

зался от Петры, чтобы устранить возможность новых попыток вторжения со стороны персов.

Борьба за Лазик, несмотря на дипломатические переговоры между Персией и Византией и продление перемирия, продолжалась с переменным успехом. Результаты вплоть до 555 г. описаны Агафием. Византия, как только ее тыл на западе был обеспечен, смогла решить вопрос о Лазике путем переброски новых войск. В борьбе за северные и центральные города Лазики Византия одержала победу; Персия признала поражение своей политики, направленной на установление своего влияния в области Черного моря. После возобновления в 557 г. пятилетнего перемирия последовало заключение описанного Менадром договора о «50-летнем мире» в 561 г., которым были улажены все спорные вопросы.

Автор дает предварительный обзор восточной политики Византии вплоть до Ираклия и заканчивает первый том (как бы для того, чтобы замкнуть «тиски романтики Рима», в которые он хочет включить и эту главу) следующими словами: «В эпоху Ираклия христианский мир пережил возбуждение крестового похода. Идея восстановления единства средиземноморского мира казалась на Востоке обеспеченной и тем самым создавались предпосылки для его осуществления и на Западе. Юстиниан — не человек Юстиниан, а воплощенная в нем идея Рима — заслонил своих преемников, ибо программа и действительность его жизненной деятельности оказались в центре внимания двух тысячелетий и потомство, несмотря на свой печальный опыт, не должно от него отрезаться» (стр. 373).

«Восточный» сюжет IV главы позволил, таким образом, автору прежде всего открыто отказаться от дальнейших реминисценций, о которых шла речь на первых страницах этой главы (стр. 246).

Объявленный второй том должен будет показать, насколько Рубин в действительности подчиняет все события VI века той «абсолютной оценке» с позиции истории идей, о которой говорилось в разделе «Основные пути мировой истории».

Научная ценность исследования и выводов Рубина явно снижена в результате его идеалистического мировоззрения. Идеал монарха и идея Рима являются неразрывными составными элементами и в известной мере отражением, но ни в коем случае не движущей силой, не «априорной предпосылкой» общественной жизни и политических событий в Византии VI столетия. Точно так же Юстиниан благодаря многочисленным факторам, личным и обусловленным окружающей средой, является важнейшим представителем этих идей и идеалов, но только как выразитель интересов своего класса, а ни в коем случае не как исключительное, чисто индивидуальное «воплощение» идеи Рима и романтики Рима.

Таким образом, методология и методика автора ставят под вопрос научную ценность выводов его исследования, что можно было предполагать уже на основании введения.

*С. Винклер*

## JEAN MEYENDORFF. INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE GRÉGOIRE PALAMAS.

Edition du seuil.

Paris, 1959, p. 431 (Patristica Sorbonensia, collection dirigée par H. I. Marrou, 3)

Перед нами большое исследование, являющееся, по плану автора, введением в изучение деятельности и философских, богословских и политических воззрений Григория Паламы, известного иерарха византийской церкви середины XIV в. Мрачная фигура Паламы тесно связана с той трагической катастрофой, которая постигла византийское общество после торжества идеологической доктрины, выдвинутой этим византийским схоластом. Григорий Палама — идеолог и проповедник мистики, глава той части монахов-фанатиков, которые назывались «безмолвниками» (исихастами).

О православной мистике имеется безбрежная литература, особенно увеличилась она в период упадка капитализма. Советская историография еще мало занималась той идеологической борьбой, которая потрясла византийское общество в середине XIV в.

Победа Паламы, зафиксированная решением ряда соборов, полный разгром его идеологических противников — все это привело к тому, что самоубийственные в политическом отношении идеи фанатического исихазма стали господствующими в византийском обществе.

Книга Мейендорфа написана с позиций православного богословия. Однако, несмотря на свою явно реакционную тенденцию, она представляет известный интерес для советского исследователя социального и политического значения идей паламизма. Мейендорф много работал над источниками, опубликованными и архивными. Начиная с 1953 г. им опубликован целый ряд неизданных источников, относящихся к исихазму.

хазму. Особенно ценным разделом его труда являются приложения — подробное исследование о всех изданных и неизданных сочинениях как Паламы и его сторонников, так и его врагов (стр. 330—415). Основное сочинение Паламы, его «Триады», недавно изданы Мейендорфом<sup>1</sup>.

Прежде чем перейти к биографическим данным, Мейендорф характеризует в первой главе литературных учителей Паламы, в особенности Григория Кипрского и Феопемта Филадельфийского. Без достаточных оснований автор присоединяет к учителям Паламы также патриарха Афанасия, к которому с почтением относились и противники Паламы. Вторая глава посвящена юности Паламы. Автор говорит о его аристократическом происхождении и о широком энциклопедическом образовании. Очень важны факты сношений молодого Паламы, воспитанного в духе ортодоксального православия, с богомилами (нужно отметить, что это были не революционные противники существующего строя, но поздние богомилы, аскеты — «совершенные», практически мало отличавшиеся от православных исихастов, но несогласавшиеся с обрядово-догматической стороной церкви). Хотя автор отвергает всякую мысль о богомильстве Паламы, но признает, что некоторое сходство идей дало возможность Паламе «направить то народное движение к духовному возрождению, которое возглавляли богомилы, в рамки православной церкви» (стр. 57). В 30-х годах XIV в. Палама уже полностью укрепился в исихастском мировоззрении и стал выступать против критиков исихазма, во главе которых стал Варлаам. В третьей главе автор излагает ход борьбы Паламы против Варлаама и историю собора 1341 г., завершившегося преданием анафеме идей Варлаама.

Мейендорф характеризует Варлаама как монаха-философа, грека по вере и по убеждениям, но в некоторой степени находившегося под влиянием итальянского Ренессанса. Варлаам стал доверенным лицом великого доместика Кантакузина, выполняя серьезные политические поручения (посольство в Авиньон). Он встретил враждебное отношение среди византийских ученых, как полагает Мейендорф, из зависти к его успехам. Но автор не пытается разъяснить, почему Кантакузин, так благоволивший к Варлааму, на соборе покинул его, отдав предпочтение идеям Паламы. Этот вопрос является камнем преткновения для всех буржуазных историков, в том числе и Мейендорфа. Г. Г. Бек в своем докладе на Охридском конгрессе византистов прямо объяснил это случайностью<sup>2</sup>. Нам кажется, что именно Д. Ангелов правильно определил эту причину, так как идеи «безмолвничества-исихазма» были выгодны для феодалов в период активизации выступления народных масс против феодалов<sup>3</sup>. Мейендорф показывает, что Варлаам за свои нападки на монахов не получил поддержки даже от своих будущих сторонников. Это понятно, так как до военных столкновений дело еще не дошло, а патриарх Калека, и Акиндин, и Григора являлись представителями господствующего класса и не склонны были выступать против идеи полной политической пассивности народных масс. Не встретив нигде сочувствия, Варлаам покинул навсегда Византию, тем самым как бы признав свое поражение.

Четвертая глава посвящена периоду междоусобной войны (1341—1347). Основная мысль Мейендорфа: между междоусобной войной, с одной стороны, и религиозными смутами в церкви, и борьбой различных течений в философии, с другой, не было никакой связи. Это означает, что автор считает идеологическую борьбу независимой от социальных движений. Мейендорф не понимает социально-политической сущности происходивших в 1341—1347 гг. событий. Он расценивает восстание в Фессалонике как проявление недовольства «бедных классов» теми мероприятиями по объединению страны, которые проводились при Андронике III и Кантакузине: «интересы и доктрина зилотов требовали полного отказа от подчинения центральному правительству» (стр. 135); борьба против Кантакузина, таким образом, была борьбой против централизации, за локальные интересы. При таком взгляде на сущность происходившей борьбы, безусловно, понять связь религиозной борьбы с социально-политической невозможно. Между тем смысл борьбы был диаметрально противоположным.

<sup>1</sup> J. M e y e n d o r f f. Grègoire Palamas. Défense des Saints Hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain, 1959, p. 1—727.

<sup>2</sup> Н.-Г. В е с к. Humanismus und Palamismus. «XII-e Congrès international des études Byzantines». Ochride, 1961.

<sup>3</sup> D. A n g e l o v. Der Bogomilismus auf dem Gebiete des Byzantinischen Reiches. Sofia, 1950, S. 41. Бек не соглашается с Ангеловым, считая, что источниками его положения подтвердить невозможно. Говоря о связях богомильства с исихазмом в середине XIV в., Д. Ангелов (op. cit., S. 41) находит глубокую разницу между обоими учениями: богомильство носило прогрессивный, а исихазм — реакционный характер. Однако было бы неправильно противопоставлять идеи исихазма XIV в. идеям богомильства X—XII вв. Вряд ли можно говорить о революционности идеологии богомилов середины XIV в.: они были такими же мистиками, как исихасты. и выступления Паламы против «манихеев» носили узко богословский характер.

Насущной задачей Византии являлось установление сильной центральной власти, чего нельзя было добиться без отчаянной борьбы с политическим господством крупных феодалов. События начала гражданской войны показали, что без поддержки широких демократических кругов победы добиться нельзя, что в действительности центральное правительство патриарха Иоанна Калеки, Апокавка и Анны поддерживали не феодалы, а «средние» и «низшие» слои общества. Социальная борьба против феодалов и их привилегий соединилась с политической задачей создания централизованного национального государства. Совершенно ясно, что в такой обстановке идеология «безмолвничества», отрешения от мирских интересов, в «умной молитве» и в омфалоскопии была спасением для феодалов и убийственной для разрешения национальных задач. Это понимали такие люди, как сторонник объединенного централизованного государства, в котором не было бы места для автономии феодалов, фессалоникийский юрист, судья Константин Арменопул; к противникам паламитов принадлежали многие представители фессалоникийской интеллигенции — Матвей Властарь, Фома Магистр и др. (стр. 124). Непримиримым противником идеологии исихастов стал и гуманист историк Григора. Мейендорф старается доказать, что ни Анна, ни Апокавк не были настроены против Паламы и сдерживали суровые меры патриарха Иоанна Калека по отношению к паламитам. Конечно, Апокавк и Анна вовсе не желали, чтобы их укоряли в отступлении от принятого собором постановления об анафематствовании идей Варлаама, но все-таки они держали под арестом Паламу. Мейендорф объясняет это только тем, что Палама поддерживал Кантакузина, т. е. лишь политическими соображениями, и в доказательство приводит сообщение Григоры<sup>4</sup>. Но Мейендорф как бы не заметил конца фразы: в ней говорится, что патриарх Иоанн увлек императрицу Анну и она написала монахам Афона, что Палама арестован за то, что он находится в связи с Кантакузиным и «мутит церковь» — *ταράττειν τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν...* Это показывает, что на определенном этапе и Анна, и Апокавк резко выступили против паламизма. Однако слишком ученая, интеллигентская идеология антипаламитов была непонятна народу, а демагогическая проповедь паламитов могла более импонировать массам. И Апокавк, и Анна не решались действовать столь решительно, как патриарх. Нужно также отметить, что борьба против Кантакузина и феодалов окончилась не после убийства Апокавка в Константинополе, а после того, как Анна перестала поддерживать патриарха Иоанна в его борьбе против Паламы, после низложения Иоанна в феврале 1347 г. Не Алексей Апокавк, а патриарх Калека был как бы душой борьбы против клики Кантакузина.

В противоречии со своим основным положением об отсутствии связи политических событий с религиозной борьбой Мейендорф приводит ряд ярких фактов, свидетельствующих как раз об обратном. В конце 1345 г. (т. е. уже после гибели Апокавка, когда, как известно, произошли массовые убийства приверженцев Кантакузина из числа знати в Константинополе и особенно в Фессалонике) патриарх Иоанн назначил митрополитом в Фессалонику вместо Макария Гиацинта. Макарий, который в 1342 г. получил Фессалоникийскую митрополию, как враг Кантакузина, впоследствии стал переходить на сторону врагов центрального правительства (возможно, одновременно с сыном Апокавка). Вновь назначенный митрополитом Гиацинт был страстным противником Паламы, он преследовал «благочестивых граждан» и монахов — сторонников Паламы. Эти преследования паламитов слились с преследованиями кантакузинистов в конце 1345 и в 1346 г. Именно тогда Арменопул резко выступил против Паламы, присоединившись к той политике, которую проводили зилоты после массовых убийств знати. Только в 1347 г., уже после низложения патриарха Иоанна, Константин Арменопул несколько изменил свою позицию: он стал выступать и против Паламы, и против Акиндина (стр. 123). Как известно, 1345—1346 гг. были ознаменованы военными победами Кантакузина (или, вернее, его турецких союзников). И как раз в это время патриарх Иоанн развил самую решительную деятельность против паламитов. Эта «политика силы» (как выражается Мейендорф), проводимая патриархом Иоанном как в Фессалонике, так и в других местностях, не принесла правительству Анны пользу; наоборот, Кантакузин стал приобретать новых сторонников.

Позицию Алексея Апокавка Мейендорф несколько искажает, Кантакузин в своих мемуарах<sup>5</sup> считает, что Апокавк был враждебно настроен к Паламе. Мейендорф оспаривает это, приводя письма Паламы, в которых тот с почтением отзывается об Апокавке. Но нельзя забывать, что Палама писал письма в заточении и не мог бы писать иначе. То обстоятельство, что Апокавк был противником более суровых мер в отношении Паламы, совершенно понятно: Апокавк не желал создавать ему ореол мученичества, так как это могло бы очень повредить правительству. Мейендорф также пытается показать Паламу не как сторонника Кантакузина, а как миротворца, стремящегося к миру между враждующими сторонами. Но странно, почему Палама не обращался

<sup>4</sup> Nicephori Gregorae Historia Byzantina. Bonnae, vol. II, p. 780.

<sup>5</sup> Joannis Cantacuzeni Eximperatoris Historiarum libri IV. Bonnae, 1828—1832, vol. II, p. 106—107.

к Кантакузину с призывом прекратить мятеж, а, наоборот, признал его императором наравне с Иоанном V? Все это говорит о тесной связи идеологии Паламы с выступлением феодальной клики Кантакузина. Мы подробно остановились на этом, так как если отвергать всякую связь паламизма с социальной борьбой того времени, то для историка паламизм потеряет всякий интерес и перейдет в область чисто богословских вопросов.

Пятая глава озаглавлена «Палама — архиепископ Фессалоники». Как известно, в 1347 г. фессалоникийцы не приняли Паламу, назначенного новым патриархом Исидором на кафедру архиепископа Фессалоники. Мейендорф объясняет это только нежеланием зилотов признавать правительство Кантакузина. Далее Мейендорф описывает пребывание Паламы в Афоне, который тогда находился в руках Стефана Душана, и о сношениях Паламы с сербским краем, о том, как Палама принял поручение Душана вступить в переговоры с Константинополем. Передается также, как Палама «смягчал сердца» жителей Лемноса, которые все еще сопротивлялись Кантакузину. В начале 1350 г. Палама прибыл в Фессалонику (Мейендорф упоминает о том, что для этого понадобилось подавить сопротивление зилотов). Мейендорф останавливается на той гомилии, с которой выступал Палама после своего прибытия в Фессалонику. В ней он говорил об ужасах междоусобий, о классовом мире, призывал не воздавать злом за зло (т. е. о всеобщей амнистии)<sup>6</sup>. Но характерно для Мейендорфа, что он не привел того места из гомилии, где Палама возмущается тем, что на место убитых «лучших людей» к власти пришли ремесленники и «низшие» люди. Подробно говорится об окончательной победе исихазма, которая была зафиксирована собором 1351 г. и являлась в сущности результатом победы Кантакузина и его феодальной клики.

Шестая глава посвящена последним годам деятельности Паламы. В ней идет речь о новой вспышке гражданской войны, которую начал Иоанн V Палеолог, опираясь опять-таки на Фессалонику. Палама взялся выполнить миссию посредника, но по дороге попал в плен к туркам. На этом эпизоде из биографии Паламы стоит остановиться. Мейендорф совершенно прав, придавая ему большое значение. Дело в том, что, как показывает Мейендорф, Палама писал из плена восторженные письма о турках. Он всячески расхваливал турецкие порядки, особенно отмечал, что турки не преследуют христиан, но дают им свободно исповедовать свою веру. Нигде, пишет Мейендорф, Палама не заикался о возможности освобождения Малой Азии от господства мусульман. В противоположность гуманистам, которые для спасения государства готовы были сменить свою религию (т. е. православие на латинство), Палама считал победу ислама совершенно естественной (стр. 158), однако он полагал, что это отнюдь не будет трагедией для христианства: он смутно надеялся на то, что результатом турецкого завоевания явится обращение турок в христианство (стр. 162). Такая идеализация турок характерна не только для личных воззрений Паламы: эту точку зрения разделяли и другие исихасты — Савва из Ватопеда и патриарх Филофей, апологет Паламы. Естественно, что противники исихазма упрекали исихастов в измене. Акиндин писал: «Вы призываете нашествие измаилитян, вы расхваливаете обычаи «персов» (турок), чтобы никто вам не противодействовал и не боролся для защиты благочестия». Мейендорф признает «неисчислимые последствия» этих идей (т. е. идеализации Паламой турок) для византийского общества. Идеализацию турок в момент страшной угрозы турецкого завоевания, соединенную с призывом к безмолвию, мистическому забвению мирских тревог, мы можем считать идеологией капитулянтства.

В XIV в., когда в Византии появились симптомы разложения феодализма, когда крупные землевладельцы-феодалы, пользовавшиеся почти неограниченной властью на местах, стали чувствовать свое положение непрочным, они, в страхе перед развивавшимися движениями народных масс, стали проникаться капитулянтскими настроениями, что в условиях того времени было связано с протурецкими симпатиями. Византийские феодалы не могли тогда рассчитывать на поддержку Запада: западное влияние не спасло бы их от народных движений, так как именно в это время многие западноевропейские страны потрясли мощные антифеодальные движения; наиболее показательным примером могла служить Италия. Превращение же Византии в национальное централизованное абсолютистское государство было бы сопряжено с жесткой борьбой центральной власти против самостоятельности крупных феодалов (в духе более поздних по времени мероприятий Людовика XI или Ивана Грозного), в результате чего они потеряли бы политическое влияние. Турецкое завоевание, которое привело бы к установлению отсталых форм феодального господства, могло в то время показаться византийским феодалам наиболее желательным выходом.

Спасение Византии от турок возможно было бы только при активизации народных масс, хотя бы под лозунгом религиозной священной войны. Наоборот, исихасты Паламы призывали к полному забвению всего окружающего для спасения в самосозер-

<sup>6</sup> Мейендорф укоряет Б. Т. Горянова в том, что он в анализе гомилии упустил этот момент (ВВ, I, 1947, стр. 266). Однако нужно отметить, что Б. Т. Горянов вовсе не собирался издавать всю гомилию, но в своем анализе убедительно говорил о том, как Палама проповедовал «классовый мир».

цании и молитве. Эти идеи проникли в массы и, безусловно, оказали очень вредное влияние. Пример показал старинный центр безмолвничества — Афон. В 1204 г. афонские монахи просили покровительства у Иннокентия III; они без сопротивления перешли к сербам при Душане и легко приняли турецкое владычество. Как пишет Мейендорф, после смерти Паламы быстро распространилось в народе поклонение ему как святому, появились чудеса над его гробом, дальше последовала канонизация. Это говорит о том, что последователи Паламы приняли всевозможные меры для популяризации его идей. И в то время, когда потребовалась наивысшая активность и героизм для сопротивления иноземным захватчикам, идеи абсолютной пассивности стали господствующими в широких кругах византийского общества.

Вторая часть книги посвящена «мышлению» Паламы. Мейендорф отмечает, что Палама не привел в систему свои взгляды, но считает, что его воззрения не лишены внутреннего единства, которое является результатом потребностей внутренней жизни церкви, как это понимал Палама (стр. 172). Вся вторая часть книги трактует о теоретической (богословской) борьбе между Паламой и его противниками — Варлаамом, Акиндином и гуманистом Никифором Григорой и представляет собой теорию византийской мистики. Мейендорф предельно кратко, вскользь говорит о главных нападках противников на Паламу (на практику исихазма), о психофизических методах, проповедовавшихся исихастами. Он считает, что для Паламы вопрос о методах был второстепенным (стр. 203). Варлаам поднял на смех психофизическую сторону исихазма. Он называл ее пуподушием (т. е. душа находится в пупе), высмеивал представление о том, что путем пупосмотрения (*ομφαλοσκοπία*) можно постичь бога. Ничего против этого возразить Палама, конечно, не мог — таковы действительные воззрения исихастов и Паламы.<sup>7</sup>

Мейендорф не сообщает о том, что представлял собой иногда исихазм на практике. Акиндин, сам монах и знакомый с жизнью исихастов, писал: «Они едят больше свиной, пьют больше слонов и когда напьются, то после перепоя хвастают, что постигли тайны божи»<sup>8</sup>. Мейендорф оправдывает Паламу и исихастов только тем, что практика исихазма — старинная, и перечисляет всех мистиков восточной церкви. Разумеется безмолвничество было давно распространено в византийских монастырях и в богословии православной церкви мистики играли большую роль, чем в западной. Но Паламе удалось частные высказывания мистиков превратить в постановления церковного собора. Но Паламе, спасение человека — в мистическом единении с богом. Но что же в таком случае значат церковь, вера, обряды, догматы? Мейендорф считает, что, по Паламе, это все является только предварительным условием. Выражаясь схоластической терминологией, это означает, что вера, выполнение христианских заповедей и добрые дела — это только *conditio sine qua non*, тогда как *causa efficiens* — это единение с богом, видение божественного света, которое достигается умной молитвой и самосозерцанием. . . . Даже спасение человечества страданиями Христа от первородного греха, по Паламе, не есть полное спасение, но только условие, предоставляющее возможности, которую надлежит реализовать путем исихазма. По Паламе, единение с богом, видение божественного света — не только подвиг отдельных затворников, но единственный путь к спасению. Такое обязательное требование ко всем желающим «спасти» является действительно идеей, ослабляющей активность народных масс.

На протяжении более 150 страниц Мейендорф разбирает основы теории исихазма, приводя положения Паламы и более ранних мистиков о единении с божеством, о божественном свете фаворском, о благодати божьей и затем длинные рассуждения о сущности божьей, о ипостасях и энергии бога. Мы не станем здесь разбирать, сотворена ли энергия бога; является ли творением божественный свет; представляет ли фаворский свет во время преображения сущность божества или же это только воображение; как общается человек с богом: через ангелов, как утверждал Варлаам, или же непосредственно, как доказывал цитатами из ветхого завета Палама. Но на некоторых моментах мы хотели бы остановиться.

Чем, по Паламе, отличается исихазм от монашеского богомилства, которое в XIV в. уже давно оторвалось от своей революционной основы? Практика монахов,

<sup>7</sup> Епископ Порфирий Успенский («История Афона», ч. III. Афон Монашеский. СПб., 1892) передает подлинное наставление исихастам игумена Симеона (XI в.): «Заперши двери твоей кельи, сядь в углу ее, отвлеки мысль твою от всего земного, телесного и скоропереходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устреми чувственное и душевное око свое на пупок твой: далее сожми обе ноздри твой так, что едва можно было дышать, и отыщи глазами то место сердца, где сосредоточены все способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело свое; но когда проведешь в таком положении день и ночь, тогда, о чудо! увидишь то, чего никогда не видал, — увидишь, что вокруг сердца распространяется божественный свет».

<sup>8</sup> *Joannis Santasuzeni op. cit., vol. III, p. 173—174* (перевод епископа Порфирия Успенского).

стремящихся к «единению с божеством», у богомилов и у исихастов имела много общего. Варлаам потом прямо называл исихастов «мессалианами» (так принято было в то время в богословии называть богомилов). Палама резко опроверг эти нападки Варлаама. Мейендорф разъясняет глубокую разницу (чисто богословскую) между богомилами и исихастами: по Паламе, единение с божеством происходит через энергию бога, тогда как по богомильским представлениям, единение происходит с сущностью бога (стр. 352). К тому же богомилы считали все материальное созданием сатаны, всякую плоть началом греховным; Палама же, наоборот, считал созданием бога и материальное. По его мнению, и духовное начало может быть таким же грешным, как и плотское, и поэтому «единение с божеством» происходит не только духовно, но и телесно; при этом он ссылался на воплощение Христа. Мейендорф не касается социального смысла этих различий. Нетрудно, однако, уяснить социальный смысл той «реабилитации плоти», которая характерна для богословской мысли Паламы. Если из богословия богомилов, не признававших творением бога все материальное, можно вывести, что государство, церковь с ее учреждениями, господин-земледелец и всякий социальный гнет есть сатанинское творение, то из положений Паламы явствует, что весь гнет, исходящий от царя, церкви, господина — божественного происхождения. Мейендорф называет эту «реабилитацию плоти» особым «христианским материализмом»! Это выдвижение «плоти» направлено не только против «мессалиан», но и против греческой философии. В восточной церкви мистика тесно связывалась у некоторых церковных писателей с учением Платона об идеях; Палама заявлял, что нельзя считать тело темницей души. Молитва для исихастов — не отрыв души от телесного, но, наоборот, в молитве должны переживать одновременно и тело и душа (стр. 206). По Мейендорфу, учение Паламы являлось антиплатонической реакцией в богословии (стр. 222). Противники Паламы широко пользовались античной философией. Варлаам утверждал, что бог непостижим, что познать бога возможно только путем изучения творений бога, т. е. занимаясь науками, используя достижения эллинской философии; для Варлаама положения философии являлись абсолютным критерием правильности мышления. Палама же выступал не только против номинализма (как указывает в разных местах Мейендорф), но вообще против широкого внедрения в богословие положений античной науки. Мейендорф приводит употребляемое Паламой красочное сравнение науки со змеей: «И змея может быть полезной для человека, но только если ее предварительно убить, рассечь, препарировать и принимать в виде лекарства в минимальных дозах» (стр. 192). Это значит, что использовать античную науку можно, только предварительно вытравив все живое; в принципе это не противоречит и западному богословию, но дело в тенденции того времени. Университеты на Западе, формально изучая богословие, фактически все больше и больше занимались античными авторами. Палама же стал выдвигать положения о ненужности этой культурной тенденции. Мышление Паламы отвергает культуру Возрождения, которую стал принимать Запад.

Почему идеи Паламы имели успех? Мейендорф в основном объясняет это тем, что с точки зрения православного богословия и библейских текстов положения Паламы неуязвимы. Но нам кажется, что причины победы идей Паламы более глубокие. Массы настроены были против «латинян». Запад в представлении греков был носителем эксплуатации — экономической и политической. Противники прогресса, каковыми являлись паламиты, сумели направить ненависть масс к латинским эксплуататорам в сторону Запада вообще, в том числе и по отношению к развивавшемуся на Западе прогрессивному течению Возрождения. Конечно, ни Варлаам, ни Акиндин не являлись гуманистами; они были схоластиками-богословами (из противников Паламы гуманистом можно назвать только Григору). Их критика Паламы была искренней попыткой повести Византию по пути прогресса. Но они не выдвинули своей собственной идеи, которая могла бы увлечь массы.

Мейендорф по-своему всячески идеализирует Паламу: Палама будто бы спас православие от тенденций к пантеизму; Палама спас православие от возрождавшегося язычества. Палама был носителем внутреннего духовного возрождения византийского общества! Мейендорф не понял, какой трагедией для Византии была победа паламизма. С победой исихастов невозможно было, оставаясь в лоне православной церкви, следовать идеям гуманизма. Отсюда многие из противников Паламы сделали ложный вывод: перейти в католичество и фактически капитулировать перед итальянским торговым капиталом. Интересно отметить, что все противники Паламы, все византийские сторонники изучения античных наук начинали с резких выступлений против Запада и заканчивали свою жизнь католиками. А массы, проникнутые идеями паламизма, не получали от этих идей никаких стимулов для борьбы, для политической и социальной активности.

Остается коснуться еще одной детали в книге Мейендорфа. В разных местах своего исследования он утверждает, что Палама вовсе не был врагом Запада, что, наоборот, его богословие было наиболее близко к Августину (благодаря его теории об отношении человека к энергиям бога), что теория Паламы об отличии сущности и энергий дает возможность несколько сблизить позиции обеих церквей по наиболее острому

вопросу об исхождении духа святого. Палама отличает *τὸ Πνεῦμα* — (третью ипостась) от просто *πνεῦμα* — (энергии). Как энергия дух может исходить и от отца и от сына! (стр. 315). «Не будем спорить о словах!», — писал Палама. На Флорентийском соборе паламитизм, как уверяет Мейендорф, не был моментом, разделяющим церквей. Антилатинские же сочинения Паламы Мейендорф считает нехарактерными для него и относящимися к ранней деятельности Паламы (стр. 344). Наоборот, Акиндин обвинял Паламу в латинских симпатиях! Это стремление сделать Паламу другом латинской церкви симптоматично в наши дни, когда на Западе делаются попытки объединения всех церковников в борьбе против материализма и атеизма.

Несмотря на то, что книга Мейендорфа реакционна с начала до конца, несмотря на то, что мы не найдем в ней научного анализа мировоззрения Паламы, тем не менее это исследование вместе с большими трудами Мейендорфа по изданию сочинений Паламы представляет значительный интерес. Систематизированное изложение деятельности и воззрений Паламы даст возможность в дальнейшем историкам-марксистам использовать богатый материал, библиографию и обзор источников для подлинного научного изучения вопроса о сущности идеологической борьбы, происходившей в Византии в середине XIV в.

*М. Я. Сюзюмов*

**REGESTEN DER KAISERURKUNDEN DES OSTRÖMISCHEN  
REICHES. BEARBEITET VON F. DÖLGER.**

**IV. Teil (1282—1341). München und Berlin, 1960, S. XXX + 165\***

Рецензируемое издание представляет собой продолжение начатой Ф. Дэльгером еще в 20-х годах работы по составлению регест византийских императорских документов. Первая часть регест вышла в свет в 1924 г. и охватывает 821 документ от 565—1025 гг. Вторая часть появилась в 1925 г. и содержит регесты 846 документов от 1025—1204 гг. Третья часть вышла в 1932 г. и включает 406 документов от 1204—1282 гг. Настоящая, четвертая часть, опубликованная в 1960 г., содержит регесты 768 документов от периода 1282—1341 гг.

Регесты включают прежде всего многочисленные распоряжения, постановления и прочие волеизъявления византийских императоров, сделанные в письменной форме; причем наряду с сохранившимися документами учитывается большое число недошедших до нас (*deredita*), о существовании которых имеется лишь упоминание в других источниках. Наряду с этим в регестах учтены посольства, если можно предполагать существование верительной грамоты послу или какого-либо письменного послания, направляемого с послом адресату, подписанных императором. Кроме того, включены письма и различного рода договоры, относительно которых также предполагается, что они скреплены императорской подписью.

Рецензируемая четвертая часть регест составлена по тем же принципам, что и предыдущие три. При каждом документе указывается его дата, затем приводится точное название документа, взятое из текста самого документа (и тогда в скобках после названия значится — *text*), если же документ не сохранился, то название его берется из другого источника, упоминающего данный несохранившийся документ, тогда в скобках указывается соответствующая строка этого источника. Затем указывается адресат и излагается содержание документа (в четвертой части содержание документов дается подробнее, чем в первых трех). Далее сообщается местонахождение оригинала, если таковой имеется, или наиболее старой копии и следует их палеографическая характеристика. Под рубрикой «А» говорится об изданиях или оригинала, или первоначальной копии на греческом языке. Под «В» указывается издание тех документов, которые сохранились лишь в переложении на негреческом языке. Под «D» приводятся другие источники, в которых упоминается данный. Под «E» дается новая литература, касающаяся данного документа. Затем доказывается подлинность или подложность документа. В случае, если у документа нет даты или он имеет неполную дату, в рубрике «Хронология» обосновывается предложенная издателем дата или ее уточнение. Затем цитируется начало текста документа.

Подавляющее большинство документов, рассмотренных в четвертой части, опубликовано.

Между выходом в свет третьей части (1932 г.) и появлением в 1960 г. рецензируемой четвертой прошло немало времени, в течение которого Ф. Дэльгером была проделана огромная предварительная работа. Он посетил места хранения рукописей документов, издал многие из них и выпустил ряд работ по византийской дипломатике.

Четвертая часть регест является по существу итогом этой многолетней плодотворной работы и поэтому отличается от предыдущих более детальным описанием документов.

\* Некоторые добавления к четвертой части регест даны в ВЗ, 54, Н. 2, 1961, S. 430.