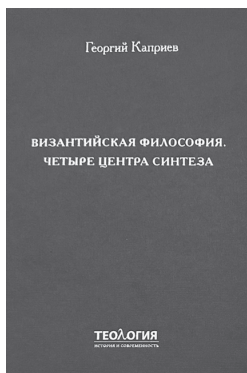


РЕЦЕНЗИИ



Каприев Г.

ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ЧЕТЫРЕ ЦЕНТРА СИНТЕЗА

пер. с болг. Г. В. Вдовиной; науч. ред. Д. В. Зайцев и др. СПб.: СПбДА, 2022. (Теология: история и современность). 704 с. ISBN 978-5-6048867-5-5

УДК 82-95 1(091)

DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.009

Появление книг ведущих зарубежных учёных на русском языке стоит всячески приветствовать; есть основания надеяться, что фонд «Теоэстетика» сыграет в этом деле заметную роль. В современной философской медиевистике Георгий Каприев (р. 1960) занимает одно из видных мест, не в последнюю очередь благодаря дару исторического синтеза и масштабного видения сложных духовно-исторических процессов. Знание латинских и византийских философских и богословских традиций в их непростых взаимоотношениях и взаимоотталкиваниях позволяет учёному написать обобщающую монографию по всё более активно дебатруемому в наши дни предмету — по византийской философии.

Вообще говоря, данную рецензию следовало сделать более обстоятельной, потому что в 2022 г. в России вышли, как минимум, две монографии с одинаковым названием «Византийская философия»¹, и обе, что тоже примечательно, в переводах со славянских языков (болгарского и словацкого). Полагаем, это неплохой вклад в дело укрепления культурного единства славянских народов. Однако ввиду специфичности и особых качеств монографии Зозуляка, отличающей её от одноимённой книги Каприева, в данной рецензии речь пойдёт лишь о труде болгарского учёного. А он вызывает восторг и желание подискутировать в ряде моментов — как частных, так и носящих принципиальный характер.

1 Вторая книга: Зозуляк Я. Византийская философия / пер. со словац. Н. Б. Кориной. СПб., 2022. (Paradeigmata byzantina; 5).

В издании «Византийская философия» опубликована одноимённая монография (перевод сделан с новейшего болгарского издания 2022 г.) и семь статей Каприева. Случайно или нет, но в монографии также семь глав, включая Введение (с. 29–74): «Св. Максим Исповедник» (с. 75–178), «Св. Иоанн Дамаскин» (с. 179–234)², «Св. патриарх Фотий» (с. 235–290), «От св. Фотия до св. Паламы» (с. 291–356), «Св. Григорий Палама» (с. 357–438), «С 1354 до 1453 года» (с. 439–494). Мы постарались сделать краткий обзор концепции книги в целом, ограничившись частными примерами.

Можно констатировать, что статьи Г. Каприева, представленные в издании, рассчитаны на разных читателей и представляют собой труды разного уровня — от более популярного до узкопрофессионального. Гипотезы одних статей весьма спорны («Почему “византийского гуманизма” не существует» (с. 534–558), причём автор подвергает, на наш взгляд, весьма резкой критике воззрения прот. И. Мейендорфа (с. 541 сл.)), другие пытаются объединить философию, религию и политику («Четыре способа превзойти Запад», с. 559–605); к самым же удачным относится, по нашему мнению, работа «Скотистское различие между сущностью и энергией у Георгия Схолария и внутренние источники паламитской традиции» (с. 649–682). Здесь мы встречаем прояснение позиции всё ещё крайне малоисследованного автора — Схолария — по вопросу о сущности и энергии в Боге, перетекающее в убедительное, как нам представляется, доказательство тождества его позиции с Паламой, вопреки острой критике теории о единстве взглядов Паламы и последующих паламитов, высказанной в программной статье Я. Димитракопулоса (2011)³. Взятые как единое целое, книга и статьи могут служить прежде всего учебником по соответствующей дисциплине. Думается, на это и был нацелен методологический подход автора: из всего многообразия византийской мысли (которое в своих частностях и их взаимопереплетениях гораздо подробнее представлено в труде В. М. Лурье и В. А. Баранова)⁴ взяты четыре ключевые фигуры, во многом сформировавшие православный

2 Ср.: *Каждан А. П. и др. История византийской литературы (650–850 гг.)* / пер. с англ. А. А. Белозёровой и др. СПб., 2002. (Византийская библиотека). С. 106–131.

3 *Demetracopoulos J. Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium* // *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500* / ed. by M. Hinterberger, Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole (Mass.), 2011. (*Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*; 11). P. 263–372. См. нашу критику данной работы, солидарную с замечаниями Каприева: *Макаров Д. И. О новейших тенденциях в зарубежной историографии паламитских споров* (Я. Димитракопулос, П. Ж. Кальварью) // *Церковь. Богословие. История*. 2023. № 4. С. 188–213, особенно С. 189–197.

4 См.: *Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период*. СПб., 2006.

интеллектуальный дискурс не только своих эпох, но и последующих времён, и представить их взгляды как образцовые для византийского православия, да и для всего православного мира. Это способ изложения, удобный и понятный студенту и аспиранту; к нему нередко прибегают Ж.-К. Ларше, Д. Брэдшоу и другие учёные. Соответственно, и язык книги Каприева лёгок и прозрачен, как наиболее мажорные сонаты Моцарта; погружение в головоломные сплетения загадок и проблем чувствуется, пожалуй, лишь в статье о Схоластики и ещё в одной — «Свободная воля, Провидение и предопределение в византийской традиции» (с. 683–702), но в несколько меньшей степени.

Что же за концепцию многовекового развития византийской мысли предлагает профессор Г. Каприев своим искушённым и не очень читателям?

Нужно согласиться с автором в том, что, в отличие от средневековой западной философии, византийская сильнее акцентирует «динамику бытия» (с. 25, ср. о Пселле — с. 310; о Паламе — с. 437). Однако его историографические обзоры не столь надёжны, по сравнению с общими интенциями, потому что уже на с. 26, перечисляя труды предшественников, Каприев забывает упомянуть и про главы С. С. Аверинцева и И. П. Медведева из трёхтомной «Культуры Византии», и про книгу Зозуляка, и про многое другое. Статья «История и состояние академических исследований византийской философии» (с. 517–533) также не хватает полноты. Критикуя Элера, Каприев заявляет, что «о византийском платонизме и аристотелизме правомерно говорить лишь применительно к сороковым годам XV в. и позднее!» (с. 522). Более чем странное утверждение для специалиста по оригенизму, Леонтию Византийскому, Пселлу, Италу, Феодору Метохиту и т. д.! Мы уже не говорим о вряд ли достаточном знакомстве автора с «Очерками античной мифологии и символизма» Лосева и, что более важно, с рядом пионерских работ из «*Studia patristica*». Пожалуй, избирательность — едва ли не определяющая черта рассматриваемой книги.

Так что можно поспорить с утверждением, будто формальные и содержательные границы византийской философии были очерчены лишь в первой декаде XXI в. (с. 527). М. Я. Сюзюмов читал курс по византийской философии в Уральском университете ещё где-то в 1970–1971 гг.⁵ Скорее, в это десятилетие случился бум качественно новых исследований по данной теме (каковы, например, труды Б. Бюдена по Метохиту). Каприев похвально отзывается о мысли Микеле Трицио относительно

5 Ср. написанный им обстоятельный очерк: Сюзюмов М. Я. Гл. 15. Философия и богословие // История Византии: в 3 т. Т. 3 / отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1967. С. 234–256, 367–369.

многообразия философских программ в византийской культуре (с. 531). Но тогда надо сказать вместе с А. Г. Погоняйло, что философия — «всё то, что люди называли и продолжают называть этим именем»⁶. Византийская, исламская, иудейская философии (при всех различиях между ними) явно входят в зону действия данного инклюзивного определения, и Трицио с Каприевым подтверждают данное наблюдение.

Методологически центральную для себя мысль о *синтезах* как центрах и узловых точках философского развития, к каковым относятся системы крупнейших философов, автор взял у Вл. Лосского (с. 26–27) — автора известного понятия «паламитский синтез»⁷. Однако исторически Каприев не согласен с теми, кто полагал, что *византинизм* как особый тип культуры берёт начало в IV в. (с. 32). Тогда встаёт простой контрольный вопрос: как можно рассматривать полноту византийской философии (в качестве рационального прочтения и осмысления религиозного дискурса, ср. с. 35, 36, 43⁸) без Каппадокийцев (их воззрения — тоже синтез, с. 46)? Тем более, что в сходном смысле понимает богословие и философию и Дамаскин (с. 191); похоже, такое понимание приближается в византийской традиции к константному. Разумеется, очерк воззрений ранних святых отцов (от св. Афанасия Великого) автором дан (с. 45–75), но включён в раздел «Предвизантийская традиция». Но тогда почему в эту последнюю не попал столь много дающий для философии — даже в плане *жанра* письма — Мефодий Олимпийский (Патарский) (ум. ок. 312/320)? Редукционистское решение автора начать описываемую им историю с VII в. выглядит упрощением, пригодным скорее для учебника, но не для строго академической монографии.

В заслугу Каприеву следует поставить чёткое проговаривание того принципа, что «именно догматика составляет аксиоматическую основу христианской философии» (с. 37), которую по этой причине и не было нужды эксплицировать «в каждом отдельном случае» (с. 42). Вот почему византийская философия «не имела права сама себе формулировать задания»⁹, а, выражаясь более понятным языком, в своей главной традиционалистской ветви являлась совокупностью рассуждений о проблемах религиозного опыта — опыта жизни во Христе и Его Церкви — и их

6 Погоняйло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы для лекций по истории философии. СПб., 2017. (Слово о сущем; 111). С. 43.

7 Лосский В. Паламитский синтез // Богословские труды. 1972. № 8. С. 195–203.

8 В сходном ключе понимает византийскую философию и Зозуляк (Зозуляк Я. Византийская философия. С. 37).

9 Лурье В. М. История византийской философии. С. 12.

истолкования. Важно замечание о связи периодов истории византийской философии с «доктринальными циклами» (с. 43), то есть с периодами догматического развития вероучения Православной Церкви (тринитарный, христологический, пневматологический и — вдобавок к последнему, примерно с X–XI вв. — экклесиологический).

Что касается античной философии, то воздействие, например, стоицизма на византийскую мысль имело место не только в ранний период (с. 42), но и в XIV в. в случае Феодора Метохита, название основного труда которого принято переводить не «Гномические заметки» (это остаётся непонятным читателю; с. 341), а «Памятные заметки» (см., к примеру, цикл наших работ).

В изложении учения Григория Нисского о гилогенезе (происхождении материи)¹⁰ на с. 52 явным образом пропущено слово «схождения», соответствующее оригинальному *συνδρομή*: «природа материи есть результат [схождения] простых качеств...». Говоря об учении того же автора об обожении (с. 55), было бы неплохо объяснить термин «эпектасис», дав его русский эквивалент (например, «нарастание стремления праведников к Богу в Царствии Божием»), но Г. Каприев даже не упоминает это важнейшее понятие, аналоги которому встречаются во всей последующей традиции (например, у Лествичника¹¹). Кстати, говоря о Лествичнике, автор делает важное замечание о том, что он послужил медиатором монашеских аскетических и философско-интеллектуальных традиций христианства, иначе говоря, оказал заметное влияние на тематику, характер мыслей и сам стиль византийской философии (с. 63); тем самым автор подводит необходимую базу под учение Максима Исповедника (с изложения которого открывается основная часть книги). Возникает вопрос: почему Г. Каприев не учёл достижения «школы теофании» епископа А. Голицына относительно Псевдо-Макария Египетского? Неужели обращение к этой ветви византиноведения разрушило бы создаваемую им картину? Ведь и Лествичник, и Палама, как подчёркивает еп. Александр (Голицын), суть части единого монашески-аскетического континуума, из которого и вышли многие первостепенные звёзды византийской философии. В работе, базирующейся на понятии *синтеза*, такой историографический синтез был бы весьма желателен.

10 Ср. ещё одну отсылку к нему на с. 121, правда, без указания имени автора (там это учение приписано, на наш взгляд некорректно, св. Григорию Богослову).

11 *Sferlea O.* La dynamique de la vie spirituelle chez saint Jean Climaque: un bref regard comparatif avec saint Grégoire de Nysse // *Byzantinische Zeitschrift*. 2017. Bd. 110 (1). S. 149–168, особенно S. 152–153.

Верна мысль автора о том, что Халкидонский Вселенский Собор «открыл, а не закрыл христологический период в богословии» (с. 65): подобно лучам от центра, все последующие направления в византийской мысли ответвляются от халкидонского догмата и так или иначе связаны с полемикой вокруг него, бывшей особенно интенсивной в VI–VII вв. Подчёркивается, вслед за прот. Г. Флоровским, «асимметричность» богочеловеческой Ипостаси Христа, с преобладанием в Ней божественного начала (с. 66). Важен краткий раздел о дальнейших уточнениях этой темы у Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского (с. 67–70). Для последующих учений о Евхаристии важен будет вывод Леонтия о том, что «через единение с Логосом плоть (Христа. — Д. М.) сама становится источником вливающейся во всецелую человечность Божественной жизни» (с. 70). Эта жизнь, сопряжённая с сущностными энергиями Самого Бога, передаётся верным в Евхаристии. Как пишет сам автор об учении св. Максима, «спасение и обожение мыслятся как причастность к обоженному человечеству воплощённого Логоса и общение с Ним» (с. 148). Сам автор, быть может, недостаточно явно акцентирует эти связи между внутренними гранями христианской антропологии и сотериологии, но вдумчивому читателю они становятся понятны.

Акцентируя неоплатоническую природу Ареопagitик (с. 70–73), Каприев делает важное наблюдение относительно того, что «платонический принцип эманации» Дионисий «заменяет <...> принципом причастности» (с. 72). Чтобы дальше детализировать приводимую аргументацию, автор мог бы сослаться на серию работ Д. С. Бирюкова, специально посвящённых претворению в жизнь этого последнего принципа в писаниях отцов Церкви¹². Вероятно, тогда стала бы чуточку яснее и намечаемая им в общих чертах картина уровней бытия в представлении Дионисия. С другой стороны, Каприев точно определяет понятие обожения по Дионисию (с. 73), намекая на его центральность для последующих византийских философских и богословских традиций. Все эти авторы (вкуче с рядом других), по его мнению, исчерпывают собой предвизантийский период.

Ясно одно: Византия и традиции византийской культуры начались не в один день. Однако мы всё же не стали бы объявлять IV–VI вв.

12 Biriukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite // *The Ways of Byzantine Philosophy* / ed. by M. Knežević. Alhambra (Calif.), 2015. (Contemporary Christian Thought Series; 32). P. 71–88, особенно P. 86–87; *Idem*. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites // *Scrinium*. 2014. Vol. 10. P. 281–304, особенно P. 284–286.

«предвизантийскими». Видимо, здесь, как и в вопросе о гуманизме, Каприев пытается совершить своего рода ревизию устоявшихся научных традиций и категорий. Мне кажется, здесь автор преследует прежде всего педагогические цели: достичь схематического упрощения большого и сложного материала. Во всяком случае, разве что под данным углом зрения представляется возможным оправдать данный ревизионизм.

Однако преемственность традиций с истоком подчёркнута. Настало время кратко поговорить о самих центрах синтеза: учениях свв. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Фотия Константинопольского и Григория Паламы. Духовно и географически они действительно представляют собой Империю, Арабский халифат и Грузию (место ссылки св. Максима) во всей их пестроте и многогранности.

Вызывает вопрос примечание 1 от редакторов на с. 77, где говорится, что ссылки на тексты св. Максима даются по PG. Но ведь большинство этих текстов (кроме, правда, «Амбигв») уже доступны в критических изданиях! Зачем же игнорировать эти последние? Вопрос на страницах книги остаётся без ответа. Кроме того, говоря о сочинениях Максима, автор не успел воспользоваться русским переводом «Амбигв» с пространным комментарием Г. И. Беневица, в котором даётся их самый подробный на сегодня перечень¹³.

Канонизирован Максим был, похоже, не «вскоре» после Шестого Вселенского Собора (с. 79), а ближе к X–XI вв.¹⁴ Следуя традиции Шервуда, автор пишет, «что позитивное преодоление оригенизма свершилось только в гомогенном учении св. Максима Исповедника» (с. 80). Радует использование автором трудов Ларше и других современных учёных, хотя библиографические отсылки можно было бы расширить. Автор справедливо перечисляет важнейшие (и важные для студента) пункты учения Максима: христоцентризм, тесная и неразрывная связь теологии

13 Беневиц Г. И. Библиографический очерк жизни и творчества прп. Максима // *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem)* / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. М., 2020. (Византийская философия; 18. Σμάρτυρος Φιλοκαλίας). С. 924–961.

14 Сегодня установлено, что древнейшим кодексом, к которому восходят дошедшие до нас рукописи Максима, была не сохранившаяся полностью рукопись, переписанная Ефремом ок. 954 г. С неё, по-видимому, и начинается то возрождение интереса к Максиму, которое охватывает XI в. (*Markesinis B. La date de la composition du Corpus de S. Maxime le Confesseur: nouvelles données* // *The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations, and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ* / ed. by B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout, 2019. (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; 15). P. 255–287).

и икономии, понимание слов Писания как «одежд Слова» и др. Важно выделение Каприевым Преображения в качестве одного из центральных, по Максиму, откровений Господних в этом мире (с. 99–100). Удачен ряд формулировок учёного, например: «логос всякой вещи есть её принцип, полагающий её бытийное начало и цель» (с. 113); логос сущности — «это конститутивная определённости сущности» (с. 102), тогда как логос (вообще) — «носитель определения сущности, или её нормы» (с. 103). «Логос задаёт внутреннюю структуру всякой вещи» (с. 114). Иначе говоря, это не просто энергия Божия (как иногда упрощённо полагали), а некая *направленность* энергийного воления Божия о каждом конкретном сущем / группе сущих / отношениях между сущими; некоторое «высказывание» Божие о том, кем и как подобает быть тому-то и тому-то; спустя семь веков мысль о том, что мир подобен *высказыванию*, независимо от Максима изложит, по-видимому, не знакомый с его текстами Метохит¹⁵). Логосы, по св. Максиму, не эманации, а «акты творящей воли Божией», подчёркивает и Г. Каприев (с. 117). Логосы не образуют никакой «Софии», никакого онтологического посредника между Богом и миром (с. 118) — все логосы суть один Логос (о логосе человека ср. с. 124 и сл.). Зато «у греха нет логоса» (с. 126), как и бытия: грех есть постепенное приближение к дурной всеактуализации небытия по мере разрывов связей с Богом, Его Промыслом и судом, приближение к приснозлобытию (с. 158). Укажем здесь на одно из ключевых мест у св. Максима о связи логосов с Логосом — на 33-ю «Трудность к Иоанну», о которой и в наши дни бурно дискутируют патрологи и философы¹⁶.

Уже отсюда видно, что сущность св. Максим отличал от существования (при энергийном понимании реальности, в отличие от томистского представления, по-иному мыслить и невозможно). Хотя переход от логоса к тропосу в целом верно характеризуется автором как «перенос из эссенциального порядка в экзистенциальный» (с. 103), по-русски это не звучит: корректнее было бы перевести «из порядка сущности (сущностей) <...> в порядок существования (экзистенции)». Это одно из тех мест, которые представляются спорными именно с точки зрения перевода. Другой пример — перевод термина *tò ἐνύλαρκτον*

15 Макаров Д. И. Элементы теории коммуникации в «Памятных записках» Феодора Метохита (гл. 1–26; 71) // Античная древность и средние века. 2021. Т. 49. С. 263–264, 272.

16 *Maximus Confessor. Ambiguum liber 33* // PG. 91. Col. 1285C–1288A. Рус. пер.: ВФ. 18. С. 659–660. См. также: *Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption*. Turnhout, 2023. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia — Subsidia Maximiana; 90). P. 28; и др.

как «во-экзистентность», хотя лучше было бы сказать «укоренённость в существовании», а фраза Максима тогда звучала бы так: «Воипостасное делает явной укоренённость в существовании [того или иного конкретного сущего]» (с. 104), что вполне соответствует нормам русского академического языка. Важно указание на связь идей Максима с предикабиями Порфирия (с. 118), анализ понятия ἔξις (устойчивое состояние, навык) (с. 127–133; ср. с. 130, где подчёркивается связь состояний с тропосами действия каждого конкретного индивида) и многое другое. На с. 145 сл. подробно говорится о понимании св. Максимом обожения в традиции Григория Богослова с его принципом соответствия степеней Воплощения и обожения (доктрина *tantum — quantum*). Ещё один синоним обожения — присноблагодобытие (с. 156).

Мы сейчас отойдём от метода подробного пересказа учений Максима Исповедника, Фотия, Дамаскина и Григория Паламы в их изложении Каприевым: сам выход книги уже показывает, что как событие в философской византийстике она состоялась, — и обратим внимание лишь на несколько узловых мест.

В изложении учения св. Максима о волях пришлось бы кстати таблица соотношения воль в Адаме до грехопадения, в Адаме после падения и во Христе, составленная В. М. Лурье¹⁷. Говоря о богословии как опытном восприятии Бога по Максиму (с. 169), имело бы смысл сослаться на источник этого места¹⁸. Оно как раз и показывает, что высшее в жизни христианского мыслителя — экстаз и молитва, окончательно уведаящие его с чреватых мечтательностью позиций чистой рациональности (с. 169–170). Одно из важнейших понятий св. Максима при описании этого пути — ὑπόμνη ἐκχώρησις — переводится автором и / или переводчиком как «свободно волимое исхождение человека из самого себя» (с. 170), что больше похоже на философскую интерпретацию, тогда как более точным представлялся бы перевод «добровольная уступка [Богу нашего самовластия]», «предоставление Богу способности действовать»¹⁹, связанная с переходом от синергии двух воль — человеческой и Божественной — к перихорезе, когда *будет Бог всё во всё* (1 Кор. 15, 28). Это и есть «пространство доминирования

17 Лурье В. М. История византийской философии. С. 404. Ср. вообще мысли об учении св. Максима в его историческом контексте: Там же. С. 289–406.

18 Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus 2, 9 // PTS. 33. S. 134:1–2.

19 См. из работ, в которых разъясняется этот аспект мысли преподобного: Thunberg L. Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor // Studia patristica. 2001. Vol. 37. P. 608–617.

обоживающей благодати» (с. 171), как весьма точно подмечает автор. Завершается анализ учения Максима осмыслением его учения о преодолении пяти великих разделений бытия (с. 173–178).

Скорее всего, является заблуждением приписывание Дамаскину авторства романа «Варлаам и Иоасаф» (с. 182)²⁰. В этой связи, кстати, представляется возможным сделать автору *общеметодологический упрёк*: в книге чувствуется недостаточное знакомство с общевизантиноведческой литературой, выходящей за узкие рамки предметного поля собственно византийской философии (с тем же трудом Каждана, например). А ведь историк византийской философии является не только философом (о чём писал, кстати, как раз Г. Каприев²¹), но и византинистом!

Автор совершенно справедливо ставит акцент на не столь уж компилятивном характере основного труда Дамаскина (с. 183) — точно так же, как в своё время И. С. Чичуров (1946–2008) показал вполне самостоятельный, хотя и прикрываемый топосом смирения, характер труда Феофана Исповедника и близких ему по времени историков²². Важно подчеркнуть то, что именно Дамаскин стал активно применять термин «перихореза» в триадологии (с. 206; ср. о христологической перихорезе природ, с. 218–221, с важными замечаниями о понимании Преображения, с. 219; ср. с. 232)²³. Останавливается автор и на важном фрагменте из «Гомилии на Преображение» об исихии и молитве (с. 230), мимо которого часто проходят философы. Касательно разных типов причастности творений Богу было бы полезно сослаться на важную статью Д. С. Бирюкова, посвящённую данному вопросу (с. 209)²⁴. Наконец,

20 См. хотя бы: Каждан А. П. и др. История византийской литературы (650–850 гг.). С. 132–145, особенно С. 133.

21 Kapriev G. Philosophy in Byzantium and Byzantine Philosophy // The Ways of Byzantine Philosophy / ed. by M. Knežević. Alhambra (Calif.), 2015. (Contemporary Christian Thought Series; 32). P. 1–8, особенно P. 8.

22 См. письмо А. П. Каждана М. А. Поляковской (1933–2020) от февраля 1975 г.: Поляковская М. А. Византия, византийцы, византилисты. Екатеринбург, 2003. С. 364–366, особенно С. 365.

23 Следует согласиться с Г. Каприевым в том, что «термин “перихореза” у св. Иоанна Дамаскина принимает на себя функцию универсального объяснительного механизма» (с. 220).

24 Бирюков Д. С. Тема «причастности» у Никифора Григоры и её предыстория в святоотеческой мысли // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорий Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М., 2009. (Smaragdus Philocalias). С. 113–173. Также в разделе об иконоборчестве не хватает знакомства с работами В. А. Баранова (с. 223 и сл.), особенно: Baranov V. The Theology of Early Iconoclasm as Found in St. John of Damascus' Apologies // Христианский Восток. 2002. Т. IV (X). С. 23–55.

автор заканчивает очерк учения Дамаскина на том, что полная осуществлённость человека достигается в обожении (с. 234; ср. на с. 290 сходные выводы об учении Фотия). Этот вывод вытекает также из учений Каппадокийцев, Псевдо-Макария, Ареопагита и Максима.

Г. Каприев совершенно верно указывает на неизученность философских воззрений св. Фотия (с. 237). Он — «интеллектуальный лидер эпохи» (с. 245), выдающийся экзегет, следующий Златоусту (с. 251–252), крупнейший эрудит Средневековья (с. 245; нам также кажется, что он не уступает по данному критерию ни Альберту Великому, ни его коллегам). Именно в разделе о Фотии Г. Каприев описывает, помимо общей исторической обстановки, «интеллектуальный стиль эпохи» (с. 246–248), тяготеющей к синтезу античности и христианства на православно-христианской основе. Сам Фотий стремился уточнить и отшлифовать каноны вероучения (с. 248). Важен анализ рассуждений Фотия о тождественности и нетождественности в разных аспектах Ипостаси Христа двум Его природам (с. 266–267), а также понятий «человек» и «человечность» (с. 268, 281–282); требовалось бы дальнейшее сопоставление этой диалектики с рассуждениями Леонтия Византийского.

Важен анализ учения Фотия о бытии Св. Духа через Сына, не тождественного франкской позиции (с. 274–275, с выходом к понятию внутритринитарной перихорезы Ипостасей и энергийного ниспослания Духа через Сына). Тут бы и сделать пару замечаний о перекличках этой аргументации с рассуждениями Влеммида в XIII в. Дары Духа суть также Дух (с. 276, 277): Фотий уделяет этой теме «даже непропорционально много внимания» (с. 276) по той же причине, что и св. Филофей Коккин в XIV в., из желания как можно более точно описать условия нашего спасения через причастие дарам, подаваемым Духом (и, разумеется, нетварным). На этом фоне более укоренённым в традиции видится и пневматологическое учение св. Григория Кипрского, несомненно знавшего Фотия и во многом ориентировавшегося на него.

Для будущего развития византийской мысли всё это необычайно важно: перед нами «ядро, к которому начинает тяготеть богословская мысль. Это ядро станет центром нового синтеза византийского богосмыслия» (с. 278). Автор в положительном ключе разрешает проблему преемственности Паламы от Фотия, что сегодня уже не должно вызывать сомнений.

Говоря о периоде от Фотия до Паламы, Г. Каприев в специальной статье выделяет два типа гуманизма — антропоцентричный и теоцентричный (с. 294), заявляя при этом, что и тот и другой — научная фикция

(с. 534–558). Чему же в итоге верить читателю? Очевидно, что византийский гуманизм — «нечёткое множество» с позиции теории множеств, однако несомненно и то, что проявления его разных типов пронизывают толщу византийской культуры (ср. на с. 303 о «мощной монашеской традиции»; размышление в духе прот. И. Мейендорфа и «школы Теофании»). Мы, со своей стороны, склонялись бы к выделению двух или даже трёх (третий — смешанный антично-христианский, как у Метохита) типов гуманизма²⁵, понимая всю подвижность рамок и переходов между ними.

Ни одна история византийской философии не может обойтись без раздела о Пселле (с. 303–312). Подчёркиваются его роль в реставрации платонизма (с. 305, 308), «зоны интеллектуальной <...> оригинальности» в его мысли (с. 306), понимание им философии как фундамента интеллектуальной жизни и культуры (с. 307), его теория об активности природы как посредницы между Богом и миром (с. 308 — близко к Метохиту и раннему Ренессансу), создание им *диалектической теологии* (с. 311), наконец, наличие скрытых конфликтов в его мысли, давших основание для последующих взрывов в случае Итала, Евстратия Никейского и др. (с. 312). Впрочем, опыт Николая Мефонского показал, что «платоновская диалектика уже могла быть обращена против самого платонизма» (с. 318): это уже похоже на отношение Григория Паламы к светской мудрости.

Странно утверждение, будто византийская философия после 1054 г. функционировала под воздействием «культурного травматизма» (с. 321) и что поэтому «время Палеологов не произвело никакой принципиально новой культурной структуры» (с. 321), а последней креативной эпохой в Византии якобы остаётся XII в. Это глубокое заблуждение. О мощнейшем культурном подъёме, начавшемся в Никейской империи в середине XIII в. и продолжившемся при Палеологах, писали многие. Сошлёмся на почитаемого автором Герберта Хунгера²⁶. Впрочем, Г. Каприев и сам

25 Ср.: Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. (Библиотека христианской мысли). С. 20–29.

26 Hunger H. Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit. Mit einem Exkurs über die Κοσμική δῆλσις Theodoros' II. Dukas Laskaris // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1959. Bd. 8. S. 123–155. Напомним первую фразу статьи: «Хотя периодизация исторических событий как таковая всегда будет оставаться чем-то проблематичным, однако в качестве вспомогательного средства она уже давно стала для нас незаменимой» (Ibid. S. 123). Нам кажется важным следовать уроку Хунгера и избегать резких суждений относительно «продуктивных» или «менее продуктивных» эпох. Большинство известных нам поимённо византийских интеллектуалов жили именно при Палеологах:

это признаёт, ссылаясь на С. Рансимена и прот. И. Мейендорфа (с. 325–326). В самом деле, палеологовское время породило исихастские споры, преобразившие все структуры мысли в нечто новое. Подчёркивается масштабность Никифора Влеммида (с. 329 сл.), хотя датировка его жизни остаётся старой (ок. 1197 — 1272, вместо ок. 1197 — 1269, согласно М. Ставр). Никифор, конечно, не был латинофилом (с. 330). К описанию автором триадологии Влеммида можно добавить соображение о том, что учение о вечном энергийном исхождении Духа от Сына нужно не только для сохранения самостоятельности и перихорезы Ипостасей, но и для подчёркивания их симметрии в рамках перихорезы (с. 330). Иначе будет внесён разрыв в Троицу. Все эти темы дискутировались в тогдашней мысли, например, в не упомянутых Г. Каприевым «Антирретиках против Векка» Георгия Мосхамбара (80-е гг. XIII в.)²⁷.

Мануил и Максим Оловол (не Холлобол!), похоже, являются разными лицами, напрасно отождествлёнными автором (с. 335)²⁸. О триадологическом трактате Пахимера имеется специальное исследование (с. 337)²⁹. Нераздельность Единого и Блага важна как для Пахимера (с. 338), так и для Метохита, который, похоже, ориентировался в данном вопросе на Пахимера (см. «Памятные заметки», гл. 67–70, 72; ср. замечание о Метохите на с. 343). Важно, что книга Каприева поднимает эту важную тему в контексте оживления в поздней Византии традиций неоплатонизма и — шире — позднеантичной мысли в целом.

Странно, что, говоря о Феоплисте Филадельфийском, автор не ссылается на издание его текстов Р. Синкевичем³⁰. Повествуя о духовной родословной св. Григория Синаита, автор не упоминает псевдо-симеоновский трактат «Метод священной молитвы и внимания» (с. 351–352), игравший важную роль в духовной жизни эпохи. Это восполняется ярким очерком учения Синаита, вернее, его «божественной философии

так, только в посл. треть XIV — перв. пол. XV в. жили 152 видных интеллектуала (Куш Т. В. На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург, 2013. С. 26–37). О каком упадке тут может идти речь?

27 Ср.: Makarov D. I. The Thirteenth-Century Prerequisites of St. Gregory Palamas' Theology // *Parrésia: A Journal of Eastern Christian Studies*. Červený Kostelec, 2015–2016. Vol. 9–10. P. 99–112.

28 Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV веков (по данным эпистографии). Свердловск, 1987. С. 45–46 (№ 232).

29 Makarov D. I. The Target of George Pachymeres' Polemics in His Treatise on the Holy Spirit // *Scrinium*. Vol. 4. P. 235–248.

30 *Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses* / ed. and transl. by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992. (Studies and Texts; 111).

исихии» (с. 354). На базе исихазма (Григория Синаита в том числе) возник и паламитский синтез (выражение В. Лосского; с. 359 сл.). Это определение относится к самой *мыслительной системе* Григория Паламы (с. 359), с чем трудно поспорить. В датах жизни Паламы Каприев допускает некоторые неточности, считая годом его рождения 1296 (а не 1294 г., согласно обновлённой датировке А. Риго³¹), а датой самых ранних трудов — середину 1330-х гг., а не примерно 1332 г. («Житие св. Петра Афонского»)³² (с. 361). Число же подлинно атрибутируемых ему гомилий — шестьдесят три, а не шестьдесят одна³³ (с. 362). Важно, что Каприев останавливается на двух типах предикации понятия «энергия», по Акиндину: на собственном и несобственном (с. 368). Особым образом понимаемый христоцентризм Акиндина отличен от негативной силлогистики Варлаама (с. 369–370). Раздел об Акиндине выгодно отличается от параграфа о Григоре: из прочтения последнего невозможно понять, кто же — Григора или Палама — победил в диспуте во Влахернском дворце в 1355 г. (с. 372)³⁴. Вызывает вопросы и принятая автором периодизация исихастских споров, согласно которой первая фаза приходится на 1336–1351 гг. (с. 373), тогда как, согласно мнению большинства специалистов, первую фазу точнее датировать временем до 1341 г. (ок. 1334 — 1341, до первых двух Поместных Соборов против, соответственно, Варлаама (15 июня 1341) и Акиндина); вторую — 1341–1347 гг. (время антипаламитской реакции), а третью — периодом с 1347 (или 1351³⁵) по 1368 г. (до канонизации Паламы).

31 Rigo A. La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni // Rivista di studi bizantini e neoellenici. N. S. 1993. Vol. 30. P. 155–202, особенно P. 155–156.

32 Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. T. 2: XIII^e–XIX^e s. / sous la dir. de C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. (Corpus Christianorum — La théologie byzantine; 2). P. 151. N. 44.

33 Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. (Patristica sorbonensia; 3). P. 331.

34 Здесь можно пожалеть, что автор (в отличие, например, от Т. Пайно в его монографии 2023 г.: Pino T. Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London; New York (N. Y.), 2023. (Routledge Research in Byzantine Studies)) не ознакомился с публикацией: Георгий Факарис. Диспут свт. Григория Паламы с Григором Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М., 2009. (Smaragdus Philocalias).

35 Определять протяжённость второго этапа с 1341 по 1351 г., а третьего, соответственно, с 1351 по 1368 г. предпочитает А. Риго: Rigo A. Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos // Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / a cura di A. Rigo. Firenze, 2004. (Orientalia Venetiana; 16). P. 2.

Апофатика, по Паламе, не может быть высшим видом богопознания, так как она связана с контингентным сущим: превышающее ум и душу обожение превыше её (с. 383). Заметим, эта мысль имеет ареопагитские истоки, что было известно св. Григорию. Примат апофатики характерен для языческой философии неоплатонизма (с. 383, 384). Добавим, что, в принципе, от неё лежит дорога к критике онтотеологии у Хайдеггера. Кантакузин полемизировал не с Фомой, а, очевидно, с византийскими вариациями томизма (в ходе полемики с Прохором Кидонисом, с. 376). Ссылаясь на А. М. Риттера, Каприев говорит, что «паламитский спор можно прочитывать как столкновение между двумя различными интерпретациями Ареопагитского корпуса» (с. 384); тут можно было дать какую-либо оценку теории прот. И. Мейендорфа о «христологической коррективе», которую, на взгляд патролога, внёс Палама в Дионисия, и критике этой теории еп. Александром (Голицыным)³⁶. Сперва кажется, что автор относится сочувственно к критике Голицына, не отвергая резким образом и позицию Мейендорфа, — это говорит о центричности его позиции. Однако затем Каприев всё-таки признаёт паламизм «христологической коррекцией Дионисия» (с. 416), но почему-то без ссылки на работу А. Голицына.

Равным образом Каприев согласен с прот. И. Мейендорфом, Р. Синкевичем и Дж. Скиро в том, что Палама нападает не на собственную ценность внешней философии, а на её претензию быть равнозначимой тайне христианства (с. 386–388, 394–395). В паламизме нет учения об эманации (вопреки Я. Димитракопулосу³⁷). «Платонизм несовместим с паламизмом» (с. 395), а «паламитские споры нельзя считать конфронтацией классических философских систем» (с. 395). Ясно, что и энергии Божии не тождественны идеям платонизма (там же). Впрочем, к метафизическим (в отличие от физических и логических) экспликациям аристотелизма Палама также безучастен (с. 396). По поводу всей этой теории можно лишь сказать, отчасти примиряя Каприева и Димитракопулоса,

36 Публикация еп. Александра — одна из важнейших по истории и философскому значению исихастских споров в целом: *Alexander (Golitzin), hierom. Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Correction» and Related Matters* // *Scrinium*. 2007. Vol. 3. P. 83–105; ср.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение / пер. с фр. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. (Subsidia Byzantinorossica; 2). С. 257–260.

37 *Demetracopoulos J.* Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // *Op. cit.* P. 279–280; см. подробнее: *Макаров Д. И.* О новейших тенденциях в зарубежной историографии паламитских споров (Я. Димитракопулос, П. Ж. Кальварью) // *Указ. соч.* С. 192–193.

что паламизм — сложный философско-богословский феномен, в котором слишком много составляющих, однако удельный вес богословия всё-таки выше. Закономерно, что следующий параграф книги имеет название «Философ ли Палама?» (с. 396–399). Основа паламизма, конечно, богословская, рассуждает Каприев, однако вопреки Димитракопулосу в византийском интеллектуальном пространстве чистая философия и богословие не различались так строго, как на Западе (с. 396): основа любых утверждений о Боге для византийца — «экзистенциальный опыт» богообщения (с. 396). Это и есть «дискурсивно не эксплицированный и не эксплицируемый метафизический фундамент паламитской философии и теологии» (с. 396–397). Хотя этот фундамент не предполагает синтеза с философией эллинов, однако в нём есть дискурсивный уровень, уровень рассуждений, а сам Палама *expressis verbis* никогда не причисляет себя к просветлённым исихастам, так что — заключает вслед за о. Г. Подскальски автор — спорить о том, был Палама практикующим исихастом или не был, бессмысленно. По крайней мере, добавим, что на основании его «Жития» верующему в это подобает верить, но *научно* это доказать с полной вероятностью невозможно. Хотя и подчёркнуто отрицать бывшее Паламе богообщение, считая св. Григория чистой воды схоластом, недопустимо. В конечном счёте, *научно* нельзя доказать и истинность Воскресения: вопросы такого рода выходят за рамки науки, в том числе историко-философской.

В параграфе об энергиях Божиих автор подчёркивает связь испускания их Лицами Троицы с перихорезой Лиц (с. 409). «Ипостась есть носитель сущности» (с. 409) — таково учение Паламы в кратком изложении Г. Каприева, можно добавить — и энергии (её существование имеет воипостасный характер, энергии Божии вечны и открыты для причастности, с. 411). Такой подход к паламизму всё более укореняется в современной патрологии, в частности в диссертации Р. Гуэрра³⁸. Св. Григорий, по словам Г. Каприева, «выстраивает “личностноцентричную корреляцию” между сущностью и ипостасями, с одной стороны, и между ипостасями и энергией — с другой» (с. 409–410), причём выражение во внутренних кавычках можно было бы перевести как «персоноцентричную».

Не менее важен раздел (ср. выше о полемике Мейендорфа и Голицына) «Христоцентризм паламитского учения» (с. 415–422). Важен постиконоборческий по своему характеру вывод Паламы (говоря словами Каприева): «Через Христа всем людям в принципе доступны созерцание

38 Guerra R. Il ruolo dell'ipostasi nella concezione ontologica di Gregorio Palamas. Tesi di dottorato. Salerno, 2018–2019.

Божественности и причастность к Ней» (с. 417)³⁹. Эта мысль позволяет понять и высказанную далее неточность автора, называющего представление Паламы о встрече Моисея со Христом уже на горе Синай анахронизмом (с. 419): вспомним христоцентрическое истолкование Ветхого Завета большинством отцов. Бог-Сын точно так же может именоваться Сущим, как и (что подразумевается по умолчанию) Бог-Отец⁴⁰. Граница между Ветхим и Новым Заветами (жизнью по тому или иному) преодолевается свободной волей и личным аскетическим усилием человека⁴¹. Последнее и есть общий антропологический исток богословия и основанной на этом богословии (на сопряжённом с ним усилии) философии. Сам Каприев пересказывает соответствующие (и базовые для Паламы) мысли св. Максима Исповедника на с. 419–420. В примечании 268 на с. 424 ни автор, ни издатели не заметили, что указанное место из Паламы — это цитата из 7-й «Трудности к Иоанну» св. Максима (из известного места об эсхатологической перихорезе Бога и святых, исполненных энергией Божией). Наконец, нет и не может быть «несакраментального паламизма» (с. 433). Паламизм «активно демонстрировал осознание *инкарнативной* (курсив наш. — Д. М.) структуры Церкви» (с. 433): перед нами рождение неологизма? Как бы то ни было, он прозрачен по смыслу и подходит к описываемому учению. Ещё о. Г. Подскальски показал в 1969 г., что, согласно Паламе, путь христианской жизни — «единство сакраментального и внесакраментального общения с Богом» (с. 433).

Энергия Божия, отмечает автор, воипостасна. Так и обожение «состоит в <...> воипостазировании божественной энергии со стороны конечной ипостаси» (с. 435). Так она усваивает себе жизнь Бесконечного, сама оказываясь «субъектом-носителем воипостазированной природы» (с. 437). Таким образом, паламизм оказывается оптимальной (это слово не произнесено, но читается между строк) «экзистенциальной христианской теологией и философией» (с. 437). «Универсум мыслится в рамках энергийной, динамичной диалогичности» (с. 438). Нам сегодняшним есть чему поучиться у этой мысли.

39 Формированию этой мысли в ходе полемики с иконоборцами посвящена не упоминаемая автором замечательная работа: *Шёнборн К.* Икона Христа. Богословские основы / пер. с нем. Е. М. Верещагина. Милан; М., 1999.

40 Например, у св. Илария Пиктавийского (сеп. IV в.): *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate* V, 22 // SC. 448. P. 134:6–136:15.

41 *Лурье В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и её воплощение в Египте. СПб., 2000. (Богословская и церковно-историческая библиотека). С. 106–118, особенно С. 109–110.

В книге удачно продемонстрирована неоднородность антипаламитского движения XIV в. (с. 451 сл.). Однако на Соборе 1368 г. «против томизма (быть может, разбавленного собственно византийскими перетолкованиями. — Д. М.) выступили не просто отдельные богословы, а основное ядро Православной Церкви с её богословием» (с. 453–454). Далее автор разбирает идеи византийских антитомистов (с. 454–463) и Николая Кавасилы (с. 463–469), затем переходит к событиям Флорентийского Собора и XV в. (с. 469–494). Питая некую неприязнь к св. Филофею Коккину, Каприев приписывает ему организацию — в духе инквизиции — систематического преследования богословов-антипаламитов (с. 458), на наш взгляд сгущая краски в духе Иоанна Кипариссиота с его «Паламитскими преступлениями». Движимый универсализмом своих притязаний, св. Филофей якобы способствовал провинциализации византийской культуры (с. 459). И это говорится про патриарха, который послал крест-мощевик св. Сергию Радонежскому и называл русских «святым народом»!⁴² Нет никакой возможности согласиться с такой оценкой св. Филофея, даже с чисто исторической точки зрения. Здесь напрашивается его сравнение с Фотием, которого автор, однако, не делает. Однако указанный недочёт восполняется прекрасным и совершенно необходимым в такого рода работе параграфом о св. Каллисте Ангеликуде (с. 460–462), в трудах которого «позитивно изложены теоретические и практические основания паламитского исихазма» (с. 461). О Николае Кавасиле автор замечает, что «христоцентричный сакраментализм Кавасилы близок учению самого Паламы, хотя и не совпадает с ним» (с. 466). Вот в чьих трудах наблюдается подлинная альтернатива строгому паламизму (как он был изложен самим митрополитом Солунским) (с. 466–467)! Нам кажется, что здесь Г. Каприев также вносит свою лепту в процесс корректировки «масштабной антипаламитской» теории развития византийской философии XIV–XV вв., предложенной Я. Димитракопулосом. Впрочем, как раз к работам Димитракопулоса по выявлению западных элементов в учении Кавасилы он и прибегает (с. 467). «У него наблюдается, — замечает автор о Кавасиле, — скорее некая фоновая близость к основному фонду паламитских идей» и прочная приверженность греческой святоотеческой традиции (с. 468). С последним наблюдением сложно не согласиться.

42 *Медведев И. П.* Русские как «святой народ»: взгляд из Константинополя XIV века // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России: Материалы международной конференции, 26–30 сентября 2000 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. И. Евлампиев, О. Э. Душин. СПб., 2000. С. 83–89.

Целью Виссариона Никейского «было достижение равновесия между латинской и византийской культурными традициями» (с. 475), а сам он взял на себя роль универсального посредника между ними. В то же время он выступал против Паламы в защиту Векка (с. 476), именно поэтому искомое им равновесие оказалось неосуществлённым. Многие антипаламитские работы он писал прямо во время Ферраро-Флорентийского Собора, на его завершающей стадии — в апреле — мае 1439 г.⁴³

Наконец, византийский спор о важности Платона и Аристотеля в XV в., по мнению автора, не имел общеевропейского значения, поскольку «дискуссия не вышла за пределы эмигрантских кругов» (с. 483). Однако и Плифон, и Схолярый опирались на Порфирия, Филопона и Симпликия (с. 485); более того, «тотальный антиаристотелизм Плифона и прилежный проаристотелизм Схолария проистекают из их знакомства с томистским встраиванием учения Аристотеля в христианскую традицию» (с. 486). Кроме того, Схолярый, будучи исихастом (с. 493), доказал, что учение Паламы об энергиях Божиих вполне совместимо с томизмом (с. 486 сл.); эту заключительную часть монографии — о Схоларии — мы выделили бы особо. Так, Схолярый ценил Фому «как самого значительного из комментаторов Аристотеля» (с. 490). Там же, где Фома расходится с Православной Церковью, там и Схолярый расходится с Фомой (с. 490). Такой этос для философа совершенно нормален, более того, нормативен. Геннадий сумел удержать воедино общие моменты паламизма и томизма «в рамках несоизмеримости» (с. 494). Нам кажется, что на фигуры Схолария и Фотия более всего ориентировался и сам Георгий Каприев в своём замечательном, хотя и не свободном от полемических решений труде. Конечно, он должен быть прочтён, усвоен и переработан всяким самостоятельным исследователем святоотеческой и средневековой мысли в целом.

Осталось сказать несколько критических слов относительно, судя по всему, редактирования русского текста книги. Вызывают недоумение некоторые ошибки в именах, допущенные переводчиком (или редактором?), как, например, Амфилох (!) вместо Амфилохий (с. 49); Иоанн Скифопол (!) (с. 71, 452) вместо Скифопольский; «соблазнявшее к подвижникам» (вместо «соблазнявшее подвижников» — с. 64); первым Имением Бога Дамаскин полагал, конечно, *Суций* (Исх. 3, 14), а не *Сущее*,

43 См. не учтённую автором статью: *Rigo A. La refutazione di Bessarione delle Antepigraphai di Gregorio Palamas // Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno del Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6–8 febbraio 1997) / a cura di M. Cortesi, C. Leonardi. Firenze, 1999. (Millennio medievale; 17). P. 294.*

что совершенно не одно и то же (с. 193)⁴⁴; трактат Никиты Стифата называется не «О смысле жизни», а «О пределах жизни» (Περὶ ὁρίων ζωῆς) (с. 300); имя Мануила Холобола, как кажется, традиционно передаётся по-русски как Оловол (ср. с. 333–335); название главного труда Метохита желательно передавать не как «Гномические заметки» (с. 341), а как «Памятные заметки» или «Памятные записки»; Собор 1285 г. состоялся не во Влахерне, а во Влахернах (с. 347); Кантакузин написал против Прохора Кидониса не две антирритики (с. 375), а два антирретика (этот термин уже укоренился в русской науке, как минимум, с 90-х гг. XX в., см., например, статьи в журнале «Античная древность и средние века»); Мануил Хрисолор (вместо правильного Хрисолора) (с. 452); Димитрий Хрисолор (также вместо Хрисолора) (с. 456); Филофей Коккин был митрополитом не Гераклеи, а Ираклеи Фракийской (с. 457 — корректировка по итацизму).

Невзирая на сказанное, польза от выхода колоссального труда видного болгарско-немецкого философа-медиевиста Г. Каприева, разумеется, с лихвой перекрывает те претензии и недочёты, которые могут быть предъявлены ко всякому всеохватывающему труду такого рода. Самому же автору книги Георгию Каприеву хочется пожелать новых творческих успехов, идей и прозрений.

Дмитрий Игоревич Макаров

Источники

- Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / hrsg. von B. R. Suchla. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 33).
- Hilaire de Poitiers. La Trinité: en 3 t. / texte crit. par P. Smulders; trad. et notes par G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland. T. 2: Livres IV–VIII. Paris: Cerf, 2000. (SC; vol. 448).
- Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG. T. 91. Col. 1032–1417C.
- Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses / ed. and transl. by R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1992. (Studies and Texts; vol. 111).

44 См. наши тезисы: *Макаров Д. И.* Григорий Палама — экзистенциалист? Истолкование Исх. 3:14 у св. Григория Паламы и Феофана Никейского // Византийский «круг земель». Orbis terrarum Byzantinus: Тезисы докладов XXIII-й Всероссийской научной сессии византистов РФ (Судак 24–30 октября 2022 г.) / отв. ред. С. П. Карпов. Симферополь, 2022. С. 104–109.

Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М.: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Никея, 2009. (Smaragdus Philocalias).

Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2020. (ВФ; т. 18. Σμάραγδος Φιλοκαλίας).

Литература

Беневич Г. И. Биобиблиографический очерк жизни и творчества прп. Максима // *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2020. (ВФ; т. 18. Σμάραγδος Φιλοκαλίας). С. 924–961.

Бирюков Д. С. Тема «причастности» у Никифора Григоры и её предыстория в святоотеческой мысли // *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М.: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Никея, 2009. (Smaragdus Philocalias). С. 113–173.

Зозуляк Я. Византийская философия / пер. со словац. Н. Б. Кориной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2022. (Paradeigmata byzantine; т. 5).

Каждан А. П. и др. История византийской литературы (650–850 гг.) / пер. с англ. А. А. Белозёровой и др. СПб.: Алетейя, 2002. (Византийская библиотека).

Куц Т. В. На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 2013.

Лосский В. Паламитский синтез // Богословские труды. 1972. № 8. С. 195–203.

Лурье В. М. Призвание Авраама: Идея монашества и её воплощение в Египте. СПб.: Алетейя, 2000. (Богословская и церковно-историческая библиотека).

Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiōta, 2006.

Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. (Библиотека христианской мысли).

Макаров Д. И. Элементы теории коммуникации в «Памятных записках» Феодора Метохита (гл. 1–26; 71) // Античная древность и средние века. 2021. Т. 49. С. 254–276.

Макаров Д. И. Григорий Палама — экзистенциалист? Истолкование Исх. 3:14 у св. Григория Паламы и Феофана Никейского // Византийский «круг земель». Orbis terrarum Byzantinus: Тезисы докладов XXIII-й Всероссийской научной сессии византинистов РФ (Судак 24–30 октября 2022 г.) / отв. ред. С. П. Карпов. Симферополь: Ариал, 2022. С. 104–109.

- Макаров Д. И. О новейших тенденциях в зарубежной историографии паламитских споров (Я. Димитракопулос, П. Ж. Кальварью) // Церковь. Богословие. История. 2023. № 4. С. 188–213.
- Медведев И. П. Русские как «святой народ»: взгляд из Константинополя XIV века // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России: Материалы международной конференции, 26–30 сентября 2000 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. И. Евлампиев, О. Э. Душин. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского философского общества, 2000. С. 83–89.
- Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение / пер. с фр. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997. (Subsidia Byzantinorossica; т. 2).
- Погоняйло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы для лекций по истории философии. СПб.: Наука, 2017. (Слово о сущем; т. 111).
- Поляковская М. А. Византия, византийцы, византилисты. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 2003.
- Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV веков (по данным эпистографии). Свердловск: Изд. Уральского университета, 1987.
- Сюзюмов М. Я. Гл. 15. Философия и богословие // История Византии: в 3 т. Т. 3 / отв. ред. Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1967. С. 234–256, 367–369.
- Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы / пер. с нем. Е. М. Верещагина. Милан; М.: Христианская Россия, 1999.
- Alexander (Golitzin), hierom. Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Correction» and Related Matters // Scrinium. 2007. Vol. 3. P. 83–105.
- Baranov V. The Theology of Early Iconoclasm as Found in St. John of Damascus' Apologies // Христианский Восток. 2002. Т. IV (X). С. 23–55.
- Biriukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites // Scrinium. 2014. Vol. 10. P. 281–304.
- Biriukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite // The Ways of Byzantine Philosophy / ed. by M. Knežević. Alhambra (Calif.): Sebastian Press, 2015. (Contemporary Christian Thought Series; vol. 32). P. 71–88.
- Demetracopoulos J. Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500 / ed. by M. Hinterberger, Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2011. (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales; vol. 11). P. 263–372.
- Guerra R. Il ruolo dell'ipostasi nella concezione ontologica di Gregorio Palamas. Tesi di dottorato. Salerno: Università di studi di Salerno, 2018–2019.
- Hunger H. Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit. Mit einem Exkurs über die Κοσμική δόλως Theodoros' II. Dukas Laskaris // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1959. Bd. 8. S. 123–155.
- Kapriev G. Philosophy in Byzantium and Byzantine Philosophy // The Ways of Byzantine Philosophy / ed. by M. Knežević. Alhambra (Calif.): Sebastian Press, 2015. (Contemporary Christian Thought Series; vol. 32). P. 1–8.

- Makarov D. I.* The Target of George Pachymeres' Polemics in His Treatise on the Holy Spirit // *Scrinium*. Vol. 4. P. 235–248.
- Makarov D. I.* The Thirteenth-Century Prerequisites of St. Gregory Palamas' Theology // *Parrésia: A Journal of Eastern Christian Studies*. Červený Kostelec, 2015–2016. Vol. 9–10. P. 99–112.
- Markesinis B.* La date de la composition du *Corpus* de S. Maxime le Confesseur: nouvelles données // *The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations, and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ* / ed. by B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout: Brepols, 2019. (Byzantioç. Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 15). P. 255–287.
- Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil, 1959. (Patristica sorbonensia; vol. 3).
- Pino T.* Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London; New York (N. Y.): Routledge, 2023. (Routledge Research in Byzantine Studies).
- Rigo A.* La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. N. S. 1993. Vol. 30. P. 155–202.
- Rigo A.* La refutazione di Bessarione delle *Antepigraphai* di Gregorio Palamas // *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno del Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6–8 febbraio 1997)* / a cura di M. Cortesi, C. Leonardi. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1999. (Millennio medieval; vol. 17). P. 283–294.
- Rigo A.* Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al *Tomo Sinodale* del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos // *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino* / a cura di A. Rigo. Firenze: Leo Olschki, 2004. (Orientalia Venetiana; vol. 16). P. 1–177.
- Sferlea O.* La dynamique de la vie spirituelle chez saint Jean Climaque: un bref regard comparatif avec saint Grégoire de Nysse // *Byzantinische Zeitschrift*. 2017. Bd. 110 (1). S. 149–168.
- Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition*. T. 2: XIIIe–XIXe s. / sous la dir. de C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. (Corpus Christianorum — La théologie byzantine; vol. 2). P. 131–188.
- Thunberg L.* Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 608–617.
- Tollefsen T. T.* The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption. Turnhout: Brepols, 2023. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia — Subsidia Maximiana; vol. 90).