истинными, к которым привык с юности, а противоположное воспринимать как болтовню, а вторая — враждебное и неблагосклонное отношение к говорящему, когда ненависть не дает видеть здравость его слов»⁶¹¹. А в речи «О согласии»: «И каждая сторона из-за долговременной привычки считает свою позицию более сильной. Ведь то, что считается более или менее истинным, через некоторое время переходит в разряд непреложного. И какую другую причину можно назвать для продолжающегося у нас уже столько времени раздора и для того, что совершенно не удается прийти к общему мнению и согласию?»⁶¹².

Помимо чисто временной причины усугубления разрыва между Востоком и Западом Варлаам называет и политическую. В надежде получить для Византии военную помощь он говорит папе Римскому: «знайте, что греков отделяет от вас не только различие догматов, сколько та ненависть, которая внедрилась в них по причине многих бедствий, испытанных ими в разные времена от латинян и доселе ежедневно испытываемых, и нельзя надеяться на унию, пока не изгладится эта ненависть».⁶¹³

Полемика не устраивала его своей агрессией по отношению к

⁶¹¹ Idem. Tractatus V. II.1–2. (L. 3–8, 15–20). Вторая часть: «Δύο ἔγωγε, ὧ ἄνδρες Λατῖνοι, θεωρῶ μάλιστα τὰ ἐμπροδίζοντα ἐκάστοτε τὸν ἀκροατὴν μὴ ὑγιῶς τοῖς λεγομένοις ἀκολουθεῖν· ἐν μὲν τὸ οἶεσθαι ταῦτα μόνα τῶν δογμάτων περὶ παντὸς πράγματος ἀληθῆ εἶναι ἅπερ αὐτῶ συμβέβηκεν ἐκ νέου φρονεῖν καὶ ληρεῖν ἠγεῖσθαι τὸν τάναντία λέγοντα, ἕτερον δὲ τὸ τῶ λέγοντι ἀπεχθῶς καὶ δυσμενῶς ἔχειν καὶ ὑπὸ τοῦ μίσους μηδὲν ὑγιᾶς λέγειν αὐτὸν νομίζειν».

⁶¹² Idem. De Concordia. P. 193. L. 20–24.

⁶¹³ Idem. Orationi Avignonesi. Col. 1336B. Рус.пер. Успенский Ф.И. Очерки... С. 238.

противоположной стороне, позицией часто высокомерной и с претензией на самоочевидность. Он много раз сталкивался с тем, что аргументы, которые для греков казались несокрушимыми и победоносными, латинянами ставились под сомнение.⁶¹⁴ И наоборот, аргументы, против которых полемика возражала, на поверку оказывались «соломенным чучелом», не имеющим отношения к позиции латинян.⁶¹⁵

Чтобы преодолеть сложившуюся ситуацию, Варлаам предлагает две техники: «вежливость» и «диалектику».

Благожелательное, вежливое ведение диалога является необходимым условием его успеха. Для греков и латинян, братьев, принявших одну сторону в борьбе с дьяволом, соответственно еклесиологической картине Варлаама, это условие оказывается также и совершенно естественным. Оно имеет своей целью, с одной стороны, компенсацию за бывшие в прошлом взаимные обиды, с другой — обеспечение фундамента для нового конструктивного диалога, не отягощенного взаимными оскорблениями. В духе вежливости, совершенно уникальном для византийской традиции антилатинской полемики, написаны все части его «Трактата против латинян» и «Греческие речи». В речи «К синоду» он призывает греческое посольство обращаться к папе «не силлогистически, а увещавательно и мило»⁶¹⁶. В латинских речах он призывает папу послать на Восток в качестве послов «людей верующих и богобоязненных, полных духа смирения и терпения», которые выражались бы в самых благожелательных терминах, и «если Восток услышит такие кроткие слова, то возрадуется император, и патриархи, и народ, и немедленно примут меры»⁶¹⁷.

Диалектический метод Варлаама, который мы разбирали во второй главе этой работы, также работает в рамках этой логики. Основная задача этого метода — выстраивание конструктивного диалога, приводящего к накоплению богословских утверждений, с которыми согласны обе стороны. «Вежливость» и

⁶¹⁴ См., напр.: Barlaam Calabrius. *Epistula Graeca* I. L. 91–111 и *Idem. Tractatus B.* IV.17.

⁶¹⁵ Kolbaba T. *Barlaam the Calabrian. Three Treatises ...* P. 58.

⁶¹⁶ Barlaam Calabrius. *Ad Synodum* P. 205.

⁶¹⁷ *Idem. Orationi Avignonesi.* Col. 1333C. Рус.пер. Успенский Ф.И. *Очерки...* С. 236.

«диалектика» в работах Варлаама действуют в связке: первая подготавливает почву для диалога, а вторая его развивает. Так он говорит об этой связке: «Ведь не из-за недостатка в речах, силлогизмах и доказательствах диавол нас разделял столь долгое время, - ведь если бы дело было только в них, единство было бы давно достигнуто — но из-за того, что и мы, и вы не хотели вложить в эти слова то, что составляет большую часть, если даже не всю их силу: доброжелательность друг другу, благосклонное слушание, искание истины, а не победы и суетной славы. Это соединяет; это сочетает; это всех, кто прибегает к нему, творит единомысленными во всех вопросах»⁶¹⁸.

Диалектический проект Варлаама в современных ему условиях провалился достаточно быстро. Он встретил радикальное неприятие уже на византийской стороне в лице свт. Григория Паламы. Если «диалектика» Варлаама учитывала базовые послышки оппонентов и была ориентирована на реальный материал дискуссии, то «аподиктика» свт. Григория формально исходила из понимания позиции латинян, зафиксированного и не подлежащего развитию.⁶¹⁹ Переписка со свт. Григорием 1336-1338 годов показала Варлааму, что по крайней мере византийцы не готовы принять идею его метода и работать с его помощью на воссоединение с Западом.

⁶¹⁸ Idem. Tractatus B. II.4. L. 67–73. «Οὐδὲ γὰρ λόγων καὶ συλλογισμῶν καὶ ἀποδείξεων ἀπορία τοσοῦτον ἡμᾶς ὁ ἐχθρὸς διέστηκε χρόνον—ἐπεὶ ἕνεκά γε τούτων, πάλαι ἂν ἠνώθημεν—, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἐθέλομεν συνεισφέρειν τοῖς λόγοις ταῦτα ἃ τὸ πλεον, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν ἐν τοῖς τοιοῦτοις δύναται· εὐνοίαν πρὸς ἀλλήλους· ἀκοὴν εὐγνώμονα· ἀληθείας, οὐ νίκης καὶ ματαίας δόξης ἕφεσιν. Ταῦτα συνάπτει· ταῦτα ἐνοῖ· ταῦτα περὶ πάντα ὁμοφώνεῖν ποιεῖ οἷς ἂν παρῆ».

⁶¹⁹ См., например, отказ свт. Григория входить в тонкости позиции латинян по вопросу об одном или двух Началах в Святой Троице. Однако фактически на более позднем этапе свт. Григорий нюансировал свою позицию (см. ниже, пункт 4.2.1.1.2.) и с течением времени его понимание «аподиктики» приближалось к пониманию Варлаамом «диалектики», хотя свое обвинение против Варлаама свт. Григорий никогда не снимал (см. выше, пункт 3.2.2).

4.1.3 Проект авторитарного решения

Ближе к 1339 году Варлаам констатирует провал попыток унии через богословские переговоры: «итак, силлогизмами и доказательствами, как показало время, их убедить невозможно. Ведь за это время было много собеседований и обсуждений, и ни одно из них не смогло хоть в чем-то исправить ущерб, нанесенный схизмой»⁶²⁰. Принципиально конструктивный богословский диалог между греками и латинянами возможен, однако фактически его построению препятствует столько обстоятельств, что он каждый раз проваливается.⁶²¹ Поэтому Варлаам предлагает сначала преодолеть эти обстоятельства, а именно принудительным образом вернуться к тому положению вещей, которое было до вставки *Filioque* в Символ Веры и начала схизмы. Проект, который мы опишем ниже, был, скорее всего, чисто умозрительным и никогда не подвергался публичному обсуждению.⁶²²

По мнению Варлаама, *status quo*, к которому нужно вернуться, имел следующую структуру: до вставки в Символ было три группы людей. Одни считали, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына, другие — что от одного Отца, а третьи воздерживались от суждения по этому вопросу и относили его к области непознаваемого в Боге. Все эти люди жили в мире и исповедовали общий Символ, который можно понимать в любом из этих трёх смыслов. Варлаам предлагает, чтобы Восточная и Западная сторона достигла соглашения по вопросу *Filioque*

⁶²⁰ *Idem. Ad Synodum. P. 204.* Та же мысль и в *Idem. De Concordia P. 185.*

⁶²¹ См. также *Ibid. P. 197 l. 26– P.198 l.5.*

⁶²² Так считает К. Джаннелли, издатель двух текстов, в которых проект изложен (*De Concordia et Ad Synodum*) Giannelli C. *Un progetto...* P. 171. J. Darrouzes предлагает датировать эти тексты более ранним периодом, около 1334 года, и связывает их с приездом западных легатов в Константинополь, поэтому не исключает, что речь *De Concordia* была произнесена (*Darrouzès J. Le Patriarcat Byzantin ... Reg. № 2170. P. 129–130*). Однако А. Фиригос, на наш взгляд, убедительно опроверг аргументацию Даррузесса и предложил вернуться к версии Джаннелли о том, что обе речи изначально были написаны «в стол», но при этом не исключает возможности частного их обсуждения, например, между Варлаамом и императором (*Fyrigos A. Nota per la datazione...* P. 41–42).

через возврат к первоначальной форме Символа и признание вопроса об Исхождении Святого Духа не ведущим к разделению. Должны быть запрещены публичные споры по этому вопросу, но каждый может оставаться при своем мнении. Для этого и на Западе, и на Востоке должен быть провозглашен указ следующего содержания:

«Поскольку издавна существует сомнение по поводу исхождения Святого Духа: от одного ли Отца Он исходит, или и от Сына, и это сомнение делит Церковь на две части и противопоставляет их друг другу, поскольку одна придерживается одного, а другая — другого мнения, мы постановляем, чтобы впредь не происходила никакого исследования или спора по этому вопросу, но чтобы единогласно исповедовалось как бесспорное, что Дух Святой исходит от Отца, а от одного ли или и от Сына, чтобы никто не смел утверждать, но чтобы всякий, кто считает, что что-то понял в этом вопросе, держал это при себе, защищая тем самым неизменное учение о Третьем Лице. А кто этого не послушает — анафема»⁶²³.

В 1339 году Варлаам действительно озвучивает этот проект перед папой и курией, хотя в этот момент он характеризует его как менее предпочтительный по сравнению со своим следующим проектом.⁶²⁴ Он предлагает папе издать следующее обращение к восточным патриархам и императору:

«Братья! Как вы, так и мы исповедуем в Божестве единую сущность и троичность Лиц, а также единое Начало [в Троице]; ни вы, ни мы не допускаем в Божестве ни тождества Лиц, ни разделения сущности: этого достаточно, чтобы быть нам в унии. Учение о происхождении Святого Духа пусть не будет причиной разделения; пусть об этом рассуждают ученые с вашей и нашей стороны, если захотят того, но это не послужит поводом к разделению; исповедуйте этот член по вашему усмотрению, а мы по своему, но не будем отлучать друг друга из-за этого вопроса. Окажите Римской Церкви подобающую честь, какую воздавали ей прежде патриархи во время единения и какая приличествует ей по законам императоров и

⁶²³ Barlaam Calabrius. De Concordia, P. 188. То же: Idem. Ad Synodum, Pp. 204–205.

⁶²⁴ Idem. Orationi Avignonesi. Col. 1339 D: «я не могу сказать с точностью, получится ли таким образом достичь унии, но верю, что Богу это возможно» и Ibid. Col. 1340 B.

по правилам святых отцов, и больше этого мы не требуем от вас. Со своей стороны, мы готовы дать и утвердить за Восточной Церковью, и в частности за Константинопольской, и за империей Византийской все права, присущие ей по древнему обычаю или по законам императоров и правилами святых отцов»⁶²⁵.

Такой указ, по мнению Варлаама, мог бы разорвать бесконечную паутину («пряжу Пенелопы»⁶²⁶ - выражение Варлаама) бесплодных, как показало время, рассуждений.

Мы позволим себе не согласиться с прот. Иоанном Мейендорфом, который пишет: «Взгляды Варлаама на унию, как мы можем видеть из его проекта и речей перед папой, состояли, главным образом, в том, чтобы игнорировать теологические затруднения»⁶²⁷, а также «Калабриец в итоге приходит к исповедания формального номинализма, который хорошо объясняет его догматический релятивизм»⁶²⁸. Из других мест этих и других работ Варлаама можно сделать вывод, что, даже если его позицию и можно логически разрешить в релятивизм и игнорирование теологических затруднений, то сам он, по крайней мере, не доходил до этих крайностей.

Во-первых, проект авторитарного решения вопроса не предполагал, по Варлааму, окончательного отказа от решения богословской проблемы. Это была лишь временная мера, которая должна была помочь избавиться от давления взаимных анафем, предрассудков и вражды между православными и католиками. После достижения соглашения богословы смогут уже спокойнее рассматривать

⁶²⁵ Ibid. Col. 1339 D – Col. 1340 A: «Viri fratres, quoniam et vos et nos confitemur in divinis unam substantiam, et tres personas, etiam unum principium; et neque vos neque nos adducimus in divinis aut identitatem personarum, aut divisionem substantiae, sufficientia ista nobis, ut habeamus unionem. De processione autem Spiritus sancte non dividamur ad invicem; sed sapientes quidam nostri cum vestris disputent de ista quaestione, si volunt. Communiter vero non haberemus propter hoc divisionem, sed tenete vos, quod vultis de iste, et nos similiter, et non damnetus propter hoc alterutrum; sed factum sit tantum. Vos quidem date Ecclesiae Romanae illum honorem, quem dabant et antiqui patriarchae in tempore unionis, quam determinaverunt et leges imperatorum, et canones sanctorum Patrum, et plus non petimus a vobis. Nos autem parati sumus dare, et firmare Ecclesiae Orientali, et specialiter Ecclesiae Constantinopolitanae, et imperio Constantinopolitano omnia jura, quae sunt vel ab antiqua consuetudine, vel determinata aut a legibus imperatorum, aut a canonibus sanctorum Patrum». Рус пер. Успенский Ф.И. Очерки ... С. 241 с изм.

⁶²⁶ Barlaam Calabrus. De Concordia. P. 193 L. 31.

⁶²⁷ Meyendorff J. Mauvais theologien... P. 49.

⁶²⁸ Ibid. P. 55.

догматический вопрос и принимать по его поводу решение, не опасаясь быть отлученными от Церкви. Варлаам надеялся, что таким образом латиняне постепенно придут к согласию с учением об исхождении «ex solo Patre»: «ведь препятствием для того, чтобы они [латиняне], пришли к истине, служит не только то, что каждый из них прежде, чем войдет в разум и науки, с юных лет уверен, что [в Символе Веры] содержится «и от Сына», но и то, что честолюбие перед лицом своих и возможное бесчестье из-за согласия с противниками делают охоту за истиной чрезвычайно трудным делом. А тогда (после провозглашения этого указа – Э.К.) все это устранилось, а сохранилось одно лишь стремление к истине, им будет очень просто найти её. Так что по истечении достаточного времени все окажутся в истинном учении»⁶²⁹.

В этот период своего творчества он ещё верит, что истинное учение — это учение об исхождении Святого Духа только от Отца.⁶³⁰ Эта вера для него не является знанием, поэтому он может рекомендовать: «Спросят тебя, от Отца ли исходит Дух Святой? Отвечай: да. Спросят, от одного ли или и от Сына? Отвечай: не знаю. Ведь мы знаем не все о Боге».⁶³¹ Вопрос об исхождении или неисхождении Духа от Сына оказывается факультативным, недостижимым для нашего познания, а Filioque (в этом мы согласны с прот. Иоанном Мейендорфом) — западным теологуменом⁶³². В рамках этого проекта Варлаам выступает скорее как агностик, чем как релятивист, он призывает стороны не отказываться от своего мнения, но, напротив, остаться при нем, не делая из этого повода к разделению, поскольку точное знание о нем (пока?) недоступно. При этом такой подход возможен только

⁶²⁹ Barlaam Calabrus. Ad Synodum, P. 206. L. 6–13: «νῦν μὲν γὰρ ἐμποδῶν αὐτοῖς ἐστὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν οὐ μόνον τὸ ἕκαστον αὐτῶν πρὶν ἐς μαθήματα καὶ λόγους ἐλθεῖν πεπεισμένον ἤδη ἐκ νέου ὑπάρχειν το καὶ ἔκ τοῦ υἱοῦ», ἀλλ' ὅτι φιλοτιμία μὲν ἢ πρὸς τοὺς οἰκεῖους, ἀτιμία δὲ ἐφ' ᾧ τοῖς ἐναντίοις προστίθεσθαι χαλεπωτάτην ἐκάστω ἀπεργάζεται τὴν τοῦ ἀληθοῦς θήραν. τότε δὲ πάντων τούτων περιαιρεθέντων, μόνης δὲ καταλειφθείσης τῆς περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐφέσεως, ῥᾶστον ἔσται αὐτοῖς τάληθὲς ἐξευρεῖν ὥστε εἰκὸς χρόνου προσγενομένου εἰς τὴν ἀληθῆ πάντας περιστῆναι δόξαν».

⁶³⁰ Idem. De Concordia. P.192. L. 28.

⁶³¹ Ibid. P. 191. Подробнее о понимании соотношения веры и знания у Варлаама см. в третьей главе настоящего исследования.

⁶³² Meyendorff J. Mauvais theologien... P. 49.

к определенному кругу вопросов, а по другим темам Варлаам ни релятивизма, ни агностицизма не исповедует. «Знай же, что это знание вовсе не необходимо для полноты вероучения, и оно есть нечто избыточное, поскольку наше вероучение полноценно и без этого знания».⁶³³ Можно сказать, что, имея собственную позицию по вопросу об исхождении Святого Духа, Варлаам признает право других занимать противоположную позицию, поскольку точное знание положения вещей именно в этом вопросе человеку не дано. Поэтому, прекратив взаимное анафематствование сторон спора «из-за неясного», можно прийти к более взвешенному и конструктивному обсуждению проблемы, которое, как он надеется, приведет к общему признанию православного учения.

Похожим образом Варлаам рассматривает и другой вопрос, разделяющий христиан Востока и Запада: вопрос об использовании квасного хлеба на Литургии. Проект законодательного решения этой проблеме Варлаам формулирует в следующих выражениях:

«Поскольку, разделяя Церковь, Божественная Жертва совершалась двояко: одними — на опресноках, а другими — на квасном хлебе, и оба эти способа благочестивы и служат единой цели (и совершенно не к той, чтобы для тех, кто смотрит лишь на различие во внешнем это послужило основанием для соблазна), надлежит нам, взявшим на себя защиту и заботу обо всех, приложить все усилия, чтобы в Церкви не было ничего такого, что соблазняет многих. И мы в единомыслии с патриархами и прочими иерархами постановляем, чтобы применялся только второй способ, то есть служение на квасном хлебе, чтобы это не могло никому послужить предлогом для вражды. А если кто после этого постановления будет поступать иначе, то да будет извержен, если не прекратит»⁶³⁴.

⁶³³ Barlaam Calabrius. De Concordia. P. 191.

⁶³⁴ Ibid. L. 25–34. Подробнее взгляд Варлаама на проблему вещества для Таинства Евхаристии см. в разделе 4.2.3.

4.1.4 Проект «Собор в обмен на военную помощь»

Следующий проект Варлаама связан с его секретной дипломатической миссией в Авиньон 1339 года. Проект был изложен перед папой и курией, и на него была получена резолюция, задокументированная, вместе с прочими материалами по этому делу, в актах Римо-Католической Церкви.⁶³⁵

Логика рассуждений Варлаама такова: для заключения унии необходимо, чтобы к согласию с ней пришли как ученые мужи обеих сторон, так и простой народ. При этом для образованных людей необходимо устроить свободную дискуссию, в которой взвешенному анализу будет подвергнут основной пункт разделения: *Filioque*. Для этого из Византии на Запад может быть направлено посольство из 30-40 богословов, которые, встретившись с западными коллегами, обязательно разрешат недоразумения по поводу исхождения Святого Духа, поскольку они будут движимы не мелочными человеческими интересами, а искренним стремлением к истине. После того, как будет достигнут консенсус между учеными мужами, для убеждения простого народа необходимо будет собрать Вселенский Собор, удовлетворяющий всем требованиям к таковому. На нем обязательно должны присутствовать посланцы всех патриархатов, и он должен пройти в мирной, не связанной внешним давлением обстановке. Лионский собор 1274 года не удовлетворял этим требованиям, и оказался вследствие этого неэффективным. Если же будет организован собор согласно всем условиям, важным для византийцев, а между богословами к тому времени уже будет достигнуто согласие, то народ примет его и такой собор обязательно приведет к примирению Церквей.⁶³⁶

При этом необходимо, чтобы папа, со своей стороны, благословил западные светские власти на военную поддержку Византийской Империи против турок.

⁶³⁵ *Idem*. *Orationi Avignonesi*. Col. 1331–1342.

⁶³⁶ *Ibid*. Col. 1333A–1334A.

Варлаам изначально был послан с запросом о помощи к французскому королю, который, в свою очередь, переадресовал его к папе Бенедикту. Варлаам излагает четыре причины, по которым папа должен поддержать франко-византийскую коалицию. Во-первых, увидев столь значительную помощь папы, византийцы будут благосклоннее смотреть на проект унии, к которому они питают понятное нерасположение после того урона, который был нанесен Византийской империи войсками крестоносцев в XIII веке. Во-вторых, до наступления мира невозможно проведение Вселенского Собора с участием всех патриархатов. В-третьих, турки воюют с Византийцами не потому, что они византийцы, а потому, что они христиане, и папе было бы совершенно естественно участвовать в защите Креста. Наконец, в-четвертых, греческая армия уже имеет большой опыт военных действий против турок, и разумнее для Запада было бы его использовать, а не дожидаться, пока Византийская Империя будет уничтожена и щит, прикрывающий Европу, будет разрушен.⁶³⁷

Однако папа и коллегия кардиналов отклонила предложение Варлаама на том основании, что учение об исхождении Святого Духа от Отца и от Сына утверждено на многочисленных соборах, и для Римского престола было бы унижительным вступать в прения на равных со схизматиками, отвергающими это учение. Все, на что может пойти курия, сводится к тому, чтобы принять делегацию восточных богословов, но не с целью обсуждения вероучения, но для их научения и просвещения.⁶³⁸

Варлаам предпринял ещё одну попытку убедить папу, составив докладную записку. В ней он приводит следующий аргумент: поскольку истина не несет никакого ущерба от внимательного её рассматривания, но напротив, становится ещё яснее и отчетливее, то для Западной Церкви нет ничего постыдного снова подвергнуть вопрос рассмотрению, даже если они абсолютно убеждены в своей правоте. И такое рассмотрение послужит не к унижению, а к возвышению Церкви,

⁶³⁷ Ibid. Col. 1335 A–D.

⁶³⁸ Ibid. Col. 1338B: «non per modum disputationis vel concertationis, sed instructionis».

поскольку поможет преодолеть существующее в ней разделение.⁶³⁹

На эти соображения последовал очередной отрицательный ответ курии с предложением византийцам присоединиться к католической Церкви безо всяких условий, после чего им будет оказана необходимая военная или другого рода помощь.⁶⁴⁰ Варлаам отвечает на это обоснованием невозможности такого развития событий и переговоры оканчиваются безрезультатно⁶⁴¹.

Обратим здесь внимание на то, что, хотя задачами Варлаама в этой миссии было заключение унии и получение военной помощи от Запада, он не идет ни на какие вероучительные компромиссы. Он требует внимательного рассмотрения вопроса сначала группой богословов, а затем и на Вселенском Соборе. Здесь надо иметь в виду его методологический оптимизм, который заставляет его верить, что свободный диалог преданных истине людей с необходимостью окончится отысканием этой истины. При этом вопрос об исхождении Святого Духа он готов, в крайнем случае, отнести к области богословских мнений соответствующих Церквей.

Мы согласны с анализом этих текстов, предложенным Ф.И. Успенским: «Материалы, касающиеся дипломатической миссии Варлаама, весьма хорошо рисуют его нравственный облик и служат лучшим опровержением возводимых на него некоторыми греческими писателями обвинений в двоедушии и лицемерии»⁶⁴² и «напрасно было бы подозревать Варлаама в излишней преданности латинству. В Авиньоне он был искренним и преданным слугой императора и защищал до последней крайности интересы Греческой империи»⁶⁴³.

⁶³⁹ Ibid. Col. 1338C– Col. 1339C.

⁶⁴⁰ Ibid.

⁶⁴¹ Как и многие другие подобные попытки. См. Nicol D.M. Byzantine Requests for an Oecumenical Council in the XIVth century // *Annuaire de l'histoire des conciles*. – № 1. – 1969. – P. 69– 95.

⁶⁴² Успенский Ф.И. Очерки ... С. 233.

⁶⁴³ Там же. 243.

4.1.5 Причины провала всех попыток

В краткосрочной перспективе жизни Варлаама все его проекты не принесли плода в деле воссоединения Церквей: его вежливая диалектика не была воспринята ни единомышленниками, ни оппонентами; проект авторитарного решения был написан по существу «в стол», а та его часть, что была высказана перед папой, не получила с его стороны поддержки; равным образом провалилась и попытка Варлаама убедить папу оказать военную помощь Византии и организовать после этого Вселенский Собор.

Нам представляется, что эта неудача была обусловлена тремя причинами: во-первых, это непоследовательность Варлаама в следовании собственной методологии; во-вторых, это несоответствие этой методологии духу времени; и, в-третьих, это чрезмерный оптимизм Варлаама, который доводил его проекты до потери связи с реальностью.

«Вежливость», к которой Варлаам призывал, и которой пытался следовать сам, была не безукоризненна в его исполнении. Достаточно часто она переходит в иронию или даже сарказм.⁶⁴⁴ В первой редакции трактата «Против Латинян» Варлаам не скупится на агрессивные ремарки в адрес Фомы Аквинского.⁶⁴⁵ И вообще эта первая редакция по своему тону гораздо жестче последующих. А. Фиригос считает, что в провале «вежливого диалога» виноваты все участники спора, включая Варлаама.⁶⁴⁶ Диалектика Варлаама, как показала Т. Колбаба на примере его речей против папского примата, также не была до конца последовательной: заявляя, что он будет строить диалог исключительно на

⁶⁴⁴ Пример сарказма см. в сноске 592. Иронических оборотов можно найти множество: см. напр. *Varlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica)*. P. 311. L. 15,

⁶⁴⁵ Напр., *ibid.* P. 335. L. 8–11: «Но мы верим, что, кто бы ни сказал это первым, Фома ли, или кто другой, он только предоставил свой язык, а изрек это в действительности диавол». Или *Ibid.* C. 353.

⁶⁴⁶ *Fyrigos A. Nota per la datazione...* P. 30–32.

положениях, разделяемых его оппонентами, в действительности Варлаам привлекает в качестве посылок и такие утверждения, с которыми латиняне не могли согласиться.⁶⁴⁷

Диалог, выстроенный на диалектических принципах в духе благожелательности, не соответствовал интенциям сторон в середине XIV века. И греки и латиняне были готовы только к монологу с распределением ролей по типу учитель-ученик, а не к диалогу на равных. Моделью диалога того времени были те диалоги Платона, чья форма «в конечном счете была не чем иным, как его внутренним разговором с самим собой»⁶⁴⁸ и в которых «собеседник часто только повод для того, чтобы разобраться в самом себе»⁶⁴⁹. Это подтверждает и резолюция папы на проект Варлаама, когда в ответ на развернутое обоснование необходимости проведения многоступенчатых переговоров папа отвечает, что готов принять греческую делегацию, но только на правах научаемых, а также первоначальная редакция трактатов свт. Григория Паламы. И сам Варлаам, чьи тексты носят ярко выраженные черты реакции на аргументы реального собеседника, а не на изобретенные в пылу полемики «соломенные чучела», не всегда может преодолеть эту типичную для эпохи традицию диалога с самим собой.

Проекты Варлаама были изначально утопичны. С самого начала и по крайней мере до 1339 года он верил в то, что интеллектуалы обеих сторон, озабоченные поиском истины, смогут прийти к консенсусу по вопросу о Filioque. Варлаам, сам причастный и к восточной, и к западной традиции, осознавал, что культурный и исторический багаж являются препятствием для подобного рода диалога, но не уделял этому факту должного значения. Ни Запад, ни Восток не смотрели на Filioque, как на теологумен, и поэтому все предложенные калабрийцем проекты были обречены на провал. А. Фиригос замечает, что «проект, который Варлаам, с его точки зрения, подготовил в малейших подробностях, напротив, с первых строк

⁶⁴⁷ Kolbaba T. Barlaam the Calabrian. Three Treatises ... P. 55–56.

⁶⁴⁸ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. – М., 1993. С. 90.

⁶⁴⁹ Там же. С. 58.

выдает свою неадекватность реальности», а решение, предложенное им, называет «парадоксальным»⁶⁵⁰. Оптимизм Варлаама, как нам кажется, потерпел крах на соборе 1341 года, которого он сам усиленно добивался. До собора он ещё считал, что догматические вопросы можно решать через обсуждение. Но консервативная позиция патриарха Иоанна Калеки, который наложил вето на обсуждение догматической проблемы и ограничился дисциплинарным подходом к проблеме, окончательно разрушила его надежду на возможность богословского диалога и, одновременно, его подорвала его доверие к Византийской Церкви. После своего перехода в католичество, ставшего следствием исхода собора 1341 года, Варлаам не предлагает новых масштабных проектов унии, а ограничивается пастырской деятельностью в своей епархии и перепиской с близкими друзьями.

⁶⁵⁰ Fyrigos A. Nota per la datazione... P. 41, P. 40.

4.2 Богословские расхождения с латинянами

4.2.1 Filioque

4.2.1.1 Против Filioque

Вопрос об исхождении Святого Духа занимает центральное место в работах Варлаама, поскольку именно его обсуждение с папскими легатами в 1334-1335 годах и спровоцировало начало собственно богословской писательской карьеры Варлаама. В католический период он также рассматривает этот вопрос во всех своих сочинениях, а одно из них, *Probatio de Processione Spiritu Sancto*, полностью посвящает ему. Чтобы показать своеобразие позиции Варлаама, в этом разделе мы рассмотрим вклад в полемику всех трёх активно участвовавших в ней сторон: легатов, Варлаама и свт. Григория Паламы.

Тексты Варлаама, касающиеся вопроса об исхождении св Духа, обозначены с историей своего развития в первой главе. Следовательно, здесь необходимо сделать лишь некоторые замечания о работах свт. Григория, написанных в рамках дискуссии.

В защиту учения об исхождении Святого Духа от одного Отца свт. Григорий Палама написал два «Аподиктических трактата об исхождении Святого Духа». Текст этих трактатов доступен только в славянском переводе. Фрагменты греческого оригинала, с которого был сделан славянский перевод, были найдены в недавнее время.⁶⁵¹ Текст, помещенный в издание Христу и переведенный на многие

⁶⁵¹ Καλτσογιάννη Ε. Δύο άγνωστα αποσπάσματα του δευτέρου Αποδεικτικού Λόγου του Γρηγορίου Παλαμά Περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος (cod. Vind. Theol. gr. 78) // Ελληνικά. – 2009. – № 59. – Ρ. 89–100.

европейские языки, в том числе и русский, есть вторая редакция сочинения, выполненная Паламой около 1355 года.⁶⁵² Вторая редакция заметно отличается от первой наличием фрагментов, критикующих позицию Варлаама без указания его имени. Именно эта аргументация афонского монаха дала повод Р. Синкевичу⁶⁵³ и другим исследователям полагать, что «Аподиктические трактаты» свт. Григория написаны как реакция на трактат «Против латинян» Варлаама. Однако отсутствие этих фрагментов в изначальном тексте дает возможность предполагать, что святитель Григорий составил свои сочинения до праздника Пятидесятницы 19 мая 1336 года по собственной инициативе и не был знаком с текстом Варлаама.⁶⁵⁴

Между первой и второй редакцией аподиктических трактатов свт. Григорий возвращался к вопросу об исхождении Святого Духа в переписке с Акиндиным и Варлаамом до 1339 года.⁶⁵⁵

Реконструкция аргументации католической стороны

Варлаам и Палама независимо друг от друга отреагировали на тезисы, сформулированные их доминиканскими оппонентами. Поскольку последние в самостоятельном виде до нас не дошли, мы предложим их реконструкцию на основании текстов-опровержений.

По содержанию текст или выступление латинян касалось исключительно вопроса об исхождении Святого Духа. Именно этому вопросу посвящены ответы свт. Григория и Варлаама, в то время как Григора, как уже было сказано, критикует только формальную сторону спора, оставляя в стороне содержательную. Вопрос примата папы начинает фигурировать только к концу споров, в последующих

⁶⁵² Kakridis Y., Taseva L. *Gegen die Lateiner ...* P. 9–10. Доказательные выкладки см. в Kakridis Y. *Codex 88 ...* P. 52–85.

⁶⁵³ Sinkewicz R.E. *A new interpretation ...* P. 497. N.3.

⁶⁵⁴ В историографии вопроса уже прот. Иоанном Мейендорфом было замечено противоречие: с одной стороны, первый аподиктический трактат свт. Григория явно полемизирует с позицией Варлаама, а с другой, сам свт. Григорий пишет, что имел возможность ознакомиться с его работами лишь на Пятидесятницу 1336 года, то есть уже после завершения дебатов с латинянами, когда его труды должны были быть написаны (Meyendorff J. *Les debuts ...* P. 104–108).

⁶⁵⁵ Главным образом, это первое письмо к Акиндину и первое к Варлааму.

редакциях трактата Варлаама.⁶⁵⁶ Вероятно, доминиканцы, увидев в ходе обсуждений, что их доказательства не производят желаемого впечатления на греков, прибегли к аргументу от авторитета папы. Учение о примате фигурировало в этом споре не как самостоятельное, но как поддерживающее учение о *Filioque* и возникло на втором этапе обсуждения.⁶⁵⁷ Другие моменты расхождения между Восточной и Западной Церквями не обсуждались, например, Варлаам показывает знакомство с западной практикой служения на опресноках только около 1339 года⁶⁵⁸, через несколько лет после отъезда папских легатов. Палама и Григора в своем творчестве этого периода никак не затрагивают эти вопросы.

Ключевым тезисом легатов было то, что Отец и Сын изводят Святого Духа не как два различных начала, но как одно, при этом Сын действует как Начало от Начала. Это учение было принято католиками на Лионском соборе 1274 года, а решение вошло в список символических текстов Западной Церкви.⁶⁵⁹ Говоря о свойстве «изводить», которое легаты приписывали как Отцу, так и Сыну, они не конкретизировали, является ли это свойство природным или ипостасным в Троице: именно на этот пробел в аргументации независимо указали и Варлаам, и Палама. Латиняне настаивали на том, что необходимость для Духа исходить и от Сына связана с необходимостью единства в Троице. Дух является, по их мнению, ипостасью единения между Лицами Троицы, любовью между Отцом и Сыном. Если Сын не обладает свойством «изведения», то Он отсекается от единства с Отцом и Духом.

Для подкрепления своего учения (или в качестве посылок своих силлогизмов), католическая сторона использовала определенную подборку цитат из Священного Писания, а также некоторые места из творений свв. Отцов (Варлаам

⁶⁵⁶ Трактаты А, X и В, VII.

⁶⁵⁷ Такого же мнения придерживается и А. Спурлаку–Эвтихиаду: Σλουρλάκου–Εὐτυχιάδου, Α. Ο ἀντιλατινὸς Βαρλαάμ ... Ρ. 67–70. Деметракопулос, анализируя диалог «Легат» Варлаама тоже приходит к мнению, что значение аргумента «от авторитета папы» возрастало с течением спора и было связано с политическим давлением Запада на Восток: Demetracopoulos J.A. Further Evidence ... Ρ. 110.

⁶⁵⁸ Gianelli C. Un progetto ... Ρ. 164.

⁶⁵⁹ Denzinger H. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. – Friburg : Herder. – 1911. §850.

и свт. Григорий отмечают свт. Кирилла Александрийского, свт. Григорий также упоминает и свт. Афанасия). В Новом Завете они отталкивались от того, что а) Дух часто называется Духом Сына, но никогда Сын не называется Сыном Духа (напр., Флп 1. 19); б) Сын часто уравнивается в своих свойствах с Отцом: «Я и Отец одно» (Ин 10. 30), «Все, что имеет Отец есть Мое» (Ин 16. 15). в) есть указания на послание Сыном Духа: «от Моего возьмет» (Ин 16. 14), «дунул и говорит им: примите Духа Святого» (Ин 20. 22). В явной или имплицитной форме привлекался авторитет Фомы Аквинского.

Ответ православных

Святитель Григорий Палама не считается с утверждением легатов, что они учат об исхождении Духа от Отца и Сына как от одного Начала. По его мнению, латиняне лишь благочестиво прикрываются этим конструктом, чтобы избежать обвинения во введении двуначалия в Троицу, но в действительности находятся именно на этой позиции. Он пишет: «Вы же что скажете, говорящие применительно к Божеству о двух началах? Ибо что с того, если вы говорите это не явно, если это выводится из того, что вы говорите?»⁶⁶⁰. Все фрагменты греческого текста первого аподиктического трактата свт. Григория, в которых он разбирает учение о «Начале от Начала», а также толкует выражение свт. Кирилла «через Сына», как «с Сыном» относятся к более поздней редакции текста, а в первой редакции он не допускает возможности, что латиняне могут учить об исхождении Святого Духа и от Сына, не вводя при этом второго начала в Троицу. Итак, однозначно расположив своих оппонентов на позиции «в Святой Троице — два начала», он методично показывает неприемлемость этой позиции для христианства. Его базис — высказывания Дионисия Ареопагита - «единственным Источником сверхсущественной божественности является Отец»⁶⁶¹ и «источником божественности является Отец, а Сын и Дух - произведения богородящей

⁶⁶⁰ Kakridis Y., Taseva. L. Gegen die Lateiner ... 2v. 19–23. (P. 55).

⁶⁶¹ О Божественных именах. 2,5 (PG 3, 641D) Рус. пер. по: Кукушкин Л. С. Мистическое богословие

божественности, если так можно выразиться, побегу богорастения, своего рода цветы, или сверхсущественные свету»⁶⁶². Силлогизм свт. Григория выглядит следующим образом: «Святой Дух по природе из Бога. То, что по природе из Бога, имеет Его своим источником. А иметь своим источником Бога - значит иметь бытие из источной Божественности. А иметь бытие из источной божественности — значит иметь бытие от одного Отца (ведь только его богослов называет источной Божественностью). Итак, Святой Дух только от Отца имеет бытие, так что только Отец - производитель Святого Духа».⁶⁶³

Варлаам, напротив, готов обсуждать тезис латинян в предложенной ими новой формулировке. Он выбирает стратегию доказательства, что учение об исхождении Духа от Отца и Сына «как от одного Начала» является ещё большим нечестием, чем учение об исхождении «как от двух Начал».⁶⁶⁴ Он обосновывает свой тезис так: если Отец и Сын изводят Духа как одно, то это «одно» должно быть тем, в чем Отец и Сын действительно являются «одним». А это божественная природа. Значит, если принять различие всех свойств Божества на «природные» и «ипостасные», то свойство «изведения» является природным. Значит, Святой Дух либо вообще не является Божеством по природе, либо является и изводит Сам Себя. Оба вывода абсурдны, значит изначальное положение неверно.⁶⁶⁵ Другой аргумент строится от неконсистентности понятия «одного» в этом контексте. Действительно, если Сын рождается от одного Отца, а Дух исходит от Отца и Сына «как от одного», то получается, что это «одно» различается по числу в обоих случаях. Получается, что «одна Причина» Сына и «одна Причина» Духа не совпадают между собой, и в действительности оказывается, что причин две. По Варлааму, тезис об исхождении Духа «как от двух начал» приводит к менее

⁶⁶² О Божественных именах 2,7 (PG 3, 645D).

⁶⁶³ Barlaam Calabrus. *Epistula Graeca* I. L. 328–344. Мы представляем силлогизм Григория Паламы в его формулировке Варлаамом. Нам представляется, что Варлаам достаточно верно и емко передал идею свт. Григория. Само рассуждение последнего можно увидеть здесь: Kakridis Y., Taseva L. *Gegen die Lateiner ...* 7r.26–7v.6 (в греческом тексте: Gregorius Palamas. *Epistula I (ad Acindynum)* § 11.

⁶⁶⁴ Kakridis Y., Taseva L. *Gegen die Lateiner ...* 40v.14–41r.10 (P. 287, 291)

⁶⁶⁵ *Ibid.* 41r.27–41v.26 (P. 291, 294). Это только один из путей сведения к абсурду, в трактате приводится и ряд других.

катастрофическим последствиям, поскольку в этом случае, по крайней мере, не смешиваются природные и ипостасные свойства, и Божественные Лица сохраняют и свою идентичность, и свое Божество. Тем не менее, этот тезис также является ошибочным (вопреки тому, как понял Варлаама Палама), и отвергается на тех же святоотеческих основаниях, которыми пользовался и святитель Григорий: главным образом, это уже приводившиеся цитаты из Ареопагита.⁶⁶⁶

Оба полемиста, настаивая на необходимости различения «природных» и «ипостасных» свойств в Божестве, отрабатывают следующий логический ход: если не проводить это различие, то все утверждения, которые католики прилагают к Святому Духу, можно в равной степени отнести и к Сыну. Если в Святой Троице необходимо, чтобы Отцу и Сыну было общим изведение, то в той же степени необходимо, чтобы Отцу и Духу было общим рождение, и тогда оказывается, что Сын рождается от Отца и Духа, что абсурдно.⁶⁶⁷

Другой важный для обоих авторов ход: недопустимость опосредованного исхождения Святого Духа. По Варлааму, если Сын является Началом от Начала для Духа, то Он изводит Духа непосредственно, в отличие от Отца, который изводит посредством Сына. Дух в бытийном плане оказывается отстоящим от Отца дальше, чем Сын. Также и само рождение получает преимущество перед исхождением как его причина.⁶⁶⁸

Оба автора похожим образом реагируют на цитатник, приводившийся их оппонентами в поддержку учения о Filioque. Проблему отсутствия в Писании выражений «Сын Духа» наряду с «Дух Сына» и Варлаам и Палама решают на основании синтаксической неодинаковости этих выражений: на самом деле, они являются не взаимодополняющими, а нерядоположными.⁶⁶⁹ Выражения подобные «Духу Сына» могут толковаться разными способами, и не обязательно в смысле «происхождения от». Например, пишет Палама, «ум человека» имеет значение принадлежности. В то же время, выражение «Сын Духа» однозначно указывает на

⁶⁶⁶ Ibid. P. 408–424.

⁶⁶⁷ Ibid. P. 322 (Варлаам), Ibid. P. 112 (Григорий).

⁶⁶⁸ Ibid. P. 408 (Варлаам), Ibid. P. 96 (Григорий).

⁶⁶⁹ Ibid. P. 430 (Варлаам), Ibid. P. 182–184 (Григорий).

происхождение и должно толковаться в том смысле, что Дух является отцом Сына, что, очевидно, неверно и не может найти своего выражения в Священном Писании. Места в Новом Завете, в которых говорится, что Дух посылается Сыном, подается Им через дуновение и подобные, толкуются в смысле дарования Сыном твари даров Духа, а не о Его предвечном изведении.⁶⁷⁰ Те места, в которых заявляется единство между Отцом и Сыном понимаются как подразумевающие и Духа вместе с Ними: всё, что является общим для Отца и Сына, принадлежит и Духу на основании различия природных и ипостасных свойств.

Оба они рассматривают и проблему цитат из «Сокровищницы» Кирилла Александрийского, которые латиняне приводили в пользу своего учения.⁶⁷¹ Палама при этом обосновывает, что указанные места неверно поняты его оппонентами, тем, что святые отцы друг другу противоречить не могут, а есть много отцов, высказывающихся против *Filioque*. В этих местах, скорее всего, речь также идет о послании к твари. Варлаам решает проблему через то, что это сочинение свт. Кирилла было направлено не против тех, кто говорил, что Дух не исходит от Сына, а против тех, кто учил, что у Сына и Духа разная сущность.

Тот аргумент латинской стороны, согласно которому Дух как любовь между Отцом и Сыном является ипостасью единения между ними, Варлаам и Палама разрешают в одинаковом смысле, но разными средствами. Ипостасью, гарантирующей единство в Святой Троице, для обоих является Отец, однако для свт. Григория это обосновывается соответствующими заявлениями святых отцов, а для Варлаама невозможностью для следствия быть объединяющей причиной для своих причин.⁶⁷²

Для свт. Григория важным вопросом полемики с католиками является их прибавление к Символу Веры. По его мнению, Символ не должен быть изменяем, даже если изменение находится в русле православного богословия, поскольку

⁶⁷⁰ Ibid. P. 426–428 (Варлаам), Ibid. P. 180, 242 и др. (Григорий).

⁶⁷¹ Ibid. P. 424–426 (Варлаам), Ibid. P. 196, 240 (Григорий).

⁶⁷² Ibid. P. 412–414 (Варлаам), Ibid. P. 108 (Григорий). Из различия подходов свт. Григория и Варлаама к этому вопросу нельзя сразу заключать о «святоотеческих» и «логических» симпатиях в методологиях авторов.

подобная операция была прямо запрещена отцами.⁶⁷³ Для Варлаама вопрос редакции Символа не имеет никакого значения ни на этом этапе, ни на всем протяжении его творчества.⁶⁷⁴

Интересно посмотреть, как учение патриарха Григория II Кипрского о «предвечном проявлении Святого Духа через Сына», соборно подтвержденное Влахернским собором 1285 года, отразилось в богословских спорах спустя полвека.

Варлаам, полемизируя с латинским тезисом об исхождении Духа от Отца и Сына «как от одного начала», прекрасно понимает, что основной опорной точкой для латинян является корпус святоотеческих высказываний об исхождении Святого Духа от Отца «через Сына»⁶⁷⁵. Тактика, которую он выбирает в этих условиях, состоит в том, чтобы показать, что выражение «через Сына» имеет отношение только к «сообщительному» раздаянию даров Святого Духа тварному бытию. Это выражение не может применяться в контексте рассуждения о вневременных внутритроичных отношениях. Превечное изведение Святого Духа Отцом и последующее его ниспослание Отцом через Сына к людям для Варлаама принципиально разные и ничем существенно не связанные процессы.⁶⁷⁶ В этом Варлаам совершенно верен фотианской традиции в тринитарном споре и, по всей видимости, ничего не знает о разработках свт. Григория Кипрского. Калабриец даже использует ту же терминологию, что и константинопольский патриарх, однако вкладывает в неё другое значение: «*δηλωτικὸς πρόβδος*» означает для него именно проявление Духа для человека во времени⁶⁷⁷.

Свт. Григорий Палама проблеме толкования выражения «через Сына» посвящает гораздо больше внимания, чем его калабрийский коллега: ей специально посвящены семь последовательных параграфов второго «Аподиктического

⁶⁷³ Ibid. P. 58, 108 (Григорий).

⁶⁷⁴ Более того, в латинский период он прямо пишет о допустимости внесения изменений в Символ, если они согласуются с учением Церкви и будут полезны в борьбе с ересями: *Varlaam Calabriae. Epistula Latina ad Demetrium. 1306D.*

⁶⁷⁵ *Varlaam Calabriae. Epistula Graeca I. L. 176–186.*

⁶⁷⁶ *Idem. Tractatus A. I.24.*

⁶⁷⁷ *Idem. Tractatus B. III.36.*

трактата»⁶⁷⁸, но она также возникает на протяжении всего текста обоих трактатов. Свт. Григорий в целом стоит на той же позиции, что и Варлаам, жестко различая «сущностное» и «сообщительное» исхождение Святого Духа. Именно ко второму, по преимуществу, и относится, по его мнению, употребление отцами выражения «через Сына».⁶⁷⁹ Однако в деталях его подход несколько более тонкий. Во-первых, он считает допустимым употреблять это выражение в контексте внутритроичных отношений в том случае, если предлог «через» употребляется в качестве синонима предлога «с». Во-вторых, уже позднее свт. Григорий будет развивать учение о том, что «через Сына» подаются энергии Духа, которые сами по себе являются Божеством⁶⁸⁰, — учение, с которым не могли согласиться антипаламиты. Наконец, в-третьих, в духе мысли свт. Григория Кипрского можно прочесть следующее место из второго «Аподиктического трактата»: «И во свете — Духе — мы видим Свет — Сына, — говоря по пророчески и вместе по-отечески, — дабы знать [Их] не только сущими от одного Начала, но и неразлучными Друг от Друга, и Друг в Друге присущими, и Друг Друга обнаруживающими, и Друг через Друга являющимися, а не сущими Друг через Друга или Друг от Друга, или принадлежащими Друг Другу, ибо То, от Которого — одно»⁶⁸¹. Однако основной смысловой отрывок из второго аподиктического трактата свт. Григория, на котором исследователями показывается его знакомство с богословием Константинопольского патриарха, параграфы с 67 по 72, не содержится в первоначальной версии текста, а был введен в него святителем уже в процессе переработки текста после 1355 года⁶⁸². Также и мысль о том, что формулировка об исхождении Духа через Сына указывает на то, что «исхождение вневременно и

⁶⁷⁸ Gregorius Palamas. Logos apodeiktikos II.56–62.

⁶⁷⁹ Idem. Logos apodeiktikos I.29.

⁶⁸⁰ Idem. Triadae. III–1–3 и III–1–29.

⁶⁸¹ «Καὶ ἐν φωτὶ τῷ πνεύματι φῶς ὁρῶμεν τὸν υἱὸν προφητικῶς ὁμοῦ καὶ πατρικῶς εἰπεῖν· ὡς ἂν εἰδῶμεν μὴ μόνον ἐκ μιᾶς ὑπάρχοντα ἀρχῆς, ἀλλὰ καὶ ἀδιαστάτως ἔχοντα πρὸς ἀλλήλα καὶ ἐνυπάρχοντα ἀλλήλοις καὶ ἀλλήλα δεικνύοντα καὶ δι' ἀλλήλων προφαινόμενα, ἀλλ' οὐ δι' ἀλλήλων ἢ καὶ ἐξ ἀλλήλων ἢ ἀλλήλων ὄντα· ἐν γὰρ τὸ ἐξ οὗ». Idem. Logos apodeiktikos II.41.

⁶⁸² См страницу 245 славянского издания, по которой видна эта лакуна. (Kakridis I. Monumenta ...). Это место особенно важно в аргументации М.Плестеда: *Orthodox Readings of Aquinas...* P. 37–38.

непротяженно сопровождает рождение» и что Дух «сопутствует» Сыну⁶⁸³ была добавлена в текст уже после переработки⁶⁸⁴. В целом можно считать, что учение свт. Григория Кипрского было на первом этапе полемики недоступно или доступно афонскому монаху в слабой степени, зато впоследствии он вполне интегрировал его в своё богословие.

Второй виток полемики на православной почве

Нам не известно, какова была реакция папских легатов на аргументацию православных и имели ли они вообще возможность с ней ознакомиться. Начавшийся диалог был резко оборван смертью папы Иоанна XXII в декабре 1334 года и отбытием доминиканцев из Константинополя для получения дальнейших инструкций.⁶⁸⁵ Однако между основными полемистами с восточной стороны завязалось активное обсуждение составленных текстов. Как уже было сказано, Варлаам провел свою работу через ряд последовательных редакций еще до 1339 года, а свт. Григорий, хотя и отредактировал свои «Слова» лишь после 1355 года, но в переписке с Варлаамом и Акиндином активно участвовал в обсуждении.

Помимо вопросов методологии, которые, на наш взгляд, и были главным содержанием этой дискуссии, и были рассмотрены в предыдущей главе, само догматическое наполнение антилатинской полемики тоже было подвергнуто критике и переработке с обеих сторон.

Значительным дополнениям с обеих сторон был подвергнут вопрос о дарах Святого Духа, то есть о том, что подразумевается, с православной точки зрения, в Священном Писании, когда говорится о «послании Духа Сыном» и подобных местах. Свт. Григорий дополнил свой текст значительными вставками, в которых рассуждает о дарах Духа как о энергиях Божества, становящихся доступными

⁶⁸³ Gregorius Palamas. Logos apodeiktikos II.25.

⁶⁸⁴ См. лакуну на с. 96 славянского издания.

⁶⁸⁵ Fyrigos A. Opere ... P. 218.

твари.⁶⁸⁶ Варлаам, в свою очередь, разрабатывает учение о «бытийном» и «сообщительном» модусах исхождения Святого Духа, между которыми распределяются все соответствующие высказывания отцов и Писания.⁶⁸⁷

Свт. Григорий подверг резкой критике рассуждения Варлаама об одном и двух началах в Божестве. Ему показалось, что Варлаам допускает наличие двух начал в Троице, если одно из них является Началом от Начала. Он пишет: Варлаам «не считает неуместным говорить о двух началах в Божестве, если, говоря о двух началах, то есть об Отце и Сыне, они будут пониматься не как противопоставленные, а как одно под другим или одно от другого. И для обоснования этого взгляда он привлекает великого в богословии Григория, говорящего о Сыне: "Начало от Начала". И, таким образом обосновав прочность этого учения, он готов сказать: "ибо так сохраняется учение о монархии"»⁶⁸⁸. В связи с этим, во вторую редакцию первого аподиктического трактата Паламы были добавлены рассуждения о том, что выражение свт. Григория Богослова «Начало от Начала» следует понимать в том смысле, что Сын и Отец, равно как и Дух, являются единым Началом твари.⁶⁸⁹ Эти рассуждения нашли свое место и в переписке между Варлаамом и Григорием. В результате обмена этими текстами свт. Григорий признал, что изначально неправильно понял тезис Варлаама.⁶⁹⁰

В финальной версии своего трактата Варлаам значительно расширяет и реструктурирует аргументацию, связанную с задачей, которую при помощи учения о Filioque решали латиняне. По его мнению, Filioque важно латинянам не само по себе, а для подчеркивания ипостасных свойств Сына и Духа. Но эта гипотеза

⁶⁸⁶ Gregorius Palamas. Logos Apodeiktikos II.10–12.

⁶⁸⁷ Barlaam Calabrius. Tractatus B. III, 4.

⁶⁸⁸ Gregorius Palamas. Epistula 1 (ad Acindynum). §2. Похоже, что поводом к этому послужила фраза Варлаама «можно даже подумать, что в первом [предположении об исхождении Духа от двух источников] вообще нет несоответствий, если два источника в Божестве понимать не как противопоставленные, а как происходящие одно от другого. Ибо так, можно подумать, сохранится учение о монархии». (Barlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica). P. 290). Несмотря на то, что даже в этой формулировке видно, что Варлаам не солидаризируется с теми, кто учил о «Начале от Начала», в последующих редакциях трактата он устранил этот текст во избежание недоразумений.

⁶⁸⁹ Gregorius Palamas. Logoi Apodeiktikoi 1.14.

⁶⁹⁰ Idem. Epistula 3 (ad Barlaam). §16.1–2.

является избыточной, поскольку ипостаси достаточно различены по модусу происхождения от Отца: «рождение» и «исхождение».

Палама ужесточает свою позицию по отношению к вставке в Символ Веры: конструктивный диалог с латинянами невозможен, пока вставка в Символ не будет изъята.⁶⁹¹ Варлаама, как и прежде, этот вопрос не интересует.

Оба богослова на втором этапе работы пользуются богатым и более или менее общим святоотеческим флорилегием. Они оба расширили свой базис по сравнению с первым этапом, при этом святитель Григорий не радикально, а Варлаам очень существенно.

Таким образом, оба византийских автора, отреагировавших на содержательную сторону обращения латинян выступают с общих догматических позиций, привнося в них свои личные богословские симпатии. Главными их общими основаниями оказываются учение о различии «природных» и «ипостасных» свойств в Троице и различие предвечного исхождения Святого Духа и его схождения к твари. К особенностям богословия свт. Григория по сравнению с богословием Варлаама следует отнести акцент на нелегитимности вставки *Filioque* в Символ веры, а также развитое учение о даровании божественных энергий твари на втором этапе дискуссии. Варлаам, по сравнению со свт. Григорием более глубоко вникает в аргументацию латинян и рассматривает различные разновидности учения о *Filioque*: исхождение от Отца и Сына «как от одного Начала», как от двух противопоставленных начал и как от двух начал, связанных отношением «Начало от Начала». Негативное восприятие труда Варлаама свт. Григорием связано с неверным пониманием последним направления критики Варлаама и не может говорить о неправославном содержании его работы в отношении учения об исхождении Святого Духа.

⁶⁹¹ Idem. *Logoi Apodeiktikoi* 1.4.

4.2.1.2 В защиту Filioque

Смена убеждений Варлаама сопровождалась переменой его мнения и по вопросу об исхождении Святого Духа. Теперь он совершенно не демонстрирует то настроение, которое было ему свойственно во время посольства 1339 г. Он абсолютно уверился в истинности католического учения об исхождении Святого Духа и от Сына и не предполагает возможности обойти этот вопрос стороной для достижения церковного мира. Он пишет своим друзьям ряд писем и отдельное сочинение, в которых убеждает их в истинности католического учения. Однако те аргументы, которые он в них приводит, создают трудности для интерпретации, которые могут быть разрешены только при критическом издании этих текстов. Рассмотрим аргументацию Варлаама.

Священное Писание

В латинский период Варлаам находит множество аргументов от Священного Писания в защиту учения о Filioque. Этому вопросу посвящено отдельное сочинение «Доказательство от Священного Писания о том, что Святой Дух исходит от Сына, как и от Отца» (название, вероятно, не принадлежит Варлааму).⁶⁹² В этом сочинении Варлаам предлагает 16 аргументов. Кратко охарактеризуем их.

Во-первых, это серия аргументов от отсутствия обратного словоупотребления (аргументы 1, 2, 6, 8, 9, 10, 11). Доказательство строится по следующей схеме: сначала говорится о том, что Сын или Дух находится в некотором отношении к Отцу, и что этим отношением Писание выражает Их предвечное от Отца происхождение. Затем оказывается, что по Писанию Святой Дух находится в том же отношении к Сыну, при этом никогда не говорится, чтобы

⁶⁹² PG 151, Coll. 1314–1330.

Сын находился в этом отношении к Духу, из чего делается вывод о том, что это место Писания указывает на исхождение Духа от Сына. Варлаам рассматривает отношения «быть образом», «быть посланным», «быть данным», «быть излитым», «делать через» и другие. Например, шестой аргумент: в Священном Писании много мест, где говорится о том, что Отец делает нечто Сыном или через Сына. При этом, нет таких мест, где бы Сын делал нечто Отцом или через Отца. При том, что воля и действие общие у Отца и Сына, из этого делается вывод, что отношение «делать через» указывает, на то, что источник бытия и действия Сына – Отец. Затем обнаруживаются цитаты, по которым Отец и Сын делают нечто Духом или через Духа, и никогда - наоборот. Окончательно делается вывод о том, что такие места из Писания указывают на происхождение Святого Духа от Отца и от Сына.⁶⁹³

Во-вторых, ряд аргументов от библейских образов (Аргументы 4, 5, 7, 13, 14). Это аналогия руки (Сын) и перста (Дух), образ Богоявления в момент Крещения, терминология Логос (Сын) и Рема (Дух), образ реки воды живой, текущей от престола Господа и Агнца, дуновение Христа при даянии Духа.

Отдельно стоят аргументы 15 – о том, что опровержения греков зачастую носят характер ругани и не основываются на Священном Писании, и 16 – о том, что из Священного Писания можно заключать то, что в нем не сказано открыто (здесь он приводит пример с учением о единосущии Духа Отцу и Сыну, который доказать от Писания сложнее, чем *Filioque*).

Если сравнить аргументацию Варлаама, основанную на Священном Писании против и в защиту учения о *Filioque*, мы можем сделать следующие наблюдения: во-первых, различаются подходы к задаче: в греческий период он отрицательный, а в латинский – положительный; во-вторых, в латинских сочинениях автор не делает никакой аллюзии на свои работы на греческом языке (это можно сказать вообще про весь корпус его латинских текстов). Это тем более странно, что большая часть рассматриваемых цитат общая для двух периодов. Более того, есть два места, по которым видно прямое противоречие суждений автора в два периода. Во-первых, против *Filioque* Варлаам говорит о том, что в Писании есть места, в

⁶⁹³ Barlaam Calabrius. *Probatio de Spiritu Sancto*. Col. 1318D – 1320B.

которых Сын посылается Духом, в защиту же *Filioque* он настаивает, что таких мест нет. При этом в обоих текстах он использует один и тот же подход: проверяет обращаемость имен (*εἰ ἀντιστρέφεται* и *verba convertuntur*, соответственно)⁶⁹⁴. Второе место касается Аргумента 1, в котором речь идет о том, что в Священном Писании используются специальные имена для отношения Отец-Сын, а для отношения Отец-Дух нет собственного имени. Другими словами, Дух находится в отношении «быть Духом» и к Отцу и к Сыну, в то время как Сын находится в отношении «быть Сыном» только к Отцу. Из этого следует, по Варлааму в латинский период, исхождение Духа и от Отца и от Сына. Напротив, в Синтагме, которая, по мнению Фиригоса, является самым ранним текстом Варлаама на эту тематику, то есть должна была быть написана не менее, чем за 8 лет до латинского сочинения, Варлаам подробно разбирает этот аргумент латинской стороны и опровергает его. Быть Духом, пишет Варлаам, означает не «быть изведенным», а присутствовать повсюду. Поэтому и имя «Дух» не имеет той же функции, что имя «Сын», которое однозначно указывает на Отца. Интересны также характеристики, которые дает автор этому аргументу. В латинский период он излагает его прежде всех прочих и завершает свое изложение словами о том, что весь дальнейший диалог возможен только тогда, когда греческая сторона найдет, что ответить на этот аргумент. Поскольку ни один другой аргумент не снабжен такой ремаркой, видно, что Варлаам выделяет его среди прочих. В то же время, в Синтагме он характеризует этот же аргумент как «кажущийся наиболее трудным для опровержения»⁶⁹⁵.

Видно, что латинский текст «Доказательства от Священного Писания» ставит много проблем перед исследованием, которые невозможно разрешить окончательно до появления критического издания текста.⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ Idem. *Tractatus* B. III.13–14; Idem. *Probatio de Spiritu Sancto*. 1323AB.

⁶⁹⁵ Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini* ... P. 642. *Syntagma*, §16.

⁶⁹⁶ Тем не менее, основываясь на анализе методологии Варлаама и содержания его сочинений, можно выдвинуть следующую гипотезу. Текст «Доказательства» Варлаама был составлен Варлаамом ещё в православный период его творчества по латинским источникам (этим объясняется язык текста). Он играл роль подборки аргументов латинской стороны в защиту учения о *Filioque*. Не исключено также, что эта она была сделана на основании заявлений

В других сочинениях латинского периода Варлаам не приводит аргументов от Священного Писания. Вероятно, здесь сказывается то, что большую часть цитат, которые обычно приводили латиняне в защиту своей позиции, он уже истолковал в православном смысле в прежних сочинениях. В связи с этим он поясняет, что большинство цитат допускают оба толкования, однако святые отцы чаще выбирают из них то, которое поддерживает учение о Filioque.

Святоотеческое наследие

В латинский период, как и в греческий, святоотеческое наследие является основным аргументом Варлаама (если оставить в стороне не проясненный вполне вопрос об опоре на Священное Писание). Однако в данном случае он оперирует именами гораздо более свободно и почти никогда не приводит ссылок на работу автора и сам текст высказывания. Главными авторитетами для него являются теперь блж. Августин и свт. Кирилл Александрийский. В случае с Кириллом он упоминает и работу, на которой основывается – это так называемая Сокровищница.⁶⁹⁷ Также он упоминает авторитет Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского и Григория (вероятно, Великого), но конкретных ссылок не приводит. Он оговаривается и о том, что доказывать учение об исхождении Святого Духа и от Сына можно и основываясь исключительно на отцах Восточной Церкви и что среди последних только Иоанн Дамаскин высказывается против Filioque. Здесь проявляется честность Варлаама, который не обходит молчанием это место из патристического наследия, но подробно разбирает этот случай в разных сочинениях.⁶⁹⁸

Действовать таким образом Варлааму позволяет его методология. Действительно, во-первых, можно ограничиться рассмотрением святых отцов, которые писали ещё до схизмы, когда Церковь была едина, потому что их творения

папских легатов, прибывших в Константинополь для участия в переговорах об унии в 1333 г. Этой подборкой Варлаам пользовался, составляя свои греческие речи для опровержения латинской позиции. В частности, он опровергает «самый сложный силлогизм» и приводит контр-пример на рассуждение о необращаемости имен.

⁶⁹⁷ Barlaam Calabrius. Probatio de Spiritu Sancto. 1315A.

⁶⁹⁸ Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Calochetum. 1311.

обязательны для обеих ветвей христианства. Во-вторых, среди них о том, что Дух Святой не исходит от Сына говорит только Дамаскин, а все прочие, на которых опираются греки, не столь однозначны. Подход Варлаама можно обозначить, как подход отрицательного построения богословия, то есть всё, что нужно для включения нового тезиса в богословскую систему, это показать его непротиворечивость святоотеческому преданию. Такой подход дает Варлааму возможность ограничиться только рассмотрением высказываний прп. Иоанна Дамаскина. Все прочие отцы открыто не высказываются против (Григорий Богослов, Дионисий Ареопагит, Иоанн Златоуст), о многие высказываются в пользу (западная традиция). То, что Дамаскин оказывается единственным явным противником *Filioque* и при этом позднего времени, позволяет Варлааму сказать, что это было частное богословское мнение этого отца, которое не разрушает общего согласия или молчания отцов по этому поводу.

Постановления соборов

В латинский период, как и в греческий, Варлаам уделяет вопросу о вставке в Символ Веры мало внимания. В письме к Димитрию он пишет, что, поскольку вставка в Символ была сделана намного позже схизмы и начала догматических споров об исхождении, то она не может рассматриваться как существенное обвинение с греческой стороны и причина разделения. Далее, добавляет он, если всё-таки рассмотреть этот вопрос, то нет ничего плохого в том, чтобы добавить в Символ несколько слов, если с ними согласна Церковь и это помогло бы в борьбе с ересями. Например, если бы кто-то стал утверждать, что Господь не всемогущ, можно было бы для блага Церкви добавить это слово к Символу.⁶⁹⁹

При этом, эта вставка не необходима: Римская Церковь и до нее верила, что Дух Святой исходит и от Сына, и первоначальной версии Символа эта вера не противоречит. Действительно, словами «Духа Святого... от Отца исходящего» не отрицается исхождение и от Сына.

⁶⁹⁹ Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Demetrium. 1306D–1307A.

Напротив, наличие собора, по статусу приближенного к Вселенскому (*generale concilium in Lugduuis*⁷⁰⁰), утвердившего учение *Filioque*, является для него существенным аргументом в пользу правоты Римской Церкви. Все те, кто не повинуются решению Лионского Собора 1274 года оказываются еретиками. Впрочем, истинность католического учения доказывается от отцов, а собор – лишь формальный аргумент для решения спора. Надо отметить, что здесь Варлаам ничего не возражает на свои же высказывания о том, что уния на Лионском Соборе была достигнута силой⁷⁰¹, он оставляет доказательство о законности решений этого собора на другое сочинение, которое либо не было написано, либо не дошло до нас.⁷⁰²

Подводя итоги анализу аргументации Варлаама, отметим следующие черты: во-первых, Варлаам по преимуществу следует своей отрицательной методологии, скорее показывая непротиворечивость своего тезиса, чем его обосновывая. При этом, в греческий период достаточно большое значение имеет и нападающая аргументация (показать противоречивость тезиса своих противников), тогда как в латинский она практически отсутствует. Во-вторых, Варлаам достаточно честно реагирует на проблемы, которое заключает в себе Предание Церкви для решения вопроса о *Filioque*: неоднозначность библейских текстов, разногласия среди отцов, проблемы в статусе Лионского Собора. В-третьих, в латинский период Варлаам очень много говорит об авторитете и свойствах Церкви, мнение которой он защищает. Имплицитно этот аргумент присутствует во всех его латинских сочинениях, тогда как в греческих сочинениях более развита доказательная сторона.

⁷⁰⁰ Ibid. 1301 D.

⁷⁰¹ Idem. *Orationi Avignonesi*.

⁷⁰² Idem. *Epistula Latina ad Demetrium*. Col. 1302 AB.

4.2.2 Примат папы

Рассмотрим эволюцию взглядов Варлаама на примат папы. До 1341 года он участвовал в диалоге с православной стороны и составил по этому вопросу три сочинения. Они были изданы в 1995 году с переводом на английский язык Т.Кольбабой⁷⁰³. Заслуга Варлаама состоит в том, что он одним из первых византийцев придал самостоятельное значение вопросу о примате папы и подготовил по нему специальные сочинения.⁷⁰⁴

После перехода Варлаама в католичество тему примата папы затрагивают следующие его письма: первое и второе друзьям в Греции и Димитрию Фессалоникийскому. Поскольку письма были написаны по доброй воле самого автора, искренность изменения убеждений Варлаама не вызывает сомнений. Он принял католическое учение о примате во всей полноте, за одним исключением, о котором мы скажем ниже.

В работах Варлаама, в силу особенностей его жизненного пути, оказался зафиксированным взгляд богословов XIV века на институт папства как с православной, так и с католической стороны. Понимание Варлаамом примата Римской Церкви мы рассмотрим в четырёх аспектах: статус апостола Петра, понимание истории развития института папства, актуальное положение Римской кафедры, актуальный статус папы.

Статус апостола Петра

И для греческого, и для латинского периода творчества Варлаама несомненно, что апостол Пётр занимал выделенное положение среди апостолов. В действительности, отмечает Варлаам-латинянин, во всех местах Священного Писания, где упоминается Петр с другими апостолами, Петр называется первым в

⁷⁰³ Kolbaba T. Barlaam the Calabrian. Three Treatises ...

⁷⁰⁴ Quaranta F. Barlaam di Seminara ... P. 91.

перечислении, он говорит от лица апостолов, он совершает особые деяния⁷⁰⁵. Варлаам грек, встречая этот классический аргумент латинской стороны, отмечает, что выделение Петра действительно имело место, но означало лишь первенство чести, право говорить первым в присутствии прочих. При этом все силы, сообщенные Спасителем апостолам, были сообщены им всем в равной мере, что доказывается от Деяний Апостольских⁷⁰⁶.

Комментируя идею выделенности Петра позднее, с точки зрения Римской Церкви, Варлаам развивает первоначальный аргумент, добавляя, что факт того, что исповедание Петра было упомянуто во всех четырех Евангелиях дает основания полагать, что этот эпизод необходим для нашего спасения. Ведь в несущественных деталях Евангелисты разнятся, будучи согласными в важнейшем. А значит, в Священном Писании роль Петра в истории спасения выделена особым образом по отношению к другим апостолам⁷⁰⁷. Петр, таким образом, обладал двумя дарами: «понтификатом» (*pontificatus*), то есть епископским достоинством, наравне с прочими апостолами и «приматом» (*primatus*), то есть первенствующим положением среди прочих епископов⁷⁰⁸.

Понимание истории

Интерпретация Варлаамом истории института папства после Петра различается в разные периоды его деятельности. Варлаам-грек утверждает, что папа Климент был назначен преемником Петра лишь по Римской кафедре и не имел более широких прав, как и преемники других апостолов. Первенство Рима в Церковной истории началось с императорских и соборных постановлений 3-4 века. В этом смысле интересно, что Варлаам использует многие тексты, которые обычно используются для обоснования папского примата, против него (в частности, «Константинов дар» и новеллы Юстиниана). Действительно, пишет он, если бы

⁷⁰⁵ Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad amici II. Col. 1273A.

⁷⁰⁶ Quaranta F. Barlaam di Seminara ... P. 95.

⁷⁰⁷ Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad amici II. Col. 1273B.

⁷⁰⁸ Ibid. col. 1275A.

власть папы была чем-то существующим от начала и всеобщим, то не было бы причины для императоров Константина и Юстиниана делать особые постановления на этот счет⁷⁰⁹.

Изложение Варлаамом истории и прав папства в православный период всецело опирается на каноны Вселенских Соборов и императорские новеллы. Статус этих текстов выше статуса папы и определяет последний. Он цитирует более десятка различных канонов, которые ограничивают власть папы (13 и 55 каноны Трулльского собора о субботе и женатом духовенстве и другие каноны, относящиеся под юрисдикцию епископа епископов его канонической территории), и обосновывают положение Рима его столичным статусом.

Интересен и мистериальный аргумент Варлаама: с точки зрения получаемой благодати папа равен всем прочим епископам, поскольку изначально не существовало особого чина «хиротонии в папу». Все обряды, связанные с избранием нового папы, носят немистериальный характер и появились достаточно поздно⁷¹⁰.

В латинский период Варлаам во многом отвечает на свои же доводы, приводимые ранее. Например, пробел в истории Римского примата между смертью Петра и постановлениями имп. Константина он заполняет при помощи источника, латинская версия которого стала ему известной в это время: послание Климента Римского апостолу Иакову, брату Господню. Этот текст, в настоящее время однозначно признанный подложным, описывает как Петр на смертном одре передает Клименту полную церковную власть. Таким образом, согласно толкованию Варлаамом этого текста, Климент стал единственным из поставленных Петром епископов, который принял от него не только «понтификат», но и «примат» над прочими епископами и полностью взял на себя его служение.⁷¹¹ Это служение передавалось и далее и нашло свое закрепление в официальных императорских постановлениях, когда христианство стало официальной религией Римской

⁷⁰⁹ Kolbaba T. Barlaam the Calabrian. Three Treatises ... P. 55.

⁷¹⁰ Ibid. P. 79.

⁷¹¹ Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad amici II. Col. 1275B–1276A.

Империи. Поэтому эти документы ничего не добавляют к статусу папы в Церкви, а закрепляют такое положение вещей на государственном уровне⁷¹². Варлаам указывает также на то, что только Римской Церкви усваивается наименование апостольской в каноническом и законодательном корпусе (*Sedes Apostolica*).

Также Варлаам говорит об обвинениях в адрес Римской Церкви в том, что она нарушает некоторые канонические определения. Варлаам возражает на это, что, поскольку каноны эти касаются дисциплинарных вопросов, а нравы человеческие постоянно меняются, то, в условиях значительной затрудненности созыва Вселенского Собора, мать-Церковь имеет право их изменять⁷¹³. Варлаам не конкретизирует, какие именно каноны он имеет в виду, но, безусловно, к этой категории можно отнести и упомянутые выше определения о субботе и женатом духовенстве. К тому же, добавляет Варлаам, греки сами нарушают многие древние каноны и не имеют морального права обвинять латинян.

Варлаам прямо не отвечает на возражение, согласно которому власть папы ограничена западными территориями, однако он много говорит о реальном узусе в церковной истории. Многие восточные епископы апеллировали к папе (например, свт. Афанасий, прп. Максим Исповедник), папа Агапит смесил еретика патриарха Анфима и так далее.

Общие преимущества Римской Церкви

Преимущество римской Церкви, по Варлааму в латинский период жизни, основывается не только на истории и догматике, но и на некоторых её свойствах. А именно, римское христианство лучше греческого массовой образованностью латинского народа в вопросах веры. Евангелие повсюду проповедуется, толкуется, изучается, равным образом и отцы Церкви. Даже неграмотное население хорошо осведомлено в вопросах веры. С другой стороны, Западная экклезиология противопоставляется Восточной как принцип единства принципу множественности, который во всех отношениях уступает первому. В-третьих,

⁷¹² Ibid. 1276B.

⁷¹³ Barlaam Calabrius. *Epistula Latina ad amici I*. Col. 1270AB.

западное церковное правление не подчиняется светской власти, оставаясь свободным от давления и не ставя вопросы спасения наравне с вопросами изменчивого мира. Наконец, в-четвертых, и главным образом, Римская Церковь засвидетельствовала себя успешным противостоянием ересям и мусульманству. Не только еретики-армяне, но и многие мусульмане в Испании переходят в христианство, тогда как на Востоке картина противоположна: под натиском магометан все больше и больше христиан отрекаются от веры, что явно свидетельствует об их потере связи с верой отцов⁷¹⁴.

Эти свойства объединяются в онтологический аргумент в пользу примата Римской Церкви: «Согласно тому, как в устройении мироздания то, что отстоит от Бога дальше, более склонно к погрешностям, менее определенно и более изменчиво, а, то что к Нему ближе, то более устойчиво в добре, крепко и определенно, точно так же и в Церкви»⁷¹⁵. Церковное устройство требует иерархического принципа, и вершина этой иерархии должна обладать максимумом совершенства всех положительных качеств. Но этому требованию ни одна Церковь не соответствует лучше, чем Римская:

«Итак, поскольку я в ходе моих рассуждений пришел к твердому выводу, что необходимо существование какой-либо одной Церкви, возвышающейся над всеми, в ее поисках обнаруживаю лишь Римскую, которая по Божественному благоволению и содержит, и исполняет все, что надлежит господствующей Церкви. И поскольку я верю в Промысл, я не могу поверить, что величие и высота Римской Церкви это дело судьбы и случая, и не полгать, что все это заслуга величайших и славнейших дел Провидения»⁷¹⁶

Интересно отметить, что такой расхожий латинский аргумент, как отсутствие исторических прецедентов папы-еретика Варлаам приводит, но эксплуатирует не в полной мере. И в греческий и в латинский периоды он пишет, что отсутствие ереси в прошлом не гарантирует ереси в будущем и что подобная логика привела бы к

⁷¹⁴ Ibid. Col. 1256–1265.

⁷¹⁵ Idem. Epistula Latina ad amici II. Col. 1276B.

⁷¹⁶ Ibid. Col. 1280D.

тому, что Македоний мог бы заявить себя православным Константинопольским епископом только на основании того, что до него не было патриархов-еретиков⁷¹⁷. Здесь же можно отметить уникальное использование Варлаамом легенды о «папе Иоанне»: если до нее не было женщин на престоле, то и она не женщина, что абсурдно.

Особенность эллиологических взглядов Варлаам-латинянина состоит в том, что он не только не настаивает на непогрешимости папы, учение о которой вошло в римское богословие уже с XII века, но, напротив, говорит, что в случае ереси понтифика разумно было бы от него отделиться и вообще невозможно гарантировать, что он не впадет в ересь. «Ибо если какой-нибудь из этих понтификов впал бы в какую-либо ересь, то лекарство от этого недолгое и не издалека. Он тотчас же той же самой Церковью, воспротивившейся ему из-за их речей, лишается кафедры и жизни»⁷¹⁸. При этом реальное историческое положение Римской Церкви, как Церкви, предстоятели которой либо вообще не были уличены в ереси, либо были, но в меньшей степени, чем в других Церквях, снова свидетельствует об общем превосходстве Рима над остальными кафедрами, которое, по Варлааму, не может быть случайным, а указывает на её онтологическое преимущество.

Идея папства

Суммируем образы папской власти, которые рисует Варлаам в два основных периода своей деятельности. В антилатинском трактате к Франциску он подводит следующий итог: «изучив каноны, я обнаружил, что папа превосходит прочих [епископов] в следующем: достоинство председательствовать, называться первым среди братьев, и в таинственных молитвах божественной Литургии поминаться первым»⁷¹⁹.

Варлаам латинянин, по всей видимости, усваивает папе также право

⁷¹⁷ Kolbaba T. Barlaam the Calabrian. Three Treatises ... P. 110–111; Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad amici II. Col. 1278.

⁷¹⁸ Ibid.

⁷¹⁹ Kolbaba T. Barlaam the Calabrian. Three Treatises ... P. 107.

церковного суда над епископами всей Церкви, право менять дисциплинарные установления Церкви. Тем не менее, он не видит в папской власти свойства догматической непогрешимости, а вероучительные вопросы оставляет на суд Вселенского Собора, который в этом смысле выше папы. Решающим аргументом в пользу примата папы и Римской Церкви вообще оказывается высота положения последней в истории, которая манифестирует её высокое положение и во вневременном измерении.

Ф. Куаранта, сравнивая аргументацию Варлаама в оба периода, высказывает мнение, что с его переходом в католичество последняя утратила многие свои оригинальные черты, и стала похожа на классические собрания аргументов католиков в пользу примата папы. В действительности, Варлаам никак не возражает на собственный «мистериальный аргумент»⁷²⁰, однако многие другие тезисы православной стороны он творчески перерабатывает. Например, сюда можно отнести и его взгляд на различие даров апостола Петра и их действие в истории, взгляд на корпус канонического права, и предложенный им «онтологический аргумент». Нам представляется, что работы Варлаама могут быть примером действительно продуктивного диалога между Востоком и Западом. В этом диалоге, благодаря или вопреки тому, что он состоялся в рамках одной личности, состоялась трехшаговая коммуникативная ситуация: 1) позиция представителей Римской Церкви, воспринятая Варлаамом с большой степенью объективности;⁷²¹ 2) сформулированная в ответ на неё позиция православного богослова; 3) сформулированная в ответ на неё позиция богослова-католика. Такой многоходовый обмен мнениями в отношении расхождений между греками и латинянами – беспрецедентная ситуация во всей христианской полемической литературе Византийского периода. Сегодня, в условиях развивающегося межцерковного диалога, изучение аргументов Варлаама в пользу обеих сторон снова приобретает актуальность.

⁷²⁰ Quaranta F. Barlaam di Seminara ... P. 94.

⁷²¹ Kolbaba T. Barlaam the Calabrian. Three Treatises ... P. 57.

3.2.3 Опресноки

Вопрос о веществе для совершения Таинства Евхаристии для Варлаама встает только ко времени его посольства в Авиньон в 1339 г. До этого времени в его работах нет упоминаний об этом расхождении между христианами Востока и Запада. Однако и начиная с этого времени он не уделяет ему много внимания.

С его точки зрения, этот вопрос относится исключительно к области обряда и символа: греки, используя квасной хлеб, указывают на восприятие Богом Словом всей полноты человечества, включающей как тело, так и душу, в то время как латиняне, используя опресноки, видят в них символ бессеменного зачатия и чистоты Христа. Но поскольку и те, и другие признают обе догматические истины и согласны по принципиальным вопросам христологии, выбор типа хлеба для Литургии определяется лишь традицией, которая, будучи почтенной как на Востоке, так и на Западе, имеет право на существование.⁷²² И выбор этот состоялся за несколько столетий до начала схизмы, поэтому предъявление этого различия в качестве повода для разделения оказывается анахронизмом.⁷²³

В латинский период он пишет: «во-первых, опресноки не противоречат ни одному из соборов, поскольку на них не было определено ничего по этому вопросу. Также эта практика не противоречит и Священному Писанию. И я сейчас говорю не то, что те хлебы, которые освятил Господь, были опресноками, или что опресноки в Священном Писании суть символ истины и правды; но и того достаточно, что Священное Писание называет хлебом и опресноки, и квасной хлеб, и невозможно наверняка различить, о каком идет речь. Также и то, что опресноки называются бездушными, не имеет отношения к делу. Ведь любой хлеб по определению бездушен. Божественною же силою пременяется нечто бездушное, то есть совершенная сущность хлеба, в живую плоть Живого Христа, Который плоть

⁷²² Barlaam Calabrius. De Concordia. P. 196.

⁷²³ Idem. Epistula Latina ad amici I. Col. 1266B.

и разумную и интеллектуальную душу от нас и за нас принял»⁷²⁴.

Тем не менее, поскольку Евхаристия — Таинство Единства, предпочтительнее было бы, если бы обе ветви христианства выбрали общий способ её совершения. В православный период своей жизни он предлагает остановиться на восточной практике служения на квасном хлебе по следующим причинам: квасной хлеб изначально использовался и на Западе, а опресноки никогда не использовались на Востоке, поэтому народу будет легче вернуться к старому, чем перейти на новое; восточное христианство многоязычно, многонационально, администрируется четырьмя патриархами, поэтому принятие какой-то новой практики сопряжено с большими трудностями технического характера, в то время как западное христианство консолидировано, одноязычно и подчиняется единой главе — папе, решения которого будут достаточным для перехода всего Запада на квасной хлеб.⁷²⁵

Всю богословскую мысль Варлаама определяло его стремление к преодолению разделения Церквей, которое он воспринимал как трагедию христианского мира. Он предлагал оригинальные проекты для устранения препятствий к воссоединению Церквей, однако все они не соответствовали духу времени и были обречены на провал. Главными оригинальными чертами его деятельности были осознание невероучительных причин разделения, накопленной многовековой вражды и обиды между Восточным и Западным мирами как основной причины, препятствующей диалогу, а также несгибаемый оптимизм в отношении наличия людей доброй воли с обеих сторон и их силы разрешить все затруднения. Ничто в его деятельности, включая смену конфессиональной принадлежности, не свидетельствует о скрытом конформизме или догматическом релятивизме. В православный период он стоял на православной

⁷²⁴ Idem. Epistula Latina ad Calochetum Col. 1312AB.

⁷²⁵ Idem. De Concordia. P. 198.

позиции, а переход в католичество был соединен с полной сменой взглядов на вопросы вероучительных расхождений между Церквями.

В рамках одной личности состоялся беспрецедентный по своей структуре и качеству диалог между Церквями: на первом его шаге Варлаам благодаря своему смешанному происхождению познакомился с католическим взглядом на положение вещей, на втором, как православный богослов, он реагировал в именно на эту позицию, наконец, на третьем шаге, став богословом католическим, он отвечал на аргументы православной стороны. И, хотя все эти операции были произведены не без изъяснов, уже само по себе то, что он на каждом этапе реагировал на реальную позицию оппонентов, а не на гипертрофированные и культурно обусловленные представления о ней, делает его работы ценным эпизодом в развитии сравнительного богословия.

ГЛАВА 5 ЭТИКА И АСКЕТИКА⁷²⁶

Различие в понимании Варлаамом и Григорием основ духовной жизни стало отправной точкой для оживленной и плодотворной дискуссии между про- и антипаламитскими богословами XIV века. Поэтому выяснение позиции Варлаама в этом споре представляет интерес для изучения как обстановки, так и итогов этой полемики.

К теме духовного возрастания Варлаам подходит не с богословской, а с философской стороны⁷²⁷. Аскетике в чистом виде не посвящено ни одно сочинение Варлаама, сохранившееся до наших дней. На эту тему Варлаам начал писать только на третьем витке споров со свт. Григорием Паламой, и корпус этих текстов был полностью уничтожен по решению собора 1341 г. В латинский период своей жизни он также не уделяет внимания этому вопросу.

Философское осмысление христианской этики калабрийский ученый предлагает в трёх работах: первое и второе письмо к Игнатию Исихасту (на греческом языке), и сочинение «Этика согласно стоикам» (на латинском языке, написано уже после обращения в католицизм)⁷²⁸.

Несмотря на свое название, «Этика» - не просто пересказ идей древних философов, а зрелое сочинение Варлаама, в котором он приводит в систему свои взгляды на нравственность и блаженство, называя по именам свои философские

⁷²⁶ Часть результатов, полученных в этой главе, были опубликованы нами в статье Канаева Э.Ю. Этика и аскетика в работах Варлаама Калабрийского // Сборник материалов IV Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции (Псков, 17–19 ноября 2017 г.). Часть II. Международный семинар «Аскетизм как принцип духовной жизни в учении свт. Григория Паламы». – Псков, 2018. – С. 36–50.

⁷²⁷ Свт. Григорию Паламе также была не чужда проблематизация философских предпосылок понятия «блаженства». См. статью Афанасопулос К. Эвдемония, апатия, атараксия и исихазм: как взгляды свт. Григория Паламы на исихазм и аскетику разрешают проблемы таких часто неверно понимаемых этических понятий, как эвдемония, апатия и атараксия // Сборник материалов IV Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции (Псков, 17–19 ноября 2017 г.). Часть II. Международный семинар «Аскетизм как принцип духовной жизни в учении свт. Григория Паламы». – Псков, 2018. – С. 1–24.

⁷²⁸ Hogg Ch.R. Barlaam of Calabria. *Ethica secundum Stoicos*. An edition, translation, and critical essay / Ch.R. Hogg. – Indiana University, 1997. – P. 14–60.

источники. Вэтой работе Варлаам высказывает не только те мысли, которые нам известны по стоическому наследию, но и проводит их развитие. Либо ему были доступны другие тексты стоической традиции, не сохранившиеся до наших дней (как предполагает Хогг), либо здесь мы встречаемся с проявлением авторской креативности.

5.1 Критика телесности

Письма к Игнатию предлагают следующую картину устройства духовной жизни: а) человеческая телесность препятствует достижению богоподобия⁷²⁹; б) само богоподобие реализуется через интеллектуальное и духовное умозрение;⁷³⁰ в) главная из добродетелей, ведущих к богоподобию – различительная способность души, то есть умение идентифицировать доброе и злое сквозь толщу обманчивых наслоений и «отражений». Именно в этой добродетели христианину и следует совершенствоваться. Последнее положение сложно подтвердить одной ёмкой цитатой, но эту мысль раскрывает все второе письмо к Игнатию. В нем Варлаам сравнивает свой жизненный путь с жизнью Сократа: как и последний, Варлаам понял, что его знание о сущем неосновательно. Он понял, что неспособен отличить даже в самом себе доброе от дурного, и решил посвятить жизнь обретению этого

⁷²⁹ «Поистине, то, что в нас божественно, соединяется с телом и страстным началом (сколько его есть в нас), причудливо образуя нечто среднее, и из-за этого соединения наполняется безумием, невежеством и мириадой ложных мнений, и забвением, и обманом, – что есть позор и беды для разумной души, ибо препятствует ей в уподоблении Богу». Или: «Ибо мы поняли, что ты держишь ум ни в коей мере не заключенным в теле, не смешанным с безумием и слабостью тела, но отделенным от всего теловидного (насколько это вообще возможно) и соединенным с Самим Богом». Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica ...* P. 236. (Рус. пер.: Монах Давид Дисипат... С. 249-250).

⁷³⁰ «Ведь только то в нас и является подобным Богу, из чего происходит способность мыслить и знать». Ibid. (Рус. пер: там же).

навыка. Для этого он отправился учиться у духовных мужей (исихастов).⁷³¹

Идея выведения телесного за границы человеческого совершенствования взята Варлаамом из наследия стоической философии. Судя по тем ремаркам, которые он оставляет на протяжении своего творчества (а также и замечаниям свт. Григория Паламы в Триадах⁷³²) стоическое понимание нравственности было свойственно Варлааму на всем протяжении его творчества (вопреки мнению Роберта Синкевича⁷³³).

Этическое учение Варлаама к концу его жизни, на момент написания «Этики» можно суммировать следующим образом. 1) Блаженство (счастье, *beatitudo*) человека разделяется на три ступени: а) блаженство сообразное человеческой природе (блаженство согласно стоикам), б) блаженство, достижимое при божественном содействии человеческой природе (платонический подход, описанный в *Федре*) и в) блаженство, доступное после смерти (платонический подход, описанный в *Федоне*). В своей работе он занимается первым типом блаженства. 2) Блаженство достижимо в земной жизни, самосовершенствование имеет предел, обусловленный конечностью человеческой природы (в этом Хогг видит скрытую полемику со свт. Григорием). 3) Блаженство есть сумма «благ», свойственных одному человеку как таковому. 4) Из понятия блаженства исключаются все компоненты, связанные с телесностью и внешними благами (поскольку они не являются специфически человеческими, а свойственны всем живым существам). Доказательству последнего тезиса посвящена большая часть

⁷³¹ Второе письмо к Игнатию почти полностью. На этом аналогия с Сократом не заканчивается: обнаружилось, что многие, называющие себя исихастами, в действительности не имеют должного различения доброго и злого. Впрочем, это не относится к Игнатию и его кругу, духовное разумение которых оказалось на высоте их именованя.

⁷³² См. напр. *Gregorius Palamas. Triadi. II.2.22*: «Хоть философ что-то слышал и что-то навообразил о бесстрастии, он, видно, не слышал о том, что бесчувствие есть зло и что оно осуждается нашими духовными отцами. Есть и хорошая скорбь, противоположная бесчувствию, как есть общие действия души и тела, помогающие душе, больше того, дающие ей совершенство посвящения, если только верно, что это совершенство даруется соблюдением божественных заповедей; и если такие действия совершаются в теле, то насколько больше – в страстной части души, которая прямо связана с умом, тогда как связь тела с умом может быть только через посредство души».

⁷³³ Высказанному издателю текста «Этики» Хоггу в частном письме в 1992 г. *Hogg Ch.R. Barlaam of Calabria. Ethica ... P. 6*.

первой книги «Этики». 5) Блаженством является добродетельное состояние души.

В своей работе Варлаам сталкивает три философских подхода к этике. Из них два (стоический и платонический) оказываются взаимодополняющими, а третий (аристотелевский), противоположен им. Стоики, а вместе с ними и Варлаам, исследуют тот тип блаженства, который достижим в земной жизни природными способностями человека. Платон добавляет к этому следующие два типа блаженства, образующие с первым своеобразную лестницу. И те, и другие рассматривали человеческую телесность как препятствие в достижении блаженства. В свою очередь, Аристотель («Никомахова этика») и его последователи включали телесность в понятие о блаженстве.

Позиция Аристотеля, как она представлена в «Никомаховой этике», не вполне последовательна. Существуют две базовых реконструкции его системы: инклюзивистская и доминантная. Согласно первой, телесные и внешние блага образуют некую неиерархическую агрегацию вместе с благами духовными, добродетелями, и именно обладание этой агрегацией и называется блаженством. Согласно второй, телесные и внешние блага являются материей блаженства, тогда как добродетели выступают в качестве формы (например, так взаимодействуют благо богатства и добродетель щедрости). При обоих прочтениях телесные блага оказываются необходимым условием блаженства. Это, в свою очередь, ставит следующие проблемы перед аристотелевской системой: во-первых, нарушается заявленный самим Аристотелем принцип доступности блаженства для всех или большинства (в действительности, лишь небольшое число людей имеет доступ к полному набору телесных и внешних благ); во-вторых, нарушается принцип «защищенности» счастья (как достижение, так и сохранение состояния блаженства зависит не от самого человека, а от превратностей судьбы. Если добродетель человека полностью зависит от него, то про остальные составляющие счастья этого сказать уже нельзя); в-третьих, достижение добродетели и умножение внешних благ могут вступать в конфликт в рамках морального действия одного человека, и нет чёткого метода разрешения этого конфликта.⁷³⁴

⁷³⁴ Ibid. P. 161–162.

Варлаам критикует именно эти слабые места в концепции Аристотеля. Стоическое блаженство – это последовательная программа, которую может выполнить любой человек, будучи уверен в надежности результата. Всякий элемент случайности и неоднозначности исключается вместе с вынесением телесного и внешнего за рамки понятия блаженства. Важно отметить, что телесность, равно как и телесные блага, по стоикам и Варлааму, не является злом. Напротив, телесные и внешние блага являются «преимуществом», вещь лишенной моральной ценности, но не всякой ценности вообще.

Этическое совершенство по Варлааму не сводится исключительно к состоянию разума морального агента. Калабриец прямо пишет, что достижение совершенства в науках не имеет моральной ценности.⁷³⁵ В этом, на первый взгляд неочевидном тезисе, Хогг видит иллюстрацию принципиального расхождения между аристотеликами и стоиками. Аристотель рассматривает человека прежде всего как сложносоставную природу, соединение души и тела. Именно поэтому полноценное блаженство должно включать в себя блага как тела, так и души. Стоики, вопреки обвинениям аристотеликов в том, что они просто игнорировали телесную составляющую человеческой природы, подходили к вопросу с другой стороны. Для них отправным пунктом в рассуждении служила не природа человека, а его личность, стремящийся, или уже находящийся в состоянии блаженства субъект. Знание, как чисто интеллектуальное благо, относится к духовной составляющей природы человека, в то время как добродетель – это состояние его личности. Она и только она может быть названа «специфически человеческим благом», то есть блаженством.⁷³⁶

⁷³⁵ Barlaam Calabrius. *Ethica* 1.9.

⁷³⁶ Hogg Ch.R. Barlaam of Calabria. *Ethica*... P. 280.

5.2 Учение о страстях

Вторая книга «Этики» посвящена классификации отклонений от блаженного состояния (это как раз та часть теоретизации, которая не встречается в известных нам текстах стоиков). Блаженство возможно при согласном функционировании трёх человеческих способностей (Варлаам не дает им названий): а) общее состояние разума (может быть в равновесии или помутнении); б) различение злого и доброго (может быть верным или ошибочным); в) умение выбирать благо (благая или злонамеренная воля)⁷³⁷. При отказе в функционировании одной, двух или всех трех этих способностей можно диагностировать 7 видов повреждения (полный перебор).

Главы 3-9 второй книги «Этики», посвящены дифференциации этих типов повреждения и установлению между ними отношения «большее зло» - «меньшее зло». Хотя сравнение производится не систематически, почти все их можно выстроить линейно в иерархическом порядке от лучшего к худшему. На основании текста не удастся точно определить, что хуже: коварство или страсть второй степени. Однако, поскольку во всех остальных сравнениях прослеживается четкая математическая закономерность в виде убывающего двоичного кода, в нашем списке нравственных состояний человека мы позволили себе поставить коварство ниже страсти второй степени, чтобы сохранить единство принципа сравнения. Однако именно отношение между этими двумя элементами ставит определенную исследовательскую проблему, о которой мы скажем ниже. Итак, по Варлааму, состояния нравственности можно выстроить в порядке, отраженном в Таблице 2 (цифры обозначают наличие (1) или отсутствие (0) одной из перечисленных выше человеческих способностей).

На верхнем уровне иерархии находится «постоянство», то есть

⁷³⁷ Aequabilitas et obscuratio mentis, vera et falsa opinio, benefica et malefica voluntas. Barlaam Calabrusus. Ethica 2.2.

неповрежденное, согласное функционирование всех трех нравственных способностей человека. Это ровное, предсказуемое, добродетельное поведение. На нижнем – полное рассогласование всех трех способностей, страсть четвертой степени. Остальные поврежденные состояния выстраиваются между этими полюсами согласно тому принципу, что наименьшее зло - это помутнение разума, худшее его – ошибочное суждение о злом и добром, наихудшее – злонамеренная воля.

Таблица 4 Иерархия страстей по Варлааму

| Общее состояние разума | Различение злого и доброго | Стремление к благу | Состояние |
|------------------------|----------------------------|--------------------|---|
| 1 | 1 | 1 | Постоянство (<i>constantia</i>) |
| 0 | 1 | 1 | Страсть первой степени |
| 1 | 0 | 1 | Простота (<i>afelia, simplicitas</i>) |
| 0 | 0 | 1 | Страсть второй степени |
| 1 | 1 | 0 | Коварство (<i>malitia</i>) |
| 0 | 1 | 0 | Страсть третьей степени |
| 1 | 0 | 0 | Безумие (<i>elythiotes, vesania</i>) |
| 0 | 0 | 0 | Страсть четвертой степени |

Страсти, то есть нравственные повреждения, связанные с повреждением разума, интересуют Варлаама в большей степени, чем другие виды повреждения. Согласно стоической этике, страсти – безусловное зло, а идеалом добродетельной жизни оказывается бесстрастие (апатейя). Однако Варлаам видит список повреждений иерархически, и одни страсти оказываются меньшим злом, чем другие. Это позволяет ему преодолеть полярность классического стоического подхода, в котором невозможно выделить промежуточные состояния человеческой морали между блаженством и несчастьем. Подход Варлаама позволяет выстроить последовательную схему перехода из страстного в бесстрастное состояние. В случае наличия соответствующих повреждений, стремящемуся к блаженству следует исправить злонамеренную волю (наибольшее зло), ошибочное суждение о

добром и злом и, наконец, общее помутненное состояние разума (наименьшее зло). Оставаясь в проблемном поле этики и не выходя в область аскетики, Варлаам не исследует вопрос о том, как именно следует бороться с этими повреждениями и в каком порядке. Однако именно такое определение этических категорий дает возможность для их дальнейшей проработки уже в рамках христианской аскетики.

В отличие от стоиков, Варлаам использует термин «страсть» (ἡ πάθη, τὸ πάθος) не только в негативном контексте. Помимо общих стоикам и христианской традиции контекстов наподобие «умерщвление страстей» и «освобождение страстей», есть одно вхождение, из которого следует, что страсти бывают и полезными движениями души. Он обращается к Давиду Дисипату: «по мне, уважаемый, [если сравнить] тщательное постижение сущих (вершиной которого, по возможности, является ведение Бога) и сознательное благовидное расположение к людям, согласно дозволенному припоминанию о подлинном Боге, - так из этих двух ничто не является лучшим или более почтенным, но и то, и другое суть достойные похвалы деяния и чувства души (ψυχῶν ἔργα καὶ πάθη ἐπαινούμενα)». К тому же, положительное значение высшей ступени богословия приобретает выражение Варлаама «ὁ κατὰ πάθος θεολόγος», «богослов по ощущению, по опыту». Поэтому, хотя и ясно, что в учении о страстях у Варлаама преобладает нехристианский, чисто стоический элемент стремления к полному бесстрастию, все же он во многом в самом себе христианизировал стоическое учение о страстях.

Интересно рассмотреть тот принцип, по которому упорядочиваются между собой три нравственные способности человека. Оказывается, что в данном случае Варлаам применяет оценочные категории с точки зрения не самого морального агента, а его окружения. Если сравнивать, например, состояние разума и состояние воли, т.е. состояния 1-х-0 (благая воля при помутненном разуме) и 0-х-1 (уравновешенный разум при злонамеренной воле), то первое лучше второго на том основании, что они полезнее для общества. Добрая воля при помутненном разуме периодически производит благие действия во вне, в то время как злая воля при ясном уме непрерывно наносит вред окружающим. На том же основании сравниваются и состояние разума и умение различать доброе и злое: состояния х-

1-0 лучше состояний x-0-1. Аналогично, благая воля лучше верного различения доброго и злого, поскольку может приносить добрые плоды (все 1-0-x лучше, чем 0-1-x). Таким образом, оказывается, что нравственность человека определяется не только его внутренним состоянием, безотносительно внешнего мира, но, напротив, те состояния, которые приносят пользу обществу оказываются выше бесполезных или вредных для общества состояний. В этом смысле было бы крайне интересно понять, что же Варлаам ставит выше: полезное для общества состояние страсти второй степени (1-0-0) или более цельное состояние личности «коварство» (0-1-1), однако на материале «Этики» ответить на этот вопрос невозможно.

При помощи этого принципа сравнения Варлаам преодолевает одну из основных линий критики стоической этики со стороны аристотелевской школы: её замкнутость на моральном агенте. Противоречия, которые аристотеликам пришлось ввести в свою систему, связаны именно с их желанием перевести понятие «нравственный» в понятие «добродетельный», понимая под добродетелью не только склонность к добру у морального агента, но и его «добрую деятельность» на благо общества. Именно для того, чтобы дать возможность своему этически совершенному человеку действовать на благо общества, перипатетическая школа пошла на включение телесных и внешних благ в понятие блаженства. В действительности, щедрый и богатый человек имеет больше возможности для реализации добродетели щедрости, чем щедрый, но бедный. Это привело к тем проблемам, которые были уже названы выше. Через введение иерархии нравственных состояний, Варлаам показывает, что стоическая этика может быть сориентирована во вне и не попасть в то же время в тот круг противоречий, в котором оказалась школа Аристотеля.

5.3 Авторский подход к материалу

Подход Варлаама к вопросу нравственности – чисто философский. Богословское измерение проблемы его не занимает. При том, что он признает высокое место мистики в христианстве⁷³⁸, он может высказываться про неё лишь чисто теоретически, не демонстрируя ни собственного опыта в ней, ни желания подвергнуть этот вопрос глубокому рассмотрению. Возможно, такое внимание к философской этике связано с крахом амбиций автора как писателя-богослова в Византии. Размышления о стоической этике как нельзя лучше подходили отвергнутому, непонятому ученому, не надеющемуся на изменение ситуации. Бертран Рассел пишет: «Этика стоиков соответствовала временам Эпиктета и Марка Аврелия, потому что она призывала скорее к терпению, чем к надежде... Люди искали лучшего в прошлом; будущее, чувствовали они, в самом благоприятном случае сулит лишь усталость, а в худшем случае — ужас».⁷³⁹

Было бы неверным обвинять Варлаама в излишнем рационализме или пренебрежении телесной стороной человека. Как было показано, для него как телесные блага, как и интеллектуальные являются ценностями. Однако эти ценности носят не внеэтический характер.

Варлаам опровергает взгляды школы перипатетиков пользуясь методами Аристотелевской логики и показывая внутреннюю неконсистентность их позиции. Хогг так описывает методiku работы автора с материалом: поскольку Варлаам рассматривает расхождение между взглядами стоиков и перипатетиков на блаженство как коренящееся в определении, он способен повести защиту стоических взглядов таким образом, чтобы любой перипатетик был вынужден отнестись к ним серьёзно. В то время как защищаемое Варлаамом учение – стоическое, способ, которым он его представляет – чисто аристотелевский.

⁷³⁸ См. напр., Varlaam Calabria. *Epistula Graeca* I. L. 280–320.

⁷³⁹ Рассел Б. *История западной философии*. В 3 кн.; подгот. текста В.В. Целищева. – 3-е изд., испр. – Новосибирск, 2001. С. 326.

Варлаам не только использует такие аристотелевские термины, как «форма» и «материя», и определения наподобие того, что человек «есть животное, имеющее разум и сознание», он также представляет взгляды стоиков в форме доказательства, показывая полное владение Второй Аналитикой, а его критика перипатетического подхода основывается на общих определениях из Топики. Таким образом, «Этика» продолжает стратегию обеих школ, согласно которой они обе приспособлялись и приспособляли к себе те озарения, которые совершали другие, для уточнения и защиты своей позиции.⁷⁴⁰ В этом подходе ясно узнается тот же Варлаам, который в споре со свт. Григорием Паламой использует весь арсенал Аристотелевской логики для того, чтобы показать, что эта логика в богословии бессильна.

Можно утверждать, что стоицизм в системе взглядов Варлаама стал одной из основных причин его провала как богослова в XIV веке. Именно выведение телесного и душевного, в противовес духовному, за пределы человеческого блаженства вызвало резкую реакцию со стороны свт. Григория и поляризацию взглядов обоих оппонентов. Именно телесные практики монахов-исихастов вызвали резкое неприятие со стороны Варлаама, что дало почву для соборных прений 1341 года. В то же время, необходимо отметить, что стоицизм Варлаама - это само по себе достаточно интересное и богатое явление, гораздо ближе стоящее к христианству, чем может показаться на первый взгляд. Соберем здесь эти особенности системы Варлаама: развитое учение о страстях вообще и об их иерархической структуре в частности, возможность постепенного восхождения от низших состояний страстности к состоянию блаженства; обоснование ценности действия морального агента во вне (активной добродетели); примат личности перед природой человека; не однозначное отвержение телесного (в т.ч. и интеллектуального), но признание его благом, отличным от нравственного блага; защита стоической позиции против аристотеликов при помощи Аристотелевских методов; внимательное отношение к критике оппонентов и творческий подход в её преодолении.

⁷⁴⁰ Hogg Ch.R. Barlaam of Calabria. *Ethica*... 165–166.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Корпус богословских и философских сочинений Варлаама Калабрийского в том виде, в котором он сохранился до наших дней, предоставляет достаточный материал для реконструкции его богословской системы в её целостности, что позволяет достигнуть поставленной перед исследованием цели. О той части его воззрений, которая была выражена в утраченных сочинениях, есть возможность сделать заключения на основании содержания последних работ, написанных им на греческом языке, а также сочинения «Этика согласно стоикам», составленном на латинском языке. Единственный вопрос, на который ответ Варлаама не поддается реконструкции на имеющемся материале, это вопрос о соотношении сущности и энергии в Божестве.

Очерк о жизни и деятельности Варлаама показывает его весьма разносторонней и продуктивной личностью, находившейся в непрерывном поиске истины и в труде ради реализации своих идеалов. Центральным пунктом приложения его богословских усилий стала проблема разделённости Церкви, проблема, пути решения которой он искал в методологическом, экклезиологическом и догматическом богословских дискурсах.

Методологическая программа Варлаама представляет собой многоуровневую структуру, не все части которой имеют равную ценность для православного богословия. В её основе лежит критика схоластики томистского направления, проведенная в духе богословия свт. Григория Назианзина и с учетом некоторых достижений скотистской теологии. Хотя мы утверждаем, что Варлааму не был доступен оригинальный текст сочинений Фомы Аквинского, проведенный анализ текстов Калабрийца показывает, что ему удалось найти действительно слабые места в учении Аквината и провести свою критику достаточно убедительно даже на основании неполных сведений. Успех этого проекта был связан, в частности, с тем, что он отрицал применимость аристотелевской логики в

богословии исключительно в категориях аристотелевской логики, что позволило ему говорить на языке своего оппонента в его категориальном аппарате. Комплекс идей Варлаама, связанный с невозможностью построения богословия как аристотелевской науки был воспринят в Предание в полном объеме через свт. Нила Кавасилу, который интегрировал их в свое сочинение «Об исхождении Святого Духа», имевшее значительный авторитет в истории богословской мысли. Диалектический метод, предложенный Варлаамом для применения в богословии, также не противоречит святоотеческому наследию, поскольку калабрийский ученый понимал под ним коммуникативную ситуацию, в которой участники диалога сначала соглашались в выборе общего базиса, после чего ведут разговор в соответствии с логическими правилами. Византийское понимание термина «диалектика», восходящее по крайней мере к учителю свт. Григория Паламы и Никифора Григоры Феодору Метохиту, резко отличалось от предложенного Варлаамом. Различие в понимании логической терминологии между Варлаамом и его константинопольскими оппонентами стало первой и решающей причиной разразившегося между ними конфликта.

Одновременно с этим другая методологическая концепция Варлаама, различие «богословов по знанию» и «богословов по вере», доведенная до своего логического предела, не может быть названа конструктивным решением проблемы участия разума в богословии из-за своего элитаристского характера. Хотя Варлаам не отрицал за каждым христианином возможности перехода в разряд «богословов по знанию», те метафоры, которые он использует, могут свидетельствовать о том, что этот переход сопряжен с неким качественным скачком в духовной жизни человека («прозрение»). Это, в свою очередь, ставит под вопрос возможность участия христиан в целостности мистического опыта Церкви. Поскольку Варлаам не разрабатывал это различие детально, на основании сохранившихся текстов невозможно определить, действительно ли эта система была для него полярной («слепорождённый» – «прозревший»), или, как предполагает тот Евангельский стих, на который он делает аллюзию, в ней возможны промежуточные ступени (ср. Мк. 8:24: *Вижу проходящих людей, как деревья*). Необходимо также отметить, что

это различие Варлаам обсуждает в контексте спора о триадологическом догмате, то есть области внутренней жизни Божества, самой таинственной из доступных Церкви. Невозможно определить, переносит ли Варлаам этот подход на другие, более близкие реальному мистическому опыту области богословия.

Экклезиология Варлаама в качестве основного своего положения имеет представление о Церкви, как о единой на онтологическом плане своего бытия, но разделённой в истории. Такой подход позволяет ему преодолеть тупиковую ситуацию, в которую в XIV веке поставили себя богословы с обеих сторон, когда единственно возможной представляется такое взаимодействие, при котором правосмыслящая сторона обучает и воспитывает заблуждающуюся. В понимании Варлаама православные и католики должны вступить в равноправный диалог, а противником оказывается не собеседник, а разделяющий Церковь диавол.

Взгляды Варлаама на вероучительные вопросы, разделяющие Церковь, эволюционировали с течением времени. Если в православный период своего творчества он бескомпромиссно защищает учение об исхождении Святого Духа от одного Отца, то со сменой конфессии происходит и смена его убеждений по этому вопросу. Имеющей ценность для православного богословия чертой пневматологии Варлаама является то, что он полемизировал с тезисом латинян в той форме, в которой он был поставлен на Лионском соборе («исхождение Святого Духа от Отца и Сына как от одного начала»), а не в более старой его формулировке, доступной свт. Григорию Паламе. В этой связи показательна характеристика, данная ему Досифеем Иерусалимским (который не знал имя автора цитируемого им текста): «Достоин же этот человек (= Варлаам) ещё и потому, что в немногих словах выразил всю истину богословия о Святом Духе»⁷⁴¹. В то же время необходимо констатировать, что Варлаам не был знаком с богословскими разработками свт. Григория Кипрского и придерживался фотианской линии критики учения о *Filioque*. Свт. Григорий Палама, в свою очередь, в полной мере обратился к наследию Константинопольского святителя только после 1355 года, а на момент спора с Варлаамом также не использовал его. С переходом Варлаама в

⁷⁴¹ Fyrigos A. Per l'identificazione ... P. 181.

католичество его аргументация много теряет в своей остроте и сводится по большей части к тому, что Западная Церковь имеет многовековую и соборно подкрепленную традицию понимания корпуса источников Предания по вопросам триадологии. В этом отчасти проявляется тот методологический принцип автора, согласно которому решающим аргументом для выбора ответа на богословские вопросы высокого уровня (к которым, например, относятся вопросы триадологии) является не личный опыт богослова, а опыт всей Церкви, нашедший своё закрепление в традиции. В результате событий 1341 года Восточная Церковь скомпрометировала себя в его глазах, и он обратился к традиции Церкви Западной.

Ряд свежих аргументов был предложен Варлаамом и при обсуждении вопроса о папском примате, хотя нельзя сказать, чтобы в этом отношении он имел большую степень оригинальности. Перейдя в католичество, он, как ни удивительно, не усвоил себе западного взгляда на роль суждения папы в догматических вопросах и считал понтифика подотчётным Вселенскому Собору. При этом он признавал за ним право церковного суда во всей Церкви. Вопрос о веществе для совершения Таинства Евхаристии он считает несущественным для церковного единства.

В рамках одной личности состоялся беспрецедентный по своей структуре и качеству диалог между Церквями: на первом его шаге Варлаам благодаря своему смешанному происхождению познакомился с католическим взглядом на положение вещей, на втором, как православный богослов, он реагировал именно на эту позицию, наконец, на третьем шаге, став богословом католическим, он отвечал на аргументы православной стороны. И хотя все эти операции были произведены не без изъянов, но уже то, что он на каждом этапе реагировал на реальную позицию оппонентов, а не на гипертрофированные и культурно обусловленные представления о ней, делает его работы важным эпизодом в развитии сравнительного богословия.

Этико-аскетические взгляды Варлаама сохранились до наших дней в очень сокращенном виде из-за принятого на Соборе 1341 года решения об уничтожении его сочинений, посвященных этой тематике. Однако даже на имеющемся

материале удастся установить, что Варлаам симпатизировал стоической этической позиции, которая предполагала, в частности, пренебрежение телесной составляющей в духовном делании человека. Варлааму удалось предложить интересные поправки к стоической системе. В частности, он выстроил иерархию моральных повреждений человека, включающую в себя иерархию страстей, которая предполагает возможность постепенного нравственного восхождения; в качестве одного из критериев для построения этой иерархии он выбрал ценность действия морального агента для окружающих его людей. Однако, несмотря на значительные усилия по христианизации стоического элемента в своих представлениях об этике, Варлааму не удалось преодолеть его базовый недостаток. Именно выведение телесного и душевного, в противовес духовному, за границы состояния «блаженства», стало основной причиной его провала как православного богослова. Неприятие им телесных практик монахов-исихастов, конфликт со свт. Григорием Паламой дали почву для соборных прений 1341 года, которые привели к осуждению этих взглядов Варлаама и текстов, их содержащих.

Таким образом, можно считать цель, поставленную к настоящему исследованию достигнутой, хотя материал не представляется исчерпанным. Более детальному рассмотрению подлежит ряд частных особенностей богословской системы Варлаама, таких как её философский и святоотеческий базис. Также значительный интерес для истории богословия представляет анализ путей рецепции его идей в православное Предание, хотя этот анализ затруднён тем, что наиболее эффективно рецепция проходила при анонимизации автора идеи.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Обозначения источников

1. **Aristoteles. Analytica Priora** — Ross, W.D. Aristotelis analytica priora et posteriora / W.D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1968).
2. **Aristoteles. Analytica Posteriora** — Ross, W.D. Aristotelis analytica priora et posteriora / W.D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1968).
3. **Aristoteles. Topica** — Ross, W.D. Aristotle Topica Et Sophistici Elenchi / W.D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1963.
4. **Barlaam Calabrius. Ad Lapithem** — Sinkewicz, R.E. The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context / R.E. Sinkewicz // Mediaeval Studies. – 1981. – № 43. – P. 200–217.
5. **Barlaam Calabrius. Ad Synodum** — Gianelli, C. Un progetto di Barlaam per l’unione delle chiese // Miscellanea Giovanni Mercati. Città del Vaticano. – 1946. – Vol. 3. – P. 202–208.
6. **Barlaam Calabrius. Contra Latinos (Translatio Slavonica)** — Kakridis, Y., Taseva, L. Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung / Y. Kakridis, L. Taseva. – Monumenta Linguae Slavicae, Weiher – Freiburg i. Br., 2014. – Vol. 63.
7. **Barlaam Calabrius. De Concordia** — Gianelli, C. Un progetto di Barlaam per l’unione delle chiese // Miscellanea Giovanni Mercati. Città del Vaticano. – 1946. – Vol. 3. – P. P185–201.
8. **Barlaam Calabrius. De primatu papae** — Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy / Introd., ed., transl. T. Kolbaba // Revue des Etudes Byzantines. – 1995. – Vol. 53, № 1. – P. 74–115.
9. **Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Calochetum** — PG 151, Coll. 1309–1314.
10. **Barlaam Calabrius. Epistula Latina ad Demetrium** — PG 151, Coll. 1301–1309
11. **Barlaam Calabrius. Epistulae Latinae ad amici I–II** — PG 151, Coll. 1255–1271, PG 151, Coll. 1271–1282.

12. **Barlaam Calabrius. Epistulae Graecae I–VIII** — Fyrigos, A. Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / A. Fyrigos. – Roma, 2005.
13. **Barlaam Calabrius. Ethica** — Hogg, Ch.R. Barlaam of Calabria. Ethica secundum Stoicos. An edition, translation, and critical essay / Ch.R. Hogg. – Indiana University, 1997. – P. 14–60.
14. **Barlaam Calabrius. Legatus** — Barlaam Calabro. Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A. 2. – Città del Vaticano, 1998. – P. 241–667. P. 466–481.
15. **Barlaam Calabrius. Orationi Avignonesi** — PG 151. Col. 1331–1342.
16. **Barlaam Calabrius. Probatio de Spirito Sancto** — PG 151, Col. 1314–1330.
17. **Barlaam Calabrius. Tractatus A** — Barlaam Calabro. Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A. 2. – Città del Vaticano, 1998. – P. 241–667. P. 498–639.
18. **Barlaam Calabrius. Tractatus B** — Barlaam Calabro. Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A. 2. – Città del Vaticano, 1998. – P. 241–667. P. 244–465.
19. **Gregorius Nazianzenus. Orationes** — PG 35. Col.1066–1227, PG 36. Col. 9–623.
20. **Gregorius Palamas. Epistulae** — Meyendorff, J. Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκίνδυνον καὶ Βαρλαάμ / J. Meyendorff // // P.K. Christou (ed.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. – Thessalonica. – 1962. – Vol. 1. – P. 203–312.
21. **Gregorius Palamas. Triadae** — Григорий Палама. Триады в защиту священно–безмолвствующих. М. 1995. С. 5–344.
22. **Gregorius Palamas. Logoi apodeiktikoi** — Bobrinsky, B. Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος / B. Bobrinsky // P.K. Christou (ed.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. – Thessalonica. – 1962. – Vol. 1. – P. 23–153. Рус. пер. Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа / перев. с греч. и прим. архимандрита Нектария (Яшунского). – Краснодар, 2006. – 187 с.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Первичные источники

1. **Gianelli, C.** Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese // *Miscellanea Giovanni Mercati*. Città del Vaticano. – 1946. – Vol. 3. – P. 157–208. P. 185–208.
2. Gregorii Palamae, Thessalonicensis archiepiscopi, opera omnia theologica, homiletica, hagiographica, polemica, ascetica. Accedunt Gregorii Acindyni, Barlaami de Seminara opuscula, epistula / J.–P. Migne, ed. – D'Amboise, 1865. – Vol. 151. – Col. 1255–1282, 1301–1309, 1309–1314, 1314–1330.
3. **Barlaam Calabrius.** Epistula ad Demetrium: *Patrologia Graeca* 151, Coll. 1301–1309.
4. **Fyrigos, A.** Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / A. Fyrigos. – Roma, 2005. – P. 194–401.
5. Barlaam Calabrius. Epistulae ad amici 1–2: *Patrologia Graeca* 151, Coll. 1255–1282.
6. **Hogg, Ch.R.** Barlaam of Calabria. *Ethica secundum Stoicos*. An edition, translation, and critical essay / Ch.R. Hogg. – Indiana University, 1997. – P. 14–60.
7. **Barlaam Calabrius.** Probatio: *Patrologia Graeca* 151, Coll. 1314–1330.
8. Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy / *Introd., ed., transl. T. Kolbaba* // *Revue des Etudes Byzantines*. – 1995. – Vol. 53, № 1. – P. 41–115.
9. Barlaam Calabro. *Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A. 2.* – Città del Vaticano, 1998. – P. 241–667.
10. **Kakridis, Y., Taseva, L.** Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung / Y. Kakridis, L. Taseva. – *Monumenta Linguae Slavicae, Weiher – Freiburg i. Br.*, 2014. – Vol. 63. P. 44–520.
11. **Barlaam Calabro.** Le orazioni avignonesi di Barlaam Calabro delle Chiese / A cura di Mosino F., con uno studio introduttivo di Gemelli S. – Chiaravalla, 1983. – 124 p.

12. **Barlaam von Seminara.** Logistike / ed. P. Carelos. – Athens–Paris–Bruxelles, 1996.
13. **Früchtel, L., Stählin, O., Treu, U.** Clemens Alexandrinus. Vols. 2, 3. Berlin: 2:1960; 3:1970.
14. **Sinkewicz, R.E.** The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context / R.E. Sinkewicz // Mediaeval Studies. – 1981. – № 43. – P. 200–217.
15. **Tihon, A.** Barlaam de Seminara "traité sur la date de pâques" / A. Tihon // Byzantion. – 2011. – № 81. – P. 362–411.

Вторичные источники

16. Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа / перев. с греч. и прим. архимандрита Нектария (Яшунского). – Краснодар : Библиотека Свято-Ильинского храма, 2006. – 323 с.
17. Минея ноябрь. Ч. 1. – М. : Издательство Московской Патриархии, 2002. – 464 с.
18. Мистическое богословие Восточной Церкви: [пер. с древнегреч.] / Сост. и предисл. Л. С. Кукушкина. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2001. – 590 с.
19. Монах Давид Дисипат. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / Ред. А.И. Солопов, Д.С. Бирюков, А.Д. Поспелов. – Афон–М. : Издательство пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. – 302 с.
20. Никифор Григора. История Ромеев. Т. 1 / Никифор Григора; Пер. с греч. Р.В. Яшунский. – СПб. : Квадривиум, 2013. – 434 с.
21. Триодь Постная. Ч. 1. – М. : Издательство Московской Патриархии, 2002. – 800 с.
22. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно–безмолвствующих. – СПб. : Наука, 2004. – С. 5–344.
23. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. Перевод и примечания Т.Ю. Бородай. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 463 с.

24. Фома Аквинский. Сумма теологии. Перевод Еремеева, А.А. Юдина. Часть I. – Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2002. – 559 с.
25. **Bobrinsky, B.** Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος / B. Bobrinsky // P.K. Christou (ed.), Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα, vol. 1 [Thessalonica 1962]: P. 23–153.
26. **Boese, H.** Procli Diadochi tria opuscula / H. Boese. – Berlin: De Gruyter, 1960. – 343 p.
27. **Candal, M.** Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti / Studi e Testi 116. – Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945. – P. 188–384.
28. **Constantinides–Hero, A.** Letters of Gregory Akindynos / Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 21. – Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1983. – P. 2304.
29. Corpus dionysiacum I: Pseudo–Dionysius Areopagita. De divinis nominibus / Ed. B.R. Suchla. – Berlin: W. de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, 33). – 238 p.
30. **Darrouzès, J.** Le Patriarcat Byzantin, Recherches de Diplomatie, d’Histoire et de Géographie ecclésiastiques. Série: Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople. Fasc. 5: Les régestes de 1310 à 1376. P. 1977. 6: Les Regestes de 1377 à 1410 / J. Darrouzès. – P. : Institut français d’études Byzantines, 1977. – 603 p.
31. **Denzinger, H.** Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. – Friburg : Herder. – 1911. 592 p.
32. **Gouillard, J.** Le Synodikon de l’Orthodoxie. Édition et commentaire / J. Gouillard // Travaux et Mémoires. – 1967. – 316 p.
33. Gregorius Nazianzenus. Orationes 20, 23, 25: PG 35. Col. 1066–1227.
34. Gregorius Nazianzenus. Orationes 27–29, 31–32, 34, 38–39, 41–42: PG 36. Col. 9–623.
35. **Henry, P., Schwyzer, H.-R.** Plotini opera, 3 vols. / Museum Lessianum. Series philosophica 33–35. – Leiden: Brill, 1:1951; 2:1959; 3:1973. – Vol. 2. 420 p.

36. **Hult, K.** Theodore Metochites on ancient authors and philosophy (Semeioseis gnomikai 1–26 et 71) / K. Hult. – Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 2002. – P. 5–242.
37. Gennadius Scholarius, Commentarium Thomae Aquinae De Ente et Essentia / Jugie, M., Petit, L., Siderides, X.A. (eds.), Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. –vol. 6. – Paris: Maison de la bonne presse, 1933. – 177–326.
38. **Meyendorff, J.** Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκίνδυνον καὶ Βαρλαάμ / J. Meyendorff // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα / P. K. Christou, ed. // Thessalonica. – 1962. – Vol. 1. – P. 203–312.
39. **Minio-Paluello, L.** Aristotelis categoriae et liber de interpretatione. – Oxford: Clarendon Press, 1949 (repr. 1966). – P. 49–72 (16a1–24b9).
40. Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV / Schopen. L., ed. – Corpus scriptorum historiae Byzantinae Bonn: Weber, 1:1828; 2:1831; 3:1832 (= Patrologia Graeca. T. 153–154).
41. **Leone, P.L.M.** Fiorenzo o intorno alla sapienza / P.L.M. Leone // Byzantina et neo-hellenica neapolitana. – 1975. – Vol. 4. – P. 53–130.
42. **Leone, P.L.M.** Φιλομαθῆς ἢ περὶ ὕβριστῶν di Niceforo Gregora / P.L.M. Leone // Rivista di studi bizantini e neoellenici N.S. – 1971–1972. – Vol. 8–9 (XVIII–XIX). – P. 185–201.
43. Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / I. Bekker, L. Schopen, ed. – Corpus scriptorum historiae Byzantinae Bonn: Weber, Voll. 1:1829; 2:1830; 3:1855 (= Patrologia Graeca. T. 143–144). – Vol 1. 568 p.
44. Nicéphore Grégoras. Correspondence / Introd., texte crit., trad. et notes par Guiland R. – Paris : Société d'édition «les belles lettres», 1927. – 392 p.
45. Nicephorus Gregoras. Antirrhethika I / Einl., Textausg., Übers. u. Anm. Beyer H.–V. – Wien : Verlag der Österreichischen akademie der wissenschaften, 1976. – 493 p.
46. **Paparozzi, M.** Un opuscolo di Niceforo Gregoras sulle condizioni del dialogo teológico con i latini / M. Paparozzi // La Chiesa greca in Italia dell'VIII al XVI

- secólo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Barí, 30 apr. – 4 magg. 1969). – Padova : Antenore, 1973. – P. 1331–1359.
47. **Rigo, A.** Il monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikamas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos / Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino, a cura di Rigo A. Leo S. Olschki. Firenze, 2004. – P. 20–51.
48. **Ross, W.D.** Aristotelis analytica priora et posteriora / W.D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1964 (repr. 1968). – 510 p.
49. **Ross, W.D.** Aristotle's metaphysics, 2 vols. / W.D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970).
50. **Ross, W.D.** Aristotle Topica Et Sophistici Elenchi / W.D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1963. – VIII+260 p.
51. Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 / C. Cupane, H. Hunger, E. Kislinger, O. Kresten. – Wien : Verlag der Österreichischen akademie der wissenschaften, 1995. – 512 p.
52. **Suchla, B.R.** Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum "De divinis nominibus" cum additamentis interpretum aliorum / Corpus Dionysiacum IV.1: Patristische Texte und Studien 62 / B.R. Suchla. – Berlin: De Gruyter, 2011. – P. 114–457.
53. **Tsames, D.G.** Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα. Α΄ Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι / Thessalonian Byzantine Writers 4. – Thessalonica: Centre for Byzantine Research, 1985. – P. 427–591.
54. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα // G. Palamas, P.K. Christou. – Thessalonica, 1992.
55. Δοσιθέου, πατριάρχου Ιεροσολυμων. Τόμος Ἀγάπης. Ἐν Ἰασίῳ, 1698. – 588 σ.
56. Βυζαντινὸν Τριῶδιον. Ἀθῆναι, 2008. – 820 σ.

Литература

57. **Антоний, иером.** Житие и подвиги св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. Сочинение святейшего патриарха

- Константинопольского Филофея. – Одесса, 1889 [Переизд. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2004]. – 224 с.
58. **Асмус, В., Бернацкий, М.М.** Григорий Палама / В. Асмус, М.М. Бернацкий // Православная Энциклопедия. – М., 2006. – Т. 13. – С. 8–41.
59. **Афанасопулос, К.** Эвдемония, апатия, атараксия и исихазм: как взгляды свт. Григория Паламы на исихазм и аскетику разрешают проблемы таких часто неверно понимаемых этических понятий, как эвдемония, апатия и атараксия / К. Афанасопулос // Сборник материалов IV Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции (Псков, 17–19 ноября 2017 г.). Часть II. Международный семинар «Аскетизм как принцип духовной жизни в учении свт. Григория Паламы». – Псков, 2018. – С. 1–24.
60. **Ахманов, А.С.** Логическое учение Аристотеля / А.С. Ахманов. – М. : УРСС, 2015. – 313 с.
61. **Байер, Х.-Ф.** Проблема многообразности и креативности (по поводу статьи С. В. Красикова) / Х.-Ф. Байер // Античная древность и средние века. – 2000. – Вып. 31. – С. 284–290.
62. **Байер, Х.-Ф.** Силлогизм Григория Паламы, показывающий или даже доказывающий, что Святой Дух исходит единственно от Отца / Х.-Ф. Байер // Античная древность и средние века. – 1999. – № 30. – С. 288–293.
63. **Барабанов, Н.Д., Коновалов, А.В.** Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: Метаморфозы отношений / Н.Д. Барабанов, А.В. Коновалов // Античная древность и средние века. – 1999. – № 30. – С. 294–302.
64. **Безобразов, П.В.** Рецензия на изд.: Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности / П.В. Безобразов // Византийский временник. – 1896. – Т. 3. – С. 125–150.
65. **Бернацкий, М.М.** Досифей Иерусалимский / М.М. Бернацкий // Православная энциклопедия. Т. 16. – М., 2007. – С. 71–79.
66. **Бирюков, Д.С.** Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст / Д.С. Бирюков // Вестник Волгоградского государственного

- университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. – 2018. – Т. 23, № 5. – С. 34–47.
67. **Бирюков, Д. С.** О диспуте свт. Григория Паламы с Никифором Григорой и его изложении Факрасисом / Д. С. Бирюков / Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. – Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2009. – С. 17–23.
68. **Бирюков, Д.С.** О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров / Д.С. Бирюков // Монах Давид Дисипат. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / Под общ. ред. А.И. Солопова. Москва; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. – (Византийская философия. Т. 9; Smaragdus Philocalias). С. 71–88.
69. **Боргош, Ю.** Фома Аквинский. Перевод с польского М. Гуренко. / Ю. Боргош. – М. : Мысль, 1966. – 216 с.
70. **Грицанов, А.А.** Новейший философский словарь. — Минск: Книжный Дом. 1999. – 877 с.
71. **Гукова, С.Н.** Естественнонаучные знания в палеологовский период / С.Н. Гукова // Культура Византии XIII – первая половина XV в. – М. : Наука, 1991. – С. 361–376.
72. **Ермилов, П.В.** История константинопольских соборов 1156–1157 годов в изложении Д. М. Судницына / П.В. Ермилов // Вестник ПСТГУ. Серия 1. – 2010. – № 3(31). – С. 97–121.
73. **Желтов, М.** Григорий Палама. Гимнография / М. Желтов // Православная энциклопедия. Т. 13. – М., 2007. – С. 37–40.
74. **Жильсон Э.** Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. – М. : Республика, 2004. – 678 с.
75. Исихазм. Аннотированная библиография / [Сост.: Дунаев А.Г., Муравьев А.В. и др.] Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. – М. : Издательский

- совет Русской Православной Церкви, 2004. – 911 с.
76. **Какридис, Ж.** Неко би помислио да се барем делимично сачува догма о монархији: антилатински трактати Варлаама Калабријског у српскословенском преводу 14 века / Ж. Какридис // Дечани. У светлу археографских истраживања. – Београд, 2012. – С. 105–114.
 77. **Канаева, Э.Ю.** Варлаам Калабрийский как богослов унии / Э.Ю. Канаева // Христианское чтение. – 2018. – №1. – С. 85–95.
 78. **Канаева, Э.Ю.** «Ведь совершенно одно и то же “знать бога” и “быть боговидцем”»: Варлаам Калабрийский о методе в богословии / Э.Ю. Канаева // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2019. – № 81. – С. 50–68. DOI: 10.15382/sturI201981.50–68.
 79. **Канаева, Э.Ю.** Взгляд одного богослова на примат папы с двух сторон: эволюция взглядов Варлаама Калабрийского / Э.Ю. Канаева // Вестник Российской Христианской Гуманитарной Академии. – 2018. – Т. 19, № 1. – С. 140–145.
 80. **Канаева Э.Ю.** Восприятие наследия Фомы Аквинского в византийском богословии периода начала исихастских споров / Э.Ю. Канаева // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2020. – № 87 [в печати].
 81. **Канаева, Э.Ю.** Споры об исхождении Святого Духа в Константинополе в 30–х годах XIV в. / Э.Ю. Канаева // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. – 2017. – № 74. – С. 26–40.
 82. **Канаева, Э.Ю.** Этика и аскетика в работах Варлаама Калабрийского / Э.Ю. Канаева // Сборник материалов IV Международной научно–практической Свято–Тихоновской конференции (Псков, 17–19 ноября 2017 г.). Часть II. Международный семинар «Аскетизм как принцип духовной жизни в учении свт. Григория Паламы». – Псков, 2018. – С. 36–50
 83. **Киприан (Керн), архим.** Антропология Св. Григория Паламы / Киприан (Керн). – М. : Паломник, 1996. – 449 с.
 84. **Красиков, С.В.** Варлаам Калабрийский / С.В. Красиков // Православная

- энциклопедия. Т. 6. – М., 2003. – С. 626–631.
85. **Красиков, С.В.** Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) / С.В. Красиков // Античная древность и средние века. – 2000. – № 31. – С. 266–283.
 86. **Красиков, С.В.** Григорий Палама как защитник аристотелевских силлогизмов / С.В. Красиков // Мир Православия. – 2004. – №4. – С. 125–131.
 87. **Красиков, С.В.** К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30–х гг. XIV в. / С.В. Красиков // Античная древность и средние века. – 1999. – № 30. – С. 278–279.
 88. **Красиков, С.В.** Место Никифора Григоры в Византийской антилатинской полемике 30–х гг. XIV в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03 / Красиков Сергей Викторович. – Екатеринбург, 2000. – 274 с.
 89. **Красиков, С.В.** Платонизм Варлаама Калабрийского / С.В. Красиков // Мир православия. – 2004. – №5. – С. 172–190.
 90. **Красиков, С.В.** Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки / С.В. Красиков // Античная древность и средние века. – 2001. – № 32. – С. 228–238.
 91. **Лебедев, А.П.** Русский византинист на служении церковно–исторической науки / А.П. Лебедев // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. – 1894. – № 31. – С. 85–111.
 92. **Лобовикова, К.И.** Георгий Лапиф в контексте исихастской дискуссии / К.И. Лобовикова // Мир Православия. – 2004. – №4. – С. 103–110.
 93. **Лосев, А.Ф., Тахо-Годи, А.А.** Платон. Аристотель / А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи. – М. : Молодая гвардия, 1993. – 259 с.
 94. **Лосский, В.Н.** Апофатическое богословие в учении святого Дионисия Ареопагита / В.Н. Лосский // Богословские труды. – 1985. – №26. – С. 163–172.
 95. **Лосский, В.Н.** Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Пер. с фр. яз. / В.Н. Лосский // Богословские труды. – 1972. – №8. – 128 с.

96. **Макаров, Д.И.** Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о Филиокве и примат папы в византийской экклесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения / Д.И. Макаров / отв. ред. Д. С. Бирюков. — Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2017. — 92 с.
97. **Макарова, И.В.** Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) / И.В. Макарова // Вопросы философии. — 2016. — № 1. — С. 119–131.
98. **Маковецкий, Е.А.** «Варлаамитская ересь» и «миражи» Григория Ивановича Недетовского / А.Е. Маковецкий // Христианское чтение. — 2018. — № 1. — С. 158–170.
99. **Медведев, И.П.** Византийский гуманизм XIV–XV вв. / И.П. Медведев. — СПб.: Алетейя, 1997. — 341 с.
100. **Мейендорф, И.** Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. — Изд. второе, испр. и доп. для рус. пер. / пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. — СПб.: Византинороссика, 1997. — XVI + 480 с.
101. **Недетовский, Г.И.** Варлаамитская ересь / Г.И. Недетовский // Труды Киевской Духовной Академии. — 1872. — № 2. — С. 316–357.
102. Пасхальная тайна: статьи по богословию: [пер. с англ., фр.] / И. Мейендорф; сост. И.В. Мамаладзе. — М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т : Эксмо, 2013. — 832 с.
103. **Поспелов, Д.А.** Антитомизм в Византийской Империи конца XIV столетия (преодобный Каллист Ангеликуд) / Д.А. Поспелов // Власть. — 2009. — № 8. — С. 167–169.
104. **Порфирий (Успенский; епископ).** История Афона / Порфирий (Успенский). — Киев : тип. В.Л. Фронцкевича, 1892. — 1083 с.
105. **Рассел, Б.** История западной философии. В 3 кн. / Б. Рассел; подгот. текста В.В. Целищева. — 3-е изд., испр. — М. : Акад. проект, 2006. — 1003 с.
106. **Родионов, О.А.** Каллист Ангеликуд / О.А. Родионов // Православная энциклопедия. Т. 29. — М., 2012. — С. 545–554.

107. **Родионов, О.А.** Нил Кавасила / О.А. Родионов // Православная энциклопедия. Т. 51. – М., 2018. – С. 167–171.
108. **Соколов, И.** Варлаам и варлаамиты / И. Соколов // Православная богословская энциклопедия: в 12 т. / Под ред. А.П. Лопухина. – М., 1903. – Т. 3 – С. 149–157.
109. **Столяров, А.А.** Стоя и стоицизм / А.А. Столяров. – М. : АО «Ками груп», 1995. – 441 с.
110. **Успенский, Ф.И.** Очерки по истории византийской образованности / Ф.И. Успенский. – СПб., 1892. – Переизд.: М., 2001. – С. 1–316.
111. **Успенский, Ф.И.** Синодик в неделю Православия. Состав и происхождение частей его / Ф.И. Успенский. – Одесса: Типография одесского военного округа, 1893. – 97 с.
112. **Христов, И.** Бытие и существование в дискуссии св. Григория Паламы и Варлаама / Г. Каприев, И. Г. Бей, С. Марков, С. Риболов, С. Тутеков (сост.) Современная болгарская патрология. Сборник статей. – Киев, 2016. – С. 125–136.
113. **D'Agostino, E.** Barlaam di Seminara Vescovo di Gerace (1342–1348) / E. D'Agostino // Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero / Ed. A. Fyrigos; Atti del congresso internazionale (Reggio Calabria, Seminara, Gerace, 10–12 dic. 1999). – Roma : Gangemi Editore, 2001. – P. 67–78.
114. **Athanasopoulos, C.** Demonstration (Απόδειξις) and its problems for St Gregory Palamas: Some neglected Aristotelian aspects of St Gregory Palamas' Philosophy and Theology / C. Athanasopoulos // The Ways of Byzantine Philosophy / Ed. by Mikonja Knezevic. – Sebastian Press, USA, 2015. – P. 361–374.
115. **Baldwin, B.** A fragment of Barlaam's work "On the Gods introduced by the Greeks" / B. Baldwin // Byzantine Studies. – 1986. – Vol. 13, № 1. – P. 25–29.
116. Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero / Ed. A. Fyrigos; Atti del congresso internazionale (Reggio Calabria, Seminara, Gerace, 10–12 dic. 1999). – Roma : Gangemi Editore, 2001. – 160 p.
117. Barlaam Calabro. Opere contro i Latini / Introd., testo, trad. e note a cura di A.

- Fyrigos. – Città del Vaticano, 1998. – Vol. 1. – XXXVI+243 p.
118. **Kolbaba, T.** Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy / Introd., ed., transl. // *Revue des Etudes Byzantines*. – 1995. – Vol. 53, № 1. – P. 41–115.
119. Barlaam Calabrius. Paraphrasis in Euclidis elementorum librum secundum / Ed. E.S. Stamatis (post J.L. Heiberg) // *Euclidis opera omnia*. Leipzig. – 1977. – Vol. 5.2. – P. 351–362 [= TLG 3159/1]
120. Barlaam de Seminaria. Traités sur les éclipses de soleil de 1333 et 1337 / Histoire des textes, éd. crit., trad., comm. J. Mogenet, A. Tihon. – Louvain, 1977. – XI+161 p.
121. **Beeley, Ch.A.** Gregory of Nazianzus on the Trinity and Knowledge of God / Ch.A. Beeley // *In Your Light We Shall See Light*. Oxford Studies in Historical Theology. – New York: Oxford University Press, 2008. – 396 p.
122. **Beyer, H.–V.** Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoras Gregogas / H.–V. Beyer // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1978. – Vol. 27. – P. 127–155.
123. **Bois, J.** Le synod hésychaste de 1341 / J. Bois // *Échos d'Orient*. – 1903. – № 6. – P. 50–60.
124. **Bydén, B.** To Every Argument There is a Counter-Argument: Theodore Metochites' Defence of Scepticism (Semeiosis 61) / B. Bydén // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 183–218.
125. **Bydén, B.** Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike and the study of natural philosophy and mathematics in early Palaiologan Byzantium / B. Bydén. – Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 2003. – P. 417–474.
126. **Carelos, P.** Das uneditierte Prooimion des Kommentars Barlaams von Kalabrien zum zweiten Buch der Elemente des Euklid / P. Carelos. – *Ἑλληνικά*. – 49. – 1999. – P. 367–369
127. **Candal, M.** Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti / M. Candal; Studi e Testi 116. – Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945. – P. 188–384.

128. **Cassiano, D.** Barlaam Calabro. L'umana avventura di un Greco d'Occidente / D. Cassiano. – Lungro : Nuova Arberia, 1994. – 96 p.
129. **Chenu, M.–D., OP.** Position de la théologie / La parole de Dieu. I La Foi dans l'Intelligence / M.–D. Chenu. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1984. P. 115–138.
130. **Chenu, M.–D., OP.** La Théologie comme science au XIIIe siècle / M.–D. Chenu. – 3ème edn. – Paris : Les Éditions du Cerf, 1969. – 110 p.
131. **Ciolfi, L.M.** Le bolle per la nomina vescovile di Barlaam di Seminara (transcription and Italian translation) / L.M. Ciolfi // Calabria guerriera e ribelle / G. Mele. – Roma: Aracne, 2015. – P. 145–155.
132. **Congourdeau, M.-H.** Nil Cabasilas et les projets de concile œcuménique pour l'union des Églises / M.-H. Congourdeau // Réduire le schisme? : ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe – XVIIIe siècle) / édité par Marie–Hélène Blanchet et Frédéric Gabriel. – Paris, 2013. – P. 75–82.
133. **Constantinides-Hero A.** Some Notes on the Letters of Gregory Akindynos, / A. Constantinides-Hero // *Dumbarton Oaks Papers*. – № 36. – 1982. – P. 221–226.
134. **Cuomo, A.M.** Nicephorus Gregoras, Barlaam Calaber, Matthaëus Blastares e la riforma del calendario / A.M. Cuomo // *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West* / Erika Juhász (ed.). – Budapest : Eötvös-József-Collegium, 2013. – P. 187–227.
135. **Dellis, I.** Ἡ κριτική τοῦ Νικολάου Καβάσιλα στή θεωρία τοῦ Πυρρωνισμοῦ καί στούς «πέντε περί τόν Ἀγρίππαν τρόπους» / I. Dellis // *Φιλοσοφία*. – 1991–1992. – Vol. 21–22. – № 313–336. – P. 321–323.
136. **Demetracopoulos, J.A.** Barlaam of Calabria / J.A. Demetracopoulos // *Encyclopedia of mediaeval philosophy. Philosophy between 500 and 1500* / H. Lagerlund. – Springer Science & Business Media, 2011, – P. 141–144.
137. **Demetracopoulos, J.A.** Further Evidence on the Ancient, Patristic, and Byzantine Sources of Barlaam the Calabrian's *Contra Latinos* / J.A. Demetracopoulos // *Byzantinische Zeitschrift*. – 2003. – Vol. 96 (1). – P. 83–122.
138. **Demetracopoulos, J.A.** The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine

- Philosophical and Theological Thought: À propos of the Thomas de Aquino Byzantinus Project / J.A. Demetracopoulos // *Bulletin de Philosophie Medievale*. – 2012. – Vol. 54. – P. 101–124.
139. **Düring, I.** Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios / I. Düring. – Göteborg, 1930. – P. 112–121.
140. **Fyrigos, A.** Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bisantino / A. Fyrigos // *Il Veltro*. – 1983. – № 27. – P. 185–195.
141. **Fyrigos, A.** Barlaam Calabro tra Umanesimo italiano e antiumanesimo bizantino / A. Fyrigos // *Calabria Byzantina: Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo*. – Soveria Mannelli, Rubettino, 1998. – 616 p. – P. 31–41.
142. **Fyrigos, A.** Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / A. Fyrigos. – Roma : Antonianum, 2005. – 458 p.
143. **Fyrigos, A.** Quando Barlaam Calabro conobbe il Concilio di Lione II (1274)? / A. Fyrigos // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*. – 1980–1982. – Vol. 17–19. – P. 247–265.
144. **Fyrigos, A.** Nota per la datazione delle orazioni “Ad Synodum e De concordia” di Barlaam Calabro / A. Fyrigos // *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*. – 1982. – № 36. – P. 23–42.
145. **Fyrigos, A.** L'opera teologica di Barlaam di Seminaria / A. Fyrigos // *Calabria Cristiana: Società, religione, cultura nel territorio degli Diocesi di Oppido Mamertina–Palmi*. 1. Dalle origini al Medio Evo. Atti del Convegno di Studi, Palmi–Cittanova 21/25 novembre 1994 a cura di Leanza S / Introd. Rhodio D., Crusco D. – Soveria Mannelli, Rubettino, 1999. – P. 145–159. (*Bibliotheca Vivariensis*. 6).
146. **Fyrigos, A.** Barlaam Calabro. Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Fyrigos A. 2. / A. Fyrigos– Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998. – P. 1–240.
147. **Fyrigos, A.** Per l'identificazione di alcune opere ignoti auctoris contenute nel Τόμος Ἀγάπης di Dositeo, patriarca di Gerusalemme (e recupero di un opuscolo

- antilatino di Barlaam Calabro) / A. Fyrigos // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*. – № 20–21 n.s.. – 1983–84. – P. 171–190.
148. **Fyrigos, A.** Quando Barlaam Calabro conobbe il concilio di Lione II (1274)? / A. Fyrigos // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. – № 17–19 n.s.. – 1980–82. – P.247–265.
149. **Fyrigos, A.** Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Cidone) / A. Fyrigos // *Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino* / A cura di A. Molle. – Venafro : Eva, 2004. – P. 27–72.
150. **Gadamer, H.-G.** Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik / H.-G. Gadamer. – Tübingen : Mohr & Siebeck, 1990. – 256 p.
151. **Gianelli, C.** Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese / C. Gianelli // *Miscellanea Giovanni Mercati*. Città del Vaticano. – 1946. – Vol. 3. – P. 157–208.
152. **Gioffreda, A.** Su scrittura, libri e collaboratori di Barlaam Calabro / A. Gioffreda // *Segno e Testo*. – 2016. – №14. – P. 363–380.
153. **Guiland, R.** Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre / R. Guiland. – P. : Geuthner, 1926. – XL, 308 p.
154. **Hogg, Ch.R.** Barlaam of Calabria. Ethica secundum Stoicos. An edition, translation, and critical essay. Doctoral dissertation / Ch.R. Hogg. – Indiana University, 1997. – P. 14–60.
155. **Ierodiakonou, K.** The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century / K. Ierodiakonou // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – P. 219–235.
156. **Impellizzeri, S.** Barlaam Calabro / Impellizzeri S. // *Dizionario biografico degli Italiani*. – 1964. – № 6. – P. 392–397.
157. **Jenkins, J.I.** Knowledge and faith in Thomas Aquinas. / J.I. Jenkins. – Cambridge : Cambridge University Press, 1997. – 265 p.
158. **Jugie, M.** Barlaam de Seminara / M. Jugie // *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. – 1932. – Vol. 5. – Col. 817–834.
159. **Jugie, M.** Barlaam est-t-il né catholique? / M. Jugie // *Échos d'Orient*. – 1940. –

- Vol. 39. – P. 100–125.
160. **Jugie, M.** La controverse Palamite (1341–1368) / M. Jugie // *Échos d'Orient*. – 1931. – Vol. 30. – P. 397–421.
161. **Kakridis, Y.** Codex 88 des Klosters Decani und seine griechischen Vorlagen: (Ein Kapitel d. serbisch–byzant. Literaturbeziehungen im 14. Jh.) / Y. Kakridis. – München : Verlag Otto Sagner, 1988. – 362 p.
162. **Kakridis, Y., Taseva, L.** Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung / Y. Kakridis, L. Taseva. – Monumenta Linguae Slavicae, Freiburg i. Br. : Weiher, 2014. – Vol. 63. – 520 p.
163. **Kislas, Th.** Introduction / Th. Kislas // *Nil Cabasilas. Sur le Saint–Esprit* / Intr., texte critique, trad, et notes par hierom Th. Kislas. – Paris : Les Éditions du Cerf, 2001. – 494 p.
164. **Leone, P.L.M.** Barlaam in Occidente / P.L.M. Leone // *Studi in onore di Mario Marti*. – Lecce : Congedo Editore, 1981. – P. 427–446.
165. **Leone, P.L.M.** La formazione culturale di Barlaam e il suo viaggio in Oriente / P.L.M. Leone // *Niceforo Gregora. Fiorenzo o intorno alla sapienza* / A cura di P. A. M. Leone. – Napoli : Università degli studi, 1975. – P. 15–25.
166. **Lo Parco, F.** Petrarca e Barlaam / F. Lo Parco. – Reggio di Calabria : F. Morello, 1905. – 124 p.
167. **Loenertz, R.-J.** Dix–huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées / R.-J. Loenertz // *Orientalia christiana periodica*. – 1957. – Vol. 23. – P. 114–144.
168. **Loenertz, R.-J.** La Société des frères pérégrinants. Étude sur l'Orient dominicain. / R.-J. Loenertz. – Rome : Istituto storico domenicano, 1937. – XII+209 p.
169. **Loenertz, R.-J.** Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gérace, avec ses amis de Grèce / R.-J. Loenertz // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1957. – Vol. 23. – P. 201–202.
170. **Mandalari, G.** Fra Barlaamo Calabrese maestro del Petrarca / G. Mandalari. – Roma : Tipografia di Carlo Verdesi, 1888. – 126 p.
171. **Meyendorff, J.** Les débuts de la controverse hesychaste / J. Meyendorff // *Byzantion*. – 1953. – Vol. 23. – P. 87–120.

172. **Meyendorff, J.** Introduction à l'Étude de Grégoire Palamas / J. Meyendorff. – P. : Éditions du Seuil, 1959. – 432 p.
173. **Meyendorff, J.** Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais / J. Meyendorff // 1054–1954: L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert de Beaudouin. Chevetogne. – 1955. – № 2. – P. 47–64.
174. **Meyendorff, J.** Notes sur l'influence dionysienne en Orient / J. Meyendorff // *Strdia Patristica*. – 1957. – Bd. 2. – S. 547–552.
175. **Mogenet, J., Tihon, A.** Barlaam et les éclipses de 1333 et 1337 / J. Mogenet, A. Tihon // *Janus: Revue internationale de l'histoire des sciences de la médecine, de la pharmacie et de la technique*. – 1970. – № 57(2–3). – P. 125–130.
176. **Nicol, D.M.** Byzantine Requests for an Oecumenical Council in the XIVth century / D.M. Nicol // *Annuario historiae conciliorum*. – № 1. – 1969. – P. 69– 95.
177. **Papadimitriu, H.-E.** Beshprechung: P.L.M. Leone. Fiorenzo o intorno alla Sapienza / H.-E. Papadimitriu // *Byzantinische Zeitschrift*. – № 73. – 1980. – P.47–50.
178. **Papadopulos, S. G.** Thomas in Byzanz. Thomas–Rezeption und Thomas– Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435 / S. G. Papadopulos // *Theologie und Philosophie*. – № 49. – 1974. – P. 274–305.
179. **Petit, L.** Documents relatifs au Concile de Florence. La question du Purgatoire a Ferrare // *Patrologia Orientalis*. – V. XV. – Paris, 1927.
180. **Pingree, D.** Beschprechung: J. Mogenet – Anne Tihon, Barlaam de Seminara, Traités sur les éclipses du solei de 1333 et 1337 / Pingree D. // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1980. – 73. – P. 127–128.
181. **Plested, M.** *Orthodox Readings of Aquinas* / M. Plested. – Oxford : Oxford University Press, 2012. – 276 p.
182. **Podskalsky, G.** Il significato di Barlaam per l'Ortodossia Bisantino–Slava (da un punto di vista cattolico) / G. Podskalsky // *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero. Atti del convegno internazionale Reggio Calabria–Seminara–Gerace 10–11–12 dicembre 1999* / Fyrigos A. (ed.). – Roma : Gangemi Editore, 2001. – P. 13–25.

183. **Quaranta, F.** Barlaam di Seminara. Un opuscolo sul primato del papa (introduzione e traduzione) / F. Quaranta // Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero. A cura di A.Fyrigos. – Roma : Gangemi Editore, 2001. – P. 91–109.
184. **Rigo, A.** Il corpus Pseudo-Dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341 / A. Rigo // I. de Andia (éd), Denys Areopagite et sa postérité en orient et en Occident. Actes du Colloque Internationale, Paris, 21–24 septembre 1994. – Paris, 1997. – P. 519–534.
185. **Romanides, J.S.** Notes on the Palamite Controversy / J. S. Romanides // Greek Orthodox Theological Review. – 1960–1961. – Vol. 6. – P.186–205; 1963–1964. – Vol. 9. – P. 225–270.
186. **Rosental, C.J.** The Reconciliation of faith and reason in Thomas Aquinas. Doctoral dissertation / C.J. Rosental. – University of Massachusetts Amherst, 2004. – 243 p.
187. **Schirò, G.** Barlaam Calabro. Epistole greche; i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste / G. Schirò / Studio introduttivo e testi a cura di Schirò G. Palermo – Roma : Tipografia Pio X, 1954. – XVI. – P. 360.
188. **Schirò, G.** Il paradosso di Nilo Cabasila / G. Schirò // Studi Bizantini e Neoellenici. – Vol. 9. – 1957. – P. 362–388.
189. **Schirò, G.** Ο Βαρλαάμ και η φιλοσοφία εις την Θεσσαλονίκη κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα / G. Schirò. – Θεσσαλονίκη, 1959. – 20 σ.
190. **Sinkewicz, R.E.** Christian Theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early 14th Cent.: The Capita 150 of Gregory Palamas / R.E. Sinkewicz // Mediaeval Studies. – 1986. –Vol. 48. – P. 334–351.
191. **Sinkewicz, R.E.** The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian / R.E. Sinkewicz // Mediaeval Studies. – 1982. – Vol. 44. – P. 181–242.
192. **Sinkewicz, R.E.** The doctrine of the knowledge of God in the initial discussions between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas / R.E. Sinkewicz. – Oxford, 1979. – 369 p.
193. **Sinkewicz, R.E.** A Fragment of Barlaam's Work "On the Gods Introduced by the

- Greeks” / R.E. Sinkewicz // *Byzantine Studies*. – 1982. – № 9. – P. 211–219.
194. **Sinkewicz, R.E.** A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas / R.E. Sinkewicz // *Journal of Theological Studies*. – 1980. – Vol. 31. – P. 489–500.
195. **Sinkewicz, R.E.** The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context / R.E. Sinkewicz // *Mediaeval Studies*. – 1981. – № 43. – P. 151–200.
196. **Talbot, A.M.** Barlaam of Calabria / A.M. Talbot // *The Oxford Dictionary of Byzantium*. – 1991. – №1. – P. 257.
197. **Tihon, A.** Il Trattato sulla data della Pasqua di Barlaam comparato con quello di Niceforo Gregoras / A. Tihon // *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero. Atti del convegno internazionale Reggio Calabria–Seminara–Gerace 10–11–12 dicembre 1999* / Fyrogos A. (ed.). – Roma: Gangemi Editore, 2001. – P. 109–118.
198. **Tinnefeld, F.** Barlaam von Calabrien / F. Tinnefeld // *Theologische Realenzyklopädie*. – 1979. – Vol. 5(1–2). – P. 212–215.
199. **Trizio, M.** Barlaam of Calabria [Электронный ресурс] / M. Trizio // *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* / M. Sgarbi. – Springer, 2017. – Режим доступа:
https://www.academia.edu/33584208/_Barlaam_of_Calabria_in_M._Sgarbi_Encyclopedia_of_Renaissance_Philosophy_Springer_2017.
200. **Trizio, M.** Le Epistole greche di Barlaam Calabro / M. Trizio // *Quaestio*. – 2005. – 1. – P. 619–630.
201. **Trizio, M.** «Una è la verità che pervade ogni cosa». La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro / M. Trizio // *Byzantine theology and its philosophical background* / Ed. A. Rigo. – Turnhout, 2011. – P. 108–140.
202. **Usacheva, A.** The Contact Theories of Epistemology in Aristotle and Gregory Nazianzen: "then shall i know, even as also I am known" (1Cor 13:12) / A-Ch. Jacobsen, A. Usacheva (eds.), *Christian Discourse in Late Antiquity. Hermeneutical, institutional and textual perspectives*. – Leiden: Brill, 2020.
203. **Usacheva, A.** *Grammar of Theology: Logical Argumentation from Origen to the*

- Cappadocian Fathers / A. Usacheva // *Vox Patrum* 37/68 / P. Szczur (ed.). – John Paul II University of Lublin Press, 2017. – P. 97–105.
204. **Usacheva, A.** Who Knows His Aristotle Better? Apropos of the Philosophical Polemics of Gregory Nazianzen against the Eunomians / A. Usacheva // *Les polémiques religieuses du Ier au IVe siècle de notre ère, Volume d'Hommage à Bernard Pouderon/ Guillaume Bady et Diane Cuny (eds.)*. – Paris : Éditions Beauchesne, 2018. – P. 407–421.
205. **Whittaker, J.** The Pythagorean source of Barlaam the Calabrian / J. Whittaker // *Diotima. Revue de recherche philosophique. Athènes*. – 1980. – № 8. – P. 155–158.
206. **Ἱεροθέος (Βλάχος), μητρ.** Βαρλααμισμός [Электронный ресурс: сайт Навпактской митрополии Эллаδской Православной Церкви]. – Режим доступа: <http://www.parembasis.gr/index.php/el/menu-teyxos-218/504-2014-218-16>.
207. **Καλτσογιάννη, Ε.** Δύο άγνωστα αποσπάσματα του δευτέρου Αποδεικτικού Λόγου του Γρηγορίου Παλαμά Περί της εκπορεύσεως του Αγίου Πνεύματος (cod. Vind. Theol. gr. 78) / Ε. Καλτσογιάννη // *Ελληνικά*. – 2009. – № 59. – P. 89–100.
208. **Κουτσούρης, Δ.Γ.** Σύνοδοι και Θεολογία για τόν Ησυχασμό. Η συνοδική διαδικασία με άφορμη τίς ησυχαστικές έριδες / Δ.Γ. Κουτσούρης. – Αθήναι, 1997. – 311σ.
209. **Πολέμης, Δ.Ι.** Η προς τον Βαρλαάμ διένεξις του Γρηγορά. Η «Αντιλογία» / Δ.Ι. Πολέμης // *Hellenika*. – 1964. – Π. 18. – Σ. 44–72.
210. **Σπουρλάκου-Εύτυχιάδου, Α.** Ο αντιλατίνος Βαρλαάμ Καλαβρός. Οι πρόσ Λατίνους λόγοι του περί του Αγίου Πνεύματος και η σχετική διένεξη του με τον αγίο Γρηγόριο Παλαμά / Α. Σπουρλάκου-Εύτυχιάδου // *Επιστημονική Επετήρις της Θεολογικής Σχολής*. – Αθήναι, 2006. – P. 549–596.