

С.В. Красиков

**МЕТОД АНАЛИЗА СОЧИНЕНИЙ ОТЦОВ ЦЕРКВИ,  
ПРЕДЛОЖЕННЫЙ НИКИФОРом ГРИГОРОЙ  
В 1334/35 годах<sup>1</sup>**

В книге, посвященной анализу личности и взглядов византийского интеллектуала Феодора Метохита, известный немецкий византист Х.-Г. Бек высказал мнение, что рядом со светской классикой в византийской литературе имела “церковно-теологическая классика” и существовал “некий канон библейских писаний, который в силу своей догматической и этической обязательности имел еще большее значение, чем светский”<sup>2</sup>. Этот церковный канон откровения, по мнению названного исследователя, “имел своих комментаторов и схолиастов, а именно отцов церкви и их сочинения, значение которых было настолько каноническим, что считалось нечестивым даже посягать на него. Цитата из отцов могла положить конец всякой теологической дискуссии”<sup>3</sup>.

Это частное суждение, постулирующее, однако, общее положение дел, следует уточнить через сравнение с конкретными примерами. А именно: имела ли такую силу “цитата из отцов” во времена Никифора Григоры? Выяснению этого вопроса и посвящено настоящее исследование. Его предметом будет небольшое сочинение Григоры, с которым он обратился в 1334/35 гг., по приглашению патриарха Иоанна XIV Калеки, к избранным епископам константинопольского синода, увещевая их не возобновлять переговоров об унии церквей с латинянами<sup>4</sup>. В этом произведении, как будет показано далее, Никифор Григора подробно остановился на описании метода, каким должно, по его мнению, руководствоваться при цитировании отцов церкви. Уже сам факт такой методической рефлексии предполагает, что авторитет “цитаты из отцов” не имел для Григоры той абсолютной ценности, на которую намекает приведенное высказывание Х.-Г. Бека.

Если обратиться к более отдаленным временам, то у истоков византийской средневековой теологии стоял несомненно, и в этом следует согласиться с Г. Подскальски<sup>5</sup>, патриарх Фотий. Ибо именно ему принадлежит заслуга подведения под тлеющий на протяжении столетий конфликт конфессий<sup>6</sup> солидной

<sup>1</sup> This Work Was Supported by the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant No 379/2000.

<sup>2</sup> Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952. S. 52–53.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Paparozzi M. Un opuscolo di Niceforo Gregoras sulle condizioni del dialogo teologico con i latini // La Chiesa greca in Italia dell'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969). Padua, 1973. P. 1331–1359. (Далее: Paparozzi); Nicephori Gregorae Byzantina historia / Cura L. Schopeni. Bonnae, 1829. Bd. I. P. 502. 10–520. 10. (Далее: Greg); Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte. Historia Rhomaike / Übers. u. erl. von J. van Dieten. Stuttgart, 1979. Bd. II / 2. S. 262–273.

<sup>5</sup> Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 107.

<sup>6</sup> Jugie M. Le Schisme byzantin. P., 1941. P. 171–172.

теоретической богословской и философской базы в своем “Слове о посвящении в таинство Святого Духа” (Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας)<sup>7</sup>.

Следует, правда, заметить, что Фотий не тотчас стал ключевой фигурой византийской полемической теологии против латинян. Так, Ф. Дворник относит время канонизации Фотия ко второй половине X в. и подчеркивает то обстоятельство, что “в это время византийская церковь находилась в мирных отношениях с римской”<sup>8</sup> и, кроме того, “ни один из историков X в. не видел в Фотии главного автора схизмы или борца за национальную византийскую церковь против римского авторитета”<sup>9</sup>. Более того, Михаил Кируларий в 1054 г., “хотя и занимствовал обвинения из произведений Фотия, все же нигде не упоминает о его лидерстве в деле антилатинской полемики”; что же касается латинского оппонента Кирулария кардинала Гумберта, то он, как предполагает Ф. Дворник, похоже, “вообще ничего не слышал о Фотии”<sup>10</sup>.

Впрочем, долгая не востребованность имени Фотия вовсе не снижает значения его мысли для византийских полемистов. Для обоснования своей теологической позиции Фотий не ограничился только систематизацией предшествующих богословов<sup>11</sup>, но, во-первых, разделил отцов церкви на правильных “наших” (ἡμῶν) и заблуждающихся “западных” (ἐκ Δύσεως)<sup>12</sup>, а тем самым, может быть, одним из первых литературно изобразил оппозицию “Запад–Восток”. Во-вторых, он сформулировал очень интересный принцип истолкования отеческих цитат, которые не соответствуют принятым в церкви догматам: “Во всяком случае, если они (отцы церкви. – С.К.) уклонились к тому, чтобы вести себя в чем-то непристойно, то я подражал бы благоразумным из детей Ноя и вместо покровов молчанием, а скорее благоразумием прикрыл бы отеческое неприличие, но вовсе не поступил бы как ты (латинянин. – С.К.) – подобно Хаму. Но ты скорее много горше, чем тот, и бесстыднее, ты выставляешь к столбу отцов, которых ты именуешь, из-за [их] неприличия. Ибо он (Хам. – С.К.) не потому, что открыл, но потому что не прикрыл, предается проклятию, ты же открываешь и гордишься дерзостью. Он братьям позорное показывает, ты же не перед братьями, и не перед одним или двумя, но перед числом, которое подобает твоему усердию и бесстыдству, усадив ойкумену театром, громко трубишь, что твои отцы ведут себя непристойно, но [это] ты ведешь себя непристойно, ссылаясь на их неприличия, и [это] ты кичишься их бесчестьем и ищешь соучастников пляски, через которых ты будешь блестяще праздновать их позор и непотребство”<sup>13</sup>. Это место может объяснить удивление Х.-Г. Бека по поводу того, что Фотий при всей его эрудиции утверждал, что восточные отцы не писали об исхождении Св. Духа от Сына<sup>14</sup>, хотя здесь нет ничего удивительного, поскольку Фотий попытался, как можно предположить, унифицировать патристику и согласовать ее с православной догматикой. В любом случае, приведенная рекомендация о выборочном “умолчании” при цитировании сочинений патристики, которую дает величайший авторитет православного богословия, уже свидетельствует не в пользу рассматриваемого здесь допущения Х.-Г. Бека, так

<sup>7</sup> Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 107.

<sup>8</sup> Dvornik F. The Photian Schism: History and Legend. Cambridge, 1948. P. 389.

<sup>9</sup> Ibid. P. 392.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 107.

<sup>12</sup> Photii De S. Spiritus Mystagogia // PG. 102. 360B.

<sup>13</sup> Ibid. 352A–B.

<sup>14</sup> Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 311.

как очевидно, что для Фотия не любая “цитата из отцов” могла положить конец теологической дискуссии.

Патриарх Фотий, пожалуй, первым попытался объяснить причину заблуждений “западных” отцов церкви – Амвросия, Августина, Иеронима<sup>15</sup>, толкуя их расхождения с православными в отношении исхождения Св. Духа не злонамеренностью, но “человечностью их мудрости”, а именно невозможностью, чтобы “составленное из глины и текучей материи возносилось выше”<sup>16</sup>, т.е. вполне в духе философии среднего платонизма и неоплатонизма, под влиянием которой находились и сами отцы церкви<sup>17</sup>.

Здесь следует вернуться к XIV в. и провести аналогию с ходом рассуждений придворного философа Никифора Григоры. Ибо тот же аргумент, постулирующий ограниченность человеческой мудрости, для оправдания разногласий между отцами церкви использовал для увещевания епископов в 1334/35 гг. и Никифор Григора: “Слишком постыдно, и не только постыдно, но и, очевидно, тщетно брать из нижнего предположение о верхнем, а о неподвижном из текучей природы”<sup>18</sup>. О мудрости отцов церкви Григора пишет следующее: “Ибо, если оных божественных отцов, орудия Духа, изложивших, превзойдя всех, всю человеческую мудрость, если и упомянутых мы находим разногласящими в толковании божественных писаний во многих местах и часто излагающими почти противоположное из-за того, что великим мраком и, так сказать, прочными стальными преддвериями охраняются эти божественные и более высокие понятия, то что мог бы сказать кто-то другой, не достигший их в человеческой мудрости даже приблизительно и вместе с тем пахнувший великой этой гнусной и материальной страстью?”<sup>19</sup>.

Очевидно главное расхождение между Григорой и Фотием, так как первый, не касаясь западной патристики, которую он, вероятно, не знает, говорит в первую очередь о противоречиях между “восточными” отцами церкви. Как пример такого противоречия во взглядах Григора сопоставляет различные истолкования притчи Соломона, данные Василием Великим и Григорием Назианзином: «Выражение “Господь сотворил меня началом путей своих”<sup>20</sup>, по толкованию божественного и великого Василия<sup>21</sup> сказано о проявляющейся в миру мудрости, почти посылающей слово через видимое о том, что столь великая мудрость рождена Богом, а не спонтанно украшает творения, как и Давид говорит, что “небеса проповедуют славу Бога”<sup>22</sup> словами произносимыми. Но великий в теологии Григорий утверждает, что это слово относится к Спасителю»<sup>23</sup>.

Никифор Григора объясняет очевидное расхождение мнений духовных авторитетов труднодоступностью предмета их дискуссий для познания. Эти рассуж-

<sup>15</sup> Photii De S. Spiritus Mystagogia. 344C; 365A–C.

<sup>16</sup> Ibid. 352A.

<sup>17</sup> О платонизме отцов церкви см., например: *Arnou R. Platonisme des Pères // Dictionnaire de Théologie Catholique / Ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann. P., 1903–1950. Vol. XII. Col. 2258–2392.*

<sup>18</sup> *Paparozzi P. 1354.33–1355.2 = Greg. I. P. 513. 20–22.* Эта мысль присутствует и в диалоге “Флорентий”. См.: *Niceforo Gregora. Fiorenzo o Intorno alla sapienza / A cura di P. L. M. Leone. Neapel, 1975. P. 101. 1040–1042.* (Далее: GregFlorL).

<sup>19</sup> *Paparozzi P. 1353.1–10 = Greg. I. P. 511.5–13.*

<sup>20</sup> Притч. 8, 22; Откр. 3, 14.

<sup>21</sup> Под мудростью Василий понимал проявляющуюся в мире мудрость, Григорий же Назианзин – Спасителя. См.: *Nikephoros Gregoras. Antirrhethika I / Einl., Textausg., Übers. u. Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. S. 63. Anm. 305.* (Далее: Antirrh).

<sup>22</sup> Пс. 18.2.

<sup>23</sup> *Paparozzi P. 1353.11–17 = Greg. I. P. 511.14–21.*

дения он помещает в контекст темы непознаваемости божественных имен и цитирует Григория Назианзина, который отрицает способность людей найти имена подобающие природе Бога: “Ибо мы берем имена из нашего языка для определения того, что касается Бога, как нам [это] доступно. Ибо, если высочайшее из мыслимого, Душа и Разум, не обрели подлинного имени, ведь Душа называется женским именем, не имея подобной природы, а Разум, относясь менее всего к мужской природе, получил сам мужское имя, то я говорю, если эти вещи подлинного имени не приобрели, то как же нам утверждать, что первое и мыслимое за пределами всему мыслимому было названо подлинными именами?”<sup>24</sup>.

Интересно, что окончание цитаты Богослова наш автор использует уже в несколько измененном контексте. Так, он после рассуждения о том, как нужно цитировать Священное Писание<sup>25</sup>, замечает: «Так же Григорий Богослов говорит, что “некие, грубо предполагая, что вместе с именами делится и сущность, предполагают через свои понятия нечто совершенно недостойное божественного”»<sup>26</sup>. Такое цитирование, когда начало и конец цитаты помещены в разные, хотя и не полностью противоположные, контексты, а конец цитаты даже предшествует ее началу, можно рассматривать как пример работы византийского автора с мыслью церковного авторитета. Как видим, вряд ли мы можем здесь говорить о какой-то скованности мысли цитатой, напротив, Никифор Григора весьма свободно и изобретательно ориентируется среди идей патристической традиции, обосновывая важные для его времени тезисы нужными цитатами из отцов церкви. Это обстоятельство опять-таки говорит против приведенного в начале работы мнения Х.-Г. Бека, так как византийцы уже давно научились обходить “каноничность” отеческой цитаты с помощью риторики.

Вернемся опять к сравнению идеи “человеческой мудрости” у Григоры и Фотия. Григора считает, что отцы церкви превзошли всех людей человеческой мудростью (ἀνθρώπινη σοφία)<sup>27</sup>. Под таковой мудростью Григора подразумевает несомненно греческую философию. Кроме того, главная идея процитированного выше высказывания Григоры об искушенности отцов церкви в светской мудрости заключается в том, что без знания светской философии невозможно заниматься теологией. Эта идея весьма радикально расходится с фотианской традицией. Приверженность же самого Фотия идеалам интеллектуальной среды в том, что касается богословия, все же не следует преувеличивать, несмотря на все его заслуги и выдающуюся образованность. Так, в письме к Георгию, митрополиту Никомедии, Фотий традиционно помещает, вслед за апостолом Павлом, “глупость креста” выше “человеческой мудрости”<sup>28</sup>, и если, как полагает Х.-Ф. Байер, именно здесь пролегла граница, разделяющая гуманистов и их противников<sup>29</sup>, то Фотия вряд ли можно считать, вслед за многими исследовате-

<sup>24</sup> Paparozzi P. 1353.9–17 = Greg. I. P. 514.5–13. Cp.: Gregory of Nazianzus. Theological Oration IV [30] (de Filio) / The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus / Ed. A.J. Mason. Cambridge, 1899. 18. 15–16 = P. 135–136. См. также: Gregor von Nazianz. Ad Evagrium de Divinitate // PG. 46. 1104C (inter opera Greg. Nyss.).

<sup>25</sup> Paparozzi P. 1352.18–26 = Greg. I. P. 510.13–21.

<sup>26</sup> Paparozzi P. 1352.27–29 = Greg. I. P. 510.22–25.

<sup>27</sup> Paparozzi P. 1353.1–10 = Greg. I. P. 511.5–13.

<sup>28</sup> Ep. 165 // Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia / Rec. B. Laourdas et L.G. Westerink. Leipzig, 1983. Vol. II. P. 26. Подробнее о полемике за и против тезиса Павла см., например: Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 29. Anm. 90.

<sup>29</sup> Beyer H.-V. Studien zum Begriff des Humanismus und zur Frage nach dessen Anwendbarkeit auf Byzanz und andere vergleichbare Kulturen // Βυζαντινά. Θεσσαλονίκη, 1989. № 15. S. 57. Пазумеется, возможны и другие понимания термина “гуманизм”, на которых здесь не стоит задерживаться.

лями, “первым византийским гуманистом”<sup>30</sup>. Он, например, осуждает подражание своего адресата Христофора, протоспафария и протосикритиса, Диогену, Антисфену, Кратету и “прочему хору почитаемых тобой киников”, которые, как считает Фотий, “извращали истинную нищету”<sup>31</sup>. Заметим, что над подражанием христиан, особенно монахов, киникам пронизировал еще Синесий Киренский<sup>32</sup>. Фотий здесь, очевидно, пытается отмежеваться от античной философии, что опять же не в духе гуманизма, византийского или итальянского.

Никифор Григора выражает уже совершенно иное умонастроение и, вполне обоснованно приписывая отцам церкви искусственность в светской мудрости, выступает фактически против фотианства. В этом он, как ни странно, близок к защитникам Лионской унии, которые именно в патриархе Фотии видели своего главного врага. Так, приверженец Иоанна Векка Константин Мелитениот подчеркивает роль Фотия в расколе “единой, святой и католической церкви”: «Так Фотий, инициатор первой схизмы, много мудрее их (своих последователей. – С.К.) в науках, для распри, а вовсе никоим образом не для истины возразил хорошо составленному догмату»<sup>33</sup>.

Неприязнь к Фотию, вероятно, можно считать общей чертой всех сторонников унии<sup>34</sup>. Уже они понимали, что образованность Фотия вовсе не была направлена на поиск истины и использовалась для совершенно других целей. “Гуманизм” Фотия, которым восхищены и очарованы многие современные исследователи, был теоретической и идеологической основой для многих византийских обскурантов.

Среди тех, кто сделал много для освобождения византийского мышления от вековых шор фотианства следует в первую очередь назвать Иоанна Векка<sup>35</sup>. Полемизируя с продолжателем фотианской традиции Андроником Каматиром, Векк разоблачил тенденциозное искажение текста через добавление комментарием желаемых ему утверждений, в частности при истолковании цитаты из Григория Диалога Каматир, по мнению Векка, добавил выражение “не от Сына” (μη ἐκ τοῦ υἱοῦ)<sup>36</sup>. Противоречие между отцами, например, Кириллом Александрийским и Феодоритом Киррским, Векк объясняет их личной неприязнью друг к другу<sup>37</sup>. “Человечность” отцов, о которой так подробно рассуждал Фотий в отношении западных отцов, у Векка распространяется и на восточных отцов. Латинская позиция в сочинениях Векка получила обоснование через цитаты греческих отцов церкви, среди которых важно упомянуть и Иоанна

<sup>30</sup> Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 74; Tatakis B. La philosophie byzantine. P., 1959. P. 129–133.

<sup>31</sup> Ep. 187 // Photii... P. 79.93–95.

<sup>32</sup> Synesii Cyrensis epistulae / Ed. A. Garzya. Rom, 1979. Ep. 154, 271–277. Цит. по: Podskalsky G. Zur byzantinischen Mönchskritik: ein Vergleich zwischen zwei Erzbischöfen von Thessalonike, Eustathios und Symeon // Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit: Referate des Internationalen Symposium zu Ehren von H. Hunger. Wien, 1996. S. 184. См. также: Лукиан. О смерти Переприна / Пер. Н. Баранова // Лукиан. Избранное. М., 1987; Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 39; Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С. 15; Красиков С.В. Описание Святой Горы у Никифора Григоры и Ratio vivendi византийских интеллектуалов // АДСВ. 1997. Вып. 29. С. 107–109.

<sup>33</sup> Constantini Meliteniote De Processione S. Spiritus Orat. II // PG. 141. 1265B.

<sup>34</sup> Papadakis A. Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1989). N.Y., 1983. P. 83–86.

<sup>35</sup> Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 123; Papadakis A. Crisis in Byzantium... P. 85.

<sup>36</sup> Joan. Vecci In Camateri Animadversiones // PG.141. 606.

<sup>37</sup> Ibid. 600.

Дамаскина<sup>38</sup>, а тем самым потерял силу главный идеологический постулат Фотия, деливший отцов церкви на “наших” и “западных”<sup>39</sup>. Это обстоятельство, можно думать, послужило теоретической основой зарождающемуся латинофильству и, вероятно, стимулировало интерес к западным отцам. Показательно в этой связи и оправдание Векком тезисов Августина против аргументов Каматира<sup>40</sup>, при этом следует заметить, что сам Векк не знал латинского языка и не мог ознакомиться с этими сочинениями в оригинале<sup>41</sup>.

Единомышленник Векка Георгий Метохит пошел, однако, еще далее и критиковал даже Иоанна Дамаскина за использование сравнения с солнцем и лучом при рассуждениях об исхождении Св. Духа<sup>42</sup>: «Каким образом из применения этого сравнения (с солнцем и лучом. – С.К.) он получит вообще лазейку для согласования с тем, на основании чего богоносные (отцы. – С.К.) составляют догматы, или скорее из чего они выводят богохульства, от которых он отрекается, каким же образом он сможет выкрутиться? Если же он не заботится об богословских речениях отцов (так как он обнаруживает себя не предпринявшим их рассмотрение, и вовсе не проводит их проверку, по-иному, однако, прославившись разумным воспитанием в науках), то откуда он смог воспринять солнечный луч (служебно или инструментально) за отправление света?»<sup>43</sup>

Интересно, что Георгий Метохит подчеркивает внутреннюю противоречивость позиции Дамаскина в отношении к светской мудрости, так как, прославившись выдающейся образованностью, Дамаскин требует отказаться от разумных рассуждений в богословии, но сам тем временем использует сравнения, которые невозможно найти в Писании и которые из-за этого требуют проверки разумом. Именно так понял, вероятно, это место и Г. Подскальски, который, отмечая “чрезвычайную высоту рефлексии” у Георгия Метохита, интерпретирует его мысль в том смысле, что тот, “кто бездумно обходится с цитатами отцов, не применяя законов логики, приходит к полностью бессмысленным результатам”<sup>44</sup>.

Итак, после полемики времен Лионской унии и в особенности, как кажется, после события 1285 г. (блестящая защита Иоанна Векка и последующее осуждение томоса Георгия Кипрского)<sup>45</sup> противоречия у отцов церкви стали очевидным фактом, игнорировать и замалчивать который, как рекомендовал Фотий, уже было невозможно.

Никифор Григора пытается найти приемлемый выход из этой ситуации. По его мысли, контрверзы отцов не нарушают единства вероучения: “По всей вероятности, эти (отцы), будучи сосудами Духа<sup>46</sup> и взирая на одну цель, повернули данное разногласие, как бы с различных путей, к единому завершению, а именно: к благочестивому и спасительному”<sup>47</sup>. Разрешение проблемы, как видим, дается с точки зрения телеологического рационализма Аристотеля.

<sup>38</sup> Ibid. 592–593.

<sup>39</sup> Photii De S. Spiritus Mystagogia. 360B.

<sup>40</sup> Joan. Vecci In Camateri Animadversiones. 608.

<sup>41</sup> Gill J. John Beccus, Patriarch of Constantinople // Byzantina. 1975. Т. 7. Р. 255.

<sup>42</sup> Ср.: Joan. Damas. Exp. fidei 8 // PG. 94. 833.

<sup>43</sup> Georgii Metochitae Contra Manuelem Cretensem // PG. 141. 1341C.

<sup>44</sup> Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 124.

<sup>45</sup> Литературу по теме см.: Байер Х.-Ф. Участие Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // АДСБ. 2000. Вып. 31. С. 302–307.

<sup>46</sup> О “сосудах духа” см.: Деян. ап. 9, 15.

<sup>47</sup> Paparozzi. P. 1353.20–23 = Greg. I. P. 512.1–3. Х.-Ф. Байер подчеркивает, что Григора рассматривает противоречия у отцов не только в речи перед Синодом, но и в своих первых Антиретиках против Паламы. В частности он указывает на Псевдо-Дионисия, который противоречил не только другим отцам, но и Вселенским соборам. Antirrh. S. 63. Anm. 306–311.

Признавая очевидную противоречивость свидетельств патристики, византийский автор предлагает Синоду метод истолкований цитат из отечественных трудов, который якобы рекомендовали и сами благочестивые отцы: “Мы же находим и божественных отцов (я разумею Василия и Хрисостома, Максима и Кирилла) рекомендующими, чтобы все то, что касается имен, и все предметы, при которых они звучат одинаково, не понимать одним и тем же образом и обращать внимание не исключительно на выражения, но на понятия рассматриваемой темы и исследовать, как подобает, цель, равно как и умысел, изучаемого текста, и прилаживать, и сводить его к лицам и временам соразмерно и подобающим образом”<sup>48</sup>.

Основное требование Никифора Григоры – не рассматривать цитаты в отрыве от контекста. При этом контекст может пониматься весьма широко, как конечная цель и общая направленность всего сочинения. Следующее требование: учитывать жанр сочинения, так как сочинения разных жанров имеют не одинаковые задачи и средства выражения: “Однако необходимо знать и то, что не просто и не по одному способу надо понимать писания божественных отцов. Ибо одни у них обнародованы более поучительным и более домостроительным способом, соответственно лицам, а в другой раз – в соответствии с иначе цветущими временами, но все благочестиво. Итак, одни из писаний обнародованы таким образом, другие догматически, третьи хвалебно, четвертые полемически. Итак, не должно переносить полемические сочинения с одного места на другое. ...Итак, не надо ни поступать таким образом, ни использовать хвалебные сочинения как законы. Ибо собственный закон дан искусством и хвалящим, чтобы говорить то, что отвечает их желянию. Но, наверное, все то, что они догматично и пояснениями опубликовали, должно безупречно и безопасно, словно некие каноны и установления, использовать для веры”<sup>49</sup>.

Григоря, как явствует из приведенных мест, признает не только “человеческую” причину разногласий отцов. Для сравнения можно заметить, что Фотий, кроме упомянутой “человеческой”, приводит и другие возможные причины заблуждений западных отцов: 1. Их произведения были искажены духоборцами. 2. Они утверждали тезис об исхождении Духа от Сына “согласно ойкономии” (κατ’ οἰκονομίαν), как и Василий Великий<sup>50</sup>.

Упомянутый выше Георгий Метохит также предлагал способ рассмотрения высказываний отцов церкви, относящихся к проблеме исхождения Духа. Он критикует существующий в его время метод анализа высказываний отцов церкви богословами: «Однако, если и выражение “единственный”<sup>51</sup> существовало утвержденным при Создателе (Св. Духа. – С.К.), то было необходимо изучить и исследовать изречения отцов, каким образом они изречены, духовно узреть и понять их, а не изображать говорящих от Бога враждебными друг другу и к самим себе, предлагая смысл, отделенный от небесно настроенного, чтобы опровергать из-за недопонимания, их собственные настоящие богословские изречения через их же собственные. А что касается исхождения [Святого] Духа, то отрицание его (исхождения. – С.К.) от Сына [нельзя] спешить nereкомендуемым образом рекомендовать – оно ни у одного из них (отцов церкви. – С.К.)

<sup>48</sup> Paparozzi. P. 1352.18–26 = Greg. I. P. 510.13–21.

<sup>49</sup> Paparozzi. P. 1357.6–27 = Greg. I. P. 516.14–517.9.

<sup>50</sup> Photii De S. Spiritus Mystagogia, 393A. Здесь мы имеем бесспорное свидетельство прекрасной осведомленности Фотия о том, что не все восточные отцы утверждали исхождение Духа только от Отца, а значит, он сознательно скрывал этот факт.

<sup>51</sup> Выпад против тезиса Фотия об исхождении Св. Духа “единственно” от отца.

не найдено, как и вообще, чтобы где-нибудь утверждалось, а [поэтому нельзя] очернять утверждение (*Filioque*. – С.К.), которое они явно удостоверили посредством равноценных и то же самое обозначающих выражений, и изобретать против говорящих неподобающие уподобления и объявлять очернением то, что явно восходит, как было показано, к вещающим от Бога»<sup>52</sup>. Замечательно наблюдение Георгия Метохита, что в сочинениях отцов церкви может содержаться и другой “смысл”, которого нет в Писании, и, следовательно, необходимо объяснять высказывания богословов через их собственные слова, а не через подходящие места из Писания, которые сами богословы и должны были объяснить.

В целом метод использования сочинений патристики в богословских спорах, который предлагает Никифора Григора в своем обращении к Синоду, в определенном смысле можно рассматривать как метод теологии, но он также производит впечатление некоего филологического метода. В связи с этим заслуживает внимания замечание И.П. Медведева о высоком уровне развития принципов внутренней критики текстов и их цитирования, сформулированные Никифором Григорой в ходе его полемики с Григорием Паламой. Григора считал, что “при цитировании каких-либо сочинений всегда нужно помнить хорошее филологическое правило: сперва установить правильность текста, а уж потом сравнивать толкования отрывков; текст должен представляться целиком, а не обрываться при цитировании в тех местах, которые могли бы изменить смысл высказывания; всегда следует иметь в виду контекст, в котором содержатся те или иные положения цитируемого автора”<sup>53</sup>. Правда, следует заметить, что эти принципы, как показывает речь к Синоду, Григора применял задолго до дискуссии с Паламой. Кроме того, они были известны византийцам еще ранее.

В этом контексте поиска способа правильно рассуждать в теологии следует указать и на несомненно методический спор Григоры с Варлаамом, описанный в диалоге “Флорентий”, в котором обсуждается проблема “истинного и прочного” в познании<sup>54</sup>.

Так, в продолжении беседы Ксенофан (Варлаам), наконец, к собственной радости, приводит разговор об обсуждении учения Стагирита и заявляет, что он искушен в нем и готов продемонстрировать свое обращение со всей мудростью Аристотеля<sup>55</sup>. После этого Варлаам излагает то, почему, на его взгляд, этот мыслитель заслуживает столь большого уважения: “Ибо Аристотель решил, что совсем не нужно касаться ни грамматики, ни риторики (ибо это низкое и шарлатанское), но обратил внимание только на созерцание природы и только ему отдал весь досуг, как имеющему предметом истинное и прочное”<sup>56</sup>.

Ксенофан однозначно отождествляет все учение Аристотеля только с созерцанием природы и дальнейшим занятием ею. Григора устами своего персонажа Никагора возражает, что интересы Аристотеля не были столь ограниче-

<sup>52</sup> Georgii Metochitae Contra Manuelem Cretensem. 1381D–1384A.

<sup>53</sup> Медведев И.П. Ренессансные тенденции поздневизантийской культуры // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 231. Источник, указанный И.П. Медведевым, см.: *Paparozzi M. Appunti per lo studio degli inediti “Antirrhethici posteriores” di Niceforo Gregoras // Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. 1974. Vol. 28. No. 7–12. P. 947.* К сожалению, я не нашел на указанном месте этой мысли Григоры. Возможно, здесь какая-то ошибка.

<sup>54</sup> GregFlorL. P. 95.908–910.

<sup>55</sup> Ibid. P. 94.893–95.896.

<sup>56</sup> Ibid. P. 95.900–904.



ны: “Ибо до такой степени был озабочен тот муж грамматикой, поэтикой и риторикой (так как он стал не только слушателем, но и учителем другим), что даже оставил потомкам ученые книги о них, и теперь они (по мнению считающих эти его сочинения наряду с другими, посвященными физике, наиболее важными) приносят всегда прибегающим [к ним] большую пользу”<sup>57</sup>. Далее Григора поясняет почему столь важны эти произведения Аристотеля: “Впрочем, как смог бы неопытный в таковом разделить слово и имя<sup>58</sup>: обозначаемое, а затем предметы, за которыми утверждается обозначаемое?”<sup>59</sup>.

Это уточнение излагает и философский метод рассуждений Григоры, который тесно связан с приведенным выше способом анализа сочинений патристики. Характерная черта обоих методов – их опора главным образом на филологическую критику текстов. В этой связи следует обратить внимание на мнение Х.-Г. Бека, который, анализируя основные характерные черты византийского теологического мышления, отмечает его слабую привязанность к другим областям знания и повседневной жизни: “Прочие науки не шли прямо навстречу византийской теологии, так как они должны были бороться за свое выживание”<sup>60</sup>. Такое положение дел, по мнению этого исследователя, приводило к безусловной победе консерватизма в мышлении. Единственное же, что сохранилось и процветало в таких условиях, было “филологическое в самом широком смысле слова”, хотя и здесь засилье традиции имело свои последствия, которые проявились в особенности в том, что филология не оказала подобающей помощи теологии в герменевтике, не пойдя далее интерпретации библейских текстов. В связи с этим были вычеркнуты из наследия традиции большие главы христианской литературы II и III вв., “так как терминология этих великих отцов едва ли более соответствовала той, которая была зафиксирована Синодами IV и V вв.”<sup>61</sup> Это последнее утверждение, однако, можно поставить под сомнение, так как пример Никифора Григоры ясно свидетельствует, что он продолжает опираться и на платонизм александрийских отцов церкви, и на неоплатонизм Григория Назианзина. Поэтому скорее всего верно замечание Х.-Ф. Байера, который возводит византийское теологическое мышление с точки зрения метода к Плотину, который определен им как “последний креативный мыслитель античности”<sup>62</sup>. Он считает, что “все линии ортодоксальной традиции, которые не указывают на восточное происхождение – библию, сирийскую патристику (так называемую Антиохийскую школу) или месопотамское монашество – и которые не следует рассматривать в их происхождении как догматическое новшество, допустимо объяснить, с весьма незначительными исключениями, через Плотина и Прокла”<sup>63</sup>.

Итак, приведенные данные показывают, что, вопреки процитированному в начале работы суждению Х.-Г. Бека, “цитата из отцов” в Византии вовсе не была сама по себе веским аргументом уже во времена патриарха Фотия. В хо-

<sup>57</sup> Ibid. P. 95.908–910.

<sup>58</sup> Вероятно, намек на миф о Прометее в платоновском диалоге “Протагор” (Pl. Prt. 322a), где говорится, что человек, после того, как стал почитать богов, “затем слово и имена быстро разделил искусством”, и только после этого избрал все прочие жизненные удобства. Получается, что понятийное мышление в “Протагоре” помещается между богословием и практической деятельностью.

<sup>59</sup> GregFlorL. P. 95.914–916.

<sup>60</sup> Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. München, 1994. S. 167.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Beyer H.-V. Studien zum Begriff des Humanismus... S. 41.

<sup>63</sup> Ibid.

де вековой антилатинской полемики появилась необходимость рефлексии на метод цитирования отцов церкви, которая стала в особенности настоящей с распространением на Западе знаний о греческой патристике. Метод “умолчания”, предложенный Фотием в IX в., в XIV в. уже не действовал, так как самой фотианской традиции был нанесен смертельный удар сочинениями Иоанна Векка, Георгия Метохита, Константина Мелитиниота и других сторонников Лионской унии, после чего защищать православие с фотианских позиций было уже невозможно. Современники Никифора Григоры уже хорошо это понимали, и в большинстве случаев вряд ли допустимо, вслед за Х.-Г. Беком, говорить о “рабском подражании”<sup>64</sup> некому канону. В истолковании патристики богословская мысль поздней Византии была поставлена перед необходимостью поиска новых путей.

---

<sup>64</sup> *Bech H.-G. Theodoros Metochites...* P. 54.