

ISSN 0320-4472

*А*НТИЧНАЯ
ДРЕВНОСТЬ
И СРЕДНИЕ ВЕКА



Екатеринбург ✧ 2013

**Министерство образования и науки Российской Федерации
Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н.Ельцина
Кафедра истории Древнего мира и Средних веков
НОЦ «Византиноведение»**

АНТИЧНАЯ ДРЕВНОСТЬ

И

СРЕДНИЕ ВЕКА

ВЫПУСК 41

Сборник научных трудов

Екатеринбург ✧ 2013

УДК 93/94
ББК Т3(0)3

Издается с 1960 года

ISSN 0320-4472

Редакционная коллегия:

Мохов А. С., доктор исторических наук, доцент (гл. ред.)
Куш Т. В., доктор исторических наук, доцент (отв. за выпуск)
Степаненко В. П., доктор исторических наук, профессор
Поляковская М. А., доктор исторических наук, профессор

Рецензенты:

Герд Л. А., доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Санкт-Петербургского Института истории РАН
Фонкич Б. Л., доктор исторических наук, главный научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН

А 723 Античная древность и средние века. Выпуск 41 : к 80-летию
 доктора исторических наук, профессора М. А. Поляковской.
 Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. – 378 с. + 2 илл.

Сборник научных трудов посвящен 80-летию доктора исторических наук, профессора кафедры истории Древнего мира и Средних веков Уральского федерального университета Маргариты Адольфовны Поляковской. Представлены работы преподавателей высших учебных заведений, сотрудников научно-исследовательских институтов и музеев России, Германии, Сербии. В сборнике рассматриваются проблемы истории и культуры Древнего Рима, Византии и стран византийского культурного круга.

Для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных факультетов.

На обложке: печать императрицы Елены, супруги Иоанна V Палеолога

© Уральский федеральный университет, 2013

К 80-летию

доктора исторических наук,

профессора

Маргариты Адольфовны

Поляковской





Д. И. МАКАРОВ
ЕКАТЕРИНБУРГ

БЫЛА ЛИ ПОЗДНЯЯ ТРИАДОЛОГИЯ НИКИФОРА ВЛЕММИДА ТРАДИЦИОННОЙ?

В 2013 г. завершилось двухтомное издание произведений Никифора Влеммида, предпринятое Мишелем Ставру¹. Данное издание – в купе с концептуальной статьей Ставру² – представляет собой, несомненно, важнейший вклад в современное «влеммидоведение» (если можно так выразиться). Однако практически одновременно появилась работа выдающегося французского патролога Жана-Клода Ларше³, в которой он подвергает резкой критике тринитарные воззрения Влеммида (каковые считает подчеркнуто пролатинскими) и стремится уменьшить значение данного автора, и в первую очередь – для Григория Кипрского и последующей традиции. Таким образом, поухишая было полемика⁴ набирает

¹ Nicéphore Blemmydès. *Œuvres théologiques / introd., texte critique, trad. et notes par M. Stavrou // Sources chrétiennes. Vol. 517. Paris, 2007. T. 1; Nicéphore Blemmydès. Œuvres théologiques / introd., texte critique, trad. et notes par M. Stavrou // Sources chrétiennes. Vol. 558. Paris, 2013. T. 2.*

² *Stavrou M. Le théologien Nicéphore Blemmydès (1197 – v. 1269), figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones // ОСР. 2008. Vol. 74/1. P. 165–179.* В этой работе, как и в комментариях к обоим томам своего издания, М. Ставру подчеркивает целостный и православный характер мысли Влеммида.

³ *Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre (1241–1290), patriarche de Constantinople (1283–1289). Vie – œuvre – pensée théologique // La vie et l'œuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241–1290), patriarche de Constantinople / éd. J.-C. Larchet. Paris, 2012. P. 95–113.* В статье не учтен материал второго тома сочинений Влеммида.

⁴ Так, для Г. И. Беневича (статья которого во многом подводит итоги патрологических исследований середины «нулевых» годов) Влеммид – «пожалуй, самый выдающийся богослов и ученый» никейского периода византийской истории; принимает он и ту оценку творчества Никифора и его влияния на Григория Кипрского, что была дана М. Ставру, а еще раньше – прот. И. Мейендорфом, А. Папада-

новые обороты. В этой связи имеет смысл еще раз окинуть целостным взором изданные на сегодня богословские труды Влеммида (главные из них собраны в указанном издании Ставрy) и попытаться ответить на вопрос: был ли Влеммид сознательным (хотя и скрытым) сторонником Филиокве и латинофилом? Или же спорные места в его сочинениях допускают православное истолкование, а вызваны некоторыми другими причинами (например, незавершенностью философско-богословского синтеза Никифора по сравнению с тем синтезом, что был достигнут чуть позже Григорием Кипрским)?

Для ответа на поставленный вопрос представим, в первую очередь, список изданных М. Ставрy богословских трудов Влеммида с датами их написания (Табл. 1).

Таблица 1

Хронологический перечень
богословских сочинений Никифора Влеммида (ок. 1197 – 1269)

№ п/п	Наименование труда	Дата написания (по М. Ставрy) ⁵
1	Памятная записка, адресованная латинянам [в ходе греко-латинских переговоров об унии] в 1234 г.	1234 (1: 180)
2	Гипотетические силлогизмы об исхождении Св. Духа	1237–1249, ближе к 1249 (1: 214)

кисом и Х. Савватосом. См.: *Беневич Г. И.* Никифор Влеммид, Григорий Кипрский и др. Вопрос об исхождении Святого Духа // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова. М. ; СПб., 2009. Т. 2. С. 426–436). См. также: Χρυσόστομου Ν. Σαββάτου, ἀρχιμ. Ἡ θεολογικὴ ὀρολογία καὶ προβληματικὴ τῆς πνευματολογίας Γρηγορίου Β' τοῦ Κυπρίου. Κατερίνη, 1997. Σ. 46–47, 51. Здесь, в частности, читаем: «Влияние мысли Никифора Влеммида весьма значительно, если принять во внимание, что и его представление о довременном и вечном воссиянии Духа *через Сына* стало важной вехой в исследовании данного вопроса в целом... то, чего не удалось достичь Никифору Влеммиду, а именно – истолкование формулы «*через Сына*», осуществил Григорий II [Кипрский]» (Σ. 46–47). В свою очередь, учение Григория Кипрского – важное связующее звено между доктринами Фотия и Григория Паламы (Ibid. Σ. 229).

⁵ В скобках указываются том и страница издания М. Ставрy (цифра 1 относится к Sources chrétiennes, Vol. 517; цифра 2 – к Sources chrétiennes, Vol. 558).

3	Послание Иоанну III Дуке	1250, во время греко-латинских переговоров об унии (1: 242)
4	Послание благочестивому василевсу Феодору [II] Дуке Ласкарю об имевших место богословских спорах (= Первое слово об исхождении Св. Духа, 1: 287)	Середина 1255 (1: 288)
5	Слово о Св. Духе: о том, что исхождение Его совершается через Сына (= Послание Иакову Болгарскому = Второе слово об исхождении Св. Духа)	Между апрелем и ноябрем 1256, скорее всего – летом этого года (2: 61)
6	Слово о богословии	1256–1257 (2: 166)
7	Другие силлогизмы об исхождении Св. Духа	1256 или чуть позже (2: 217)
8	Повествование о переговорах с латинянами об унии Церквей в 1234 г. («Автобиография» II, 25–40)	1265 ⁶ (2: 236)
9	Повествование о переговорах с латинянами об унии Церквей в 1250 г. («Автобиография» II, 50–60)	1265 (2: 236)
10	О вере (извлечение из первой главы Типикона)	1267–1268 (2: 284)

Кроме того, необходимо привлечь для поиска ответа на поставленный вопрос и два письма Влеммида патриарху Мануилу II (1243–1254), написанных, соответственно, около 1244 и около 1254 гг.⁷, т. е. до главных трудов Никифора, посвященных триадологии.

Как известно, современная наука (начиная, по меньшей мере, с М. Жюжи) склонна выделять в развитии тринитарной мысли Влеммида три этапа: *ранний* (№ 1–3), *средний* (решающий для оценки наследия Влеммида в целом; № 4–5) и *поздний* (№ 6–10, в полном объеме стали доступными ученым лишь в 2013 г.). Проблема возникает в

⁶ В свое время М. Жюжи датировал «Автобиографию» 1264 г. Если бы эта датировка была верной, ее принятие существенно не изменило бы наших представлений об интеллектуальной эволюции Влеммида. См.: *Jugie M. Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. Parisiis, 1933. T. 2. P. 328; 334, n. 3.*

⁷ *Munitiz J. A. Blemmydes Revisited: The Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II // Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides / ed. Ch. Dendrinos et al. Leiden, 2003. P. 369, 374.*

Макаров Д. И. Поздняя триадология Никифора Влеммида

том, как оценивать интеллектуальную эволюцию Влеммида: от традиционного православия – к латинофильству? Или же эта эволюция, несомненная сама по себе, на всех этапах не выводила Никифора за привычные рамки византийской мысли? Мы попытаемся доказать второе; однако вначале представим некоторые (и наиболее, пожалуй, авторитетные) из существующих интерпретаций наследия Влеммида в виде таблицы (Табл. 2).

Таблица 2

Эволюция трех этапов
мировоззрения Влеммида в восприятии некоторых ученых

Этап мысли Влеммида	М. Ставру, митр. Христом (Савватос), Д. И. Макаров (1997–2013)	М. Жюжи (1933) ⁸	Г. П. Феодорудис (1990) ⁹	Дж. Мунитис (1990) ¹⁰	Ж.-К. Ларше (2012) ¹¹
Период до Слов об исхождении Св. Духа (ранний, № 1–3)	+	+	+	+	+(?)
Два Слова об исхождении Св. Духа (ключевой, № 4–5)	+	–	–	Нет данных	–
Позднейший период (поздний, № 6–10, но обычно ученые читали только № 8–9)	+	–	–	+	+

⁸ Jugie M. *Theologia dogmatica*... Т. 2. P. 327–328, 331–332, 334–335.

⁹ Θεοδωρούδη Γ. Π. Ἡ ἐκπόρευσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ τοὺς συγγραφεῖς τοῦ ΙΓ' αἰῶνος. Θεσσαλονίκη, 1990. Σ. 117–120.

¹⁰ Munitiz J. A. A Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins // BS. 1990. Vol. 51. Fasc. 1. P. 25.

¹¹ Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre... P. 98 et n. 95.

Условные обозначения:

- + позиция Влеммида в данный период считается традиционной (православной);
- позиция Влеммида считается латинской и нетрадиционной для Византии.

Мы попытаемся показать, что, даже если принять во внимание сложный и эволюционирующий характер триадологии Влеммида, все же нет оснований расценивать его (даже начиная с 50-х гг. XIII в.) как латинофила или скрытого католика, как утверждали М. Жюжи, Г. Феодорудис, Ж.-К. Ларше (см. ссылки в Табл. 2). Для более полного погружения в проблему приведем комментированный перевод трех важнейших источников – двух «Повествований» (№ 8, 9 из Табл. 1) и «Других силлогизмов...» (№ 7).

Перевод «Других силлогизмов...» важен уже потому, что по их прочтении становится очевидным традиционный православный характер мысли Влеммида в то самое время или чуть попозже (1256), когда он написал «Два слова об исхождении Св. Духа» (№ 4–5). А ведь Ж.-К. Ларше утверждает неправославный и более или менее отчетливо пролатинский характер мысли Никифора именно в это время!¹²

¹² *Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre...* P. 99, 101–104, 107–111.

Никифор Влеммид

Другие силлогизмы об исхождении Св. Духа

Часть первая (аргументы 1–13).

Учение о единосущии и перихорезе Лиц Св. Троицы

«1. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, Троица превратится в Трех [Богов] и перестанет быть Одним (Единым, ἕν)¹³.

2. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, то либо Он будет связан с Сыном лишь поверхностно (κατ' ἐπιφάνειαν), либо же вовсе не будет сосуществовать с Ним¹⁴.

3. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, то Он и не проявляется через Сына. В самом деле, разве возможно, чтобы Тот, Кто получил сущность (οὐσιωθέν) от (παρὰ) Отца, тотчас же не был проявлен (πεφανερωταί)?¹⁵

4. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, то Сын будет существовать через посредство Духа. Но это не так; стало быть, [справедливо] первоначальное [предположение]¹⁶.

¹³ Как точно отмечает М. Ставр: «Внутритроичный монотеизм опирается не только на монархию Отца, но и на отсутствие оппозиции между «исхождениями» Сына и Духа» (2: 222, примеч. 1).

¹⁴ Комментарий Ставр (2: 222–223, примеч. 2): «Этот силлогизм в определенной степени разъясняет первый. Если Дух существует не через Сына, то у каждого из Них (у Сына и у Духа) – свое, отдельное существование. Эти существования объединены, в лучшем случае, *поверхностным образом* (в силу происхождения *от Отца* как от общей Причины), но *не по способу перихорезы* (см. силлогизм 6)».

¹⁵ В этом силлогизме видно стремление Влеммида *последовательно развести* между собой акты ипостасного прихождения Св. Духа в бытие от Отца и вечного воссияния через Сына, т. е. избавиться как раз от того смешения, в котором его упрекает Ж.-К. Ларше. См.: *Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre...* P. 109. М. Ставр поясняет: «Сын может проявлять Св. Духа лишь в том случае, если последний непосредственно связан с Ним таким онтологическим отношением, которое вечно».

¹⁶ Здесь та же предпосылка, что в 1-м силлогизме: одно из причиненных Лиц должно существовать через другое (2: 224, примеч. 1).

5. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, то обретший Сына вместе с Ним не сможет обрести и Духа, но только Отца, как и наоборот: воспринявший Духа не сможет вместе с Ним воспринять и Сына¹⁷.

6. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, то тогда уже не будет перихорезы Ипостасей, мыслимых каждая лишь по отдельности и Сама по Себе»¹⁸.

Эта важнейшая мысль о перихорезе ипостасей Св. Троицы отстаивается Влеммидом и в трактате «О вере» (№ 10, 1267–1268 гг.): «И Дух Святой вечно исходит *от* (ἐκ) Отца и вечно пребывает в Отце и в (ἐν) Сыне, и Отец с Сыном пребывают в (ἐν) Духе Святом... поскольку Они неопишутемы и поскольку *всецело и всячески взаимопроницают друг в друга* (ἐν ἀλλήλοις περικεχωρηκασίῃ) без смешения...» (2: 332.2.26–28; 334.3.19–20).

Это же учение о перихорезе, защищаемое Влеммидом как в 1256 г. (год написания Послания Иакову Болгарскому), так и спустя двенадцать лет, имеет параллели в церковном Предании. Из самых важных и достаточно близких по времени укажем на одно место из Первого богословского слова св. Симеона Нового Богослова (конец X – начало XI в.):

«...как ум находится в душе, имея у себя слово, так же точно и Бог-Отец находится во всем Св. Духе, имея в Себе все рожденное Слово Божие; и как невозможно, чтобы слово или ум существовали без души, точно так же невозможно говорить о Сыне [как существующем] совместно с Отцом, но без Св. Духа. В самом деле, возможно ли, чтобы живой Бог существовал без Жизни? Ибо Дух Святой, как животворящий (Ин. 6, 63), и является Жизнью»¹⁹.

¹⁷ «Если Дух Святой существует не через Сына, то отсутствие непосредственной связи между Сыном и Духом препятствует тому, кто воспринял одного из Них, вместе с Ним воспринять и второго» (2: 224, примеч. 3).

¹⁸ М. Ставр у говорит в примеч. 4 (2: 224), что отрицание перихорезы, согласно Влеммиду, сделало бы невозможным рассмотрение каждой из Ипостасей Троицы в тесной внутренней связи с другими двумя. И тогда нельзя будет допустить, что Сын – вечный Проявитель Духа, а Дух – от вечности Дух Сына; «таким образом, это ставило бы под угрозу единство Св. Троицы» (Там же).

¹⁹ Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques / introd., texte critique, trad. et notes par J. Darrouzès. Paris, 1966. Т. 1. P. 138.101–108. И здесь св. Симеон вновь оказывается близок ко Влеммиду, который, цитируя Первое Послание Серапиону св. Афанасия Великого (гл. 20), заменяет выражение «живая Энергия» (Афанасий так именует Св. Духа) на «Жизнь и Энергия». См.: *Makarov D. The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius'*

Характерно и развитие этой тематики у Влеммида: «...но одно у Троиx воление и желание, одна всеильная потенция, одна всесозидающая энергия, одно всевластное господство, слава, преславная светлость и пресветлая – одна и та же для Троиx, ведь сверхсущественность²⁰ пребывает в Одних и Тех же единосуцно и равночестно» (2: 334.3.22–26).

Очевидно, что ни у св. Симеона, ни у Влеммида нет ни малейшего намека на Филиокве. Если же задаться вопросом о предыстоках мысли Влеммида в творениях отцов «Золотого века» патристики, то можно обратить внимание на учение св. Григория Нисского о предвечной перихорезе Божественных Лиц и о «вечном помазании» Сына Отцом при помощи Св. Духа, Который и есть само это нетварное Помазание²¹.

В те же годы (ок. 1256 – 1257) был создан трактат «Слово о богословии» (№ 6), в котором Никифор вносит уточнения в вопрос о различении Ипостаси и энергий Св. Духа: «Ведь из (ἐκ) Сына изливается не сущность Духа, но Его – этого Духа – дарования» (2: 194.10.50-52).

Мы снова видим биение живой мысли Влеммида, стремящейся найти разрешение вопроса о соотношении уровней ипостаси и энергии в бытии Св. Духа. Если бы Ж.-К. Ларше знал этот источник, возможно, он бы откорректировал некоторые из своих наиболее суровых по отношению к Влеммиду формулировок в статье о Григории Кипрском.

Поиски Влеммида вплотную предвосхищают паламитские. Ведь, вдобавок ко всему, сразу же после процитированных слов идет та же цитата из трактата псевдо-Иоанна Златоуста (Севериана Гавальского), «О Св. Духе» (CPG 4188, 11), на которую опираются и Григорий Кипр-

Ad Serapionem I, 20–21 in the Late Thirteenth Century and its Implications for the Hesychast Controversy // Byz. 2010. T. 80. P. 197–246.

²⁰ Ареопагитовское понятие (засвидетельствовано в текстах корпуса не менее 4 раз, тогда как однокоренное прилагательное «сверхсущественный», «сверхсущностный» – не менее 117 раз): *Daele A. van den*. Indices pseudo-Dionysiani. Leuven, 1941. P. 140.

²¹ Вопрос этот требует дополнительной проработки. См. некоторые предварительные замечания и наблюдения над этим учением св. Григория Нисского: *Brugarolas M.* Anointing and Kingdom: Some Aspects of Gregory of Nyssa's Pneumatology // *Studia Patristica*. Leuven ; Paris, 2013. Vol. 67 : Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011 / ed. M. Vinzent. P. 113–119, esp. 117–119.

ский, и Григорий Палама: «Ибо не Бог изливается, – как говорит божественный Златоуст, – но дарование Духа» (2: 194.10.52–53)²².

Теперь у нас гораздо больше аргументов в пользу того, чтобы считать Влеммида православным, причем, если Послание к Иакову Болгарскому было написано около 1255 г. и в нем некоторые выражения, действительно, неточны, то буквально через год-два Влеммид встает на строго православную точку зрения в пневматологии²³.

Продолжим цитирование:

«7. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, значит, пророки, пророчествуя о Сыне, не Духом Святым пророчествовали, но Сыном; однако это не так²⁴.

²² См.: PG 1862. T. 52. Col. 826; 2: 195, n. 7; Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique contre les opinions blasphématoires de Bekkos // La vie et l'œuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241–1290), patriarche de Constantinople / éd. J.-C. Larchet. Paris, 2012. P. 198.28.1–13; этот же текст Севериана сохранился и в катенах. См.: Дионисий (Шленов), иг. Экзегетическая аргументация свт. Иоанна Златоуста в богословском наследии свт. Григория Паламы (текст перед примеч. 38.): URL: www.bogoslov.ru/text/514956.html

²³ Подробное обоснование этого заняло бы много места. Здесь достаточно указать, что мы не согласны с некоторыми интерпретациями Послания Иакову Болгарскому, предложенными Ж.-К. Ларше. С одной стороны, в гл. 6, действительно, Влеммид готов допустить равенство предлогов $\delta\acute{\iota}\alpha$ и $\epsilon\kappa$. См.: Stavrou M. Le premier traité de Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit // OCP. 2001. Vol. 67. Fasc. 1. P. 84–86; Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre... P. 102. Однако необходимо помнить, что данное место – всего лишь цитата из Шестого диалога между греком и латинянином об исхождении Св. Духа Никиты Маронейского (XII в.). В тексте Влеммида это – «чужая речь». С другой же стороны, когда Ларше пытается увидеть в гл. 18 Послания некий аналог латинского учения о том, что Сын причастует ипостасному свойству Отца быть изводителем Духа, то надо помнить, что в тексте источника нет никаких указаний на подобное учение. Ср.: «Если... кто скажет, что Дух исходит *от* ($\epsilon\kappa$) Сына как от Первого Начала, то ясно, что и Сын будет общником Отцу в том, что касается [свойства] быть Началом. И как Он [тогда] останется Сыном?». См.: Stavrou M. Le premier traité de Blemmydès... P. 120.18.15–17; Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre... P. 101. Очевидно, что то учение, которое Ларше хочет приписать Влеммиду, отвергается им как ошибочное.

²⁴ Если бы Дух существовал не через Сына, то Он не мог бы вдохновлять и пророков в том, что касается Сына, и получать эти знания от Сына (ср. Ин. 16, 13);

8. Если [бы] Дух Святой [исходит] не через Сына, то о Нем вообще было бы невозможно что-либо утверждать; но это не так, поэтому справедливо и первое [утверждение].

9. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, тогда почему же Он обозначается как Плод, Сокровище, Благовоние мира (Песн. 1, 4 Септ.) и Свет луча? Разумеется, потому, что и Сын может обозначаться теми же [наименованиями], что и Дух.

10. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, то там, где Сын, будет и Отец, но не Дух; а где Дух, там будет и Отец, но не Сын – и не будет больше согласия в Троице.

11. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, то Троица будет описуема местом. Ведь если Ипостаси Сына и Духа не будут приходить [в бытие] (πρoίoύoтoς) одна через другую, то каждая из них не сможет [полностью] объять Собой определенного места, в котором будет находиться другая, – но охватит его частично (παρὰ μέρoς).

12. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, то у обоих – разные сущности, если уж и существования (читай – способы существования. – Д. М.) у них различны: у одного – через рождение, а у другого – через исхождение²⁵.

13. Если Дух Святой [исходит] не через Сына, значит, Сын совершал то, что Он совершал (см. Мф. 12, 28), не в Духе Святом, но в Собственном духе. Если этот дух свят, тогда это – Дух Святой, а не какой-либо другой; а если все же другой, то вот [у нас и получилось] два духа²⁶.

Сын должен был бы являть Себя пророкам Сам, что противоречит Откровению (2: 225, примеч. 5).

²⁵ Как поясняет Ставр: «Иначе говоря, у двух различных ипостасей сущность может быть общей лишь в том случае, если одна существует через посредство другой. Для Влеммида единосущие идет рука об руку с перихорезой. Става под угрозу одно, мы неминуемо ставим и второе» (2: 227, примеч. 7).

²⁶ Один из подтекстов этого довода – полемика с духоборами: они явно то приносили Дух Св., то «дробили» Его. Похожие аргументы против дробления Св. Духа в связи с антилатинской полемикой есть в «Припоминаниях» Николая Мефонского, который прямо указывает, что латиняне делят Св. Духа на два духа. См.: Два неизданных произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII века. Греческий текст и русский перевод / изд. еп. Арсений (Ивашенко). Новгород, 1897. С. 37.

Часть вторая (силлогизмы 14–26). Доводы против Филиокве

«14. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, тогда в каком отношении (λόγῳ) Отец больше Сына, в таком же и Сын будет больше Духа. Так вот, Отец больше Сына в отношении причины; [стало быть,] и Сын [будет больше Духа] в отношении причины – но в Божественном Писании не обретается ничего подобного.

15. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, то Сын – уже не только сын: оказывается, что Он же – и Изводитель. Однако богоносными [мужами] Он возвещается только [как] Сын²⁷.

16. Если Святой Дух [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, то в Отце Он пребывает потенциально (δυνάμει), а актуально (ἐνεργείᾳ) – в Сыне²⁸.

17. Если бы Дух Святой [исходил] от (ἐκ) Отца и Сына, то Он был бы раньше и позже Самого Себя.

18. Если бы Дух Святой [исходил] от (ἐκ) Отца и Сына, то Он был бы более достойным и менее достойным Себя Самого, ибо старейшее более достойно.

19. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, то Сын оказывается посреди (μέσος) [Отца и Духа]; а если Он посреди [них], то и ограничен, будучи описуем [обоими] крайними [Лицами]²⁹.

²⁷ Ср. этот же аргумент в гл. 18 Послания Иакову Болгарскому (см. выше, примеч. 23). По сути этот аргумент восходит к Фотию. См.: Photii CP. Patriarchae De mystagogia Spiritus Sancti liber // PG. 1900. T. 102. Col. 293B – 297B. Эпитет «богоносный» – один из самых частотных эпитетов, применяемых к св. Отцам прошлого и св. Филофеем Коккином. См.: Филотей Кокин. За Таворската светлина. Editio princeps / изд. на текста и перевод П. Янева. София, 2011. С. 133.1 (об Ареопагите); 134.8 (о Дамаскине); 119.19; 133.14 (об Андрее Критском); 130.24 (о Лествичнике).

²⁸ Хороший пример того, что классические аристотелевские категории оказываются тем языком (в смысле недавней работы архим. К. Говоруна о языке отцов Церкви), на котором удобно раскрывать догматические вопросы. См.: *Hovorun C. Influence of Neoplatonism on Formation of Theological Language // Studia Patristica. Vol. 58 : Neoplatonism and Patristics. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011 / ed. M. Vinzent. Leuven ; Paris, 2013. P. 13–18.*

²⁹ Этот силлогизм продолжает тему перихорезы Лиц Св. Троицы, которая развивалась Влеммидом в 1, 2, 6-м силлогизмах.

20. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, то либо этим обнаруживается вдобавок³⁰ и слияние Ипостасей, либо каким-либо иным способом не избежит Святой Дух и сложности³¹.

21. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, то по *логосу причины* Он будет в Отце, а по бытийствующей (ὕπαρκτηκῆ) Ипостаси – в Сыне³².

22. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, от (ἐκ) разных Ипостасей получая бытие (τὴν ὑπαρξιν), то Он запечатлеет на Себе (ἀπομάξεται) составную вечность и будет Исхождением (ἐκπόρευμα) Нерожденно-Рожденного (ἀγεννητογεννήτου)³³.

23. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, то либо, изойдя от (ἐκ) Отца, исходит и со стороны (παρὰ) Сына, либо, не изойдя [от Отца] (и тогда уже не истинно слово Христа (Ин. 15, 26)), либо Сын извел уже Исшедшего – и разве [пребудет] совершенным изводящий Отец,

³⁰ Вдобавок к двойному исхождению.

³¹ Этот аргумент также восходит к Фотию (Photii CP. Patriarchae De mystagogia... 324A); он близок и «Гипотетическим силлогизмам...» (№ 2), 4.1 (1: 222 – 223; 2: 230, примеч. 4).

³² Это очень интересный и сложный силлогизм. Он показывает, что единая перихореза трех Лиц в случае признания Филиокве как бы распадается на две отдельных «субперихорезы» Св. Духа, с Отцом – на одну, а с Сыном – на другую. Совсем без перихорезы Троица исчезнет – получится картина Троицы, напоминающая тритеизм Иоанна Филопона (VI в.). Кроме того, пребывание в Отце «по логосу причины» напоминает «потенциальность» из силлогизма 16, а в Сыне «по бытийствующей», т. е. действующей и живущей, Ипостаси – «актуальность» из того же силлогизма. То есть в двух других Ипостасях Дух пребывает по-разному, и это означает разрушение изначальной, общетроицной перихорезы. В том же духе комментирует этот силлогизм и М. Ставр: он отмечает динамический, активный смысл прилагательного «бытийственный» и проводит сближение со св. Григорием Паламой (Второе антилатинское слово, гл. 77, где противопоставляется «бытийственное исхождение» Св. Духа от Отца – «выявляющему» через Сына. См.: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1962. Т. 1. Σ. 148.15–18. См. также; 2: 231, примеч. 5.

³³ Ср. типологически сходные, однако трактуемые в подчеркнуто антипаламитском ключе понятия Никифора Григоры (XIV в.) – такие, как ἐνεργουενέργεια (Nic. Greg. Hist. Rom. XXX. 17 // PG. 1865. Т. 149. 265D).

если Он стал нуждаться в ином³⁴ для дарования бытия³⁵ тому же самому Духу?

24. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, то разве Он может быть совершенным Богом от (ἐκ) совершенного Бога, исходя от Отца, если оба Они нуждаются в третьем: один – для актуального (ἐνεργητικῆν) существования (ὑπαρξιν), а другой – для Собственной *энтелехии*?³⁶

25. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, тогда почему Христос не дает [Его] ученикам, пребывая с ними, но Дух снизошел [на учеников] по Вознесении Христовом?³⁷

26. Если Дух Святой [исходит] от (ἐκ) Отца и Сына, тогда почему воплотился не Дух, Который по отношению к нам является последним Пределом, но Сын, Который – Середина (Среднее, τὸ μέσον) и превосходит [середину] (καὶ ὑπερέκεινα)?³⁸

Очевидна важность этого памятника для уяснения общей – вполне традиционно-православной – ориентации мысли Влеммида и во второй половине 50-х гг. XIII в., после написания Послания Иакову Болгарскому.

³⁴ Имеется в виду – в ином Изводителе. Всей структурой фразы предполагается некий временной зазор между двумя исхождениями – и тем самым показывается нелепость гипотезы Филиокве. Аргумент св. Фотия (Photii CP. Patriarchae De mystagogia... 312C – 313A; 2: 232, примеч. 1).

³⁵ Букв. «осуществления», οὐσίωσιν.

³⁶ По поводу первой части ср. силлогизм 16, а по поводу второй см.: 2: 233, примеч. 5: Отец нуждается в Сыне, чтобы завершить и сделать совершенным Свое изведение Духа, которое без Сына не завершено. Здесь же параллель из Фотия и самого Влеммида (1: 220–221). Аристотелевский термин «энтелехия», означающий, как известно, онтологическую и энергетическую завершенность некоего действия, процесса или способности, здесь относится к Богу-Отцу.

³⁷ Сын, согласно Влеммиду, подает Духа, уже исходящего от Отца; поэтому после Воскресения Сын должен был взойти к Отцу, чтобы подать Духа апостолам в день Пятидесятницы. См.: *Stavrou M. Appendice... N. (49). 25 // 2: 390.*

³⁸ Влеммид критикует Филиокве с позиций внутренней логики сторонников этой позиции. Отец проявляется в Сыне, Сын – в Духе; значит, в мире должен проявляться только Дух (жесткий субординационизм!). «Превосходит середину» – очевидно, как вторая Причина бытия Духа (с точки зрения сторонников Филиокве). См.: 2: 233, примеч. 7.

Впечатляет точность, систематичность и логичность силлогизмов Влеммида. Поэтому представляется возможным поспорить с Маркусом Плестедом, когда он утверждает, говоря о «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского (ок. 1369 – 1376): «Не так-то легко найти в византийской схоластической традиции параллель той методологической точности и дисциплине ума, с которыми он (Феофан Никейский. – Д. М.) проделывает все это (т. е. излагает аргументы своих противников и опровергает их. – Д. М.)»³⁹.

Текст «Других силлогизмов» показывает, что в 50-е гг. XIII в. Влеммид оставался православным (возможно, за вычетом некоторых неточностей и рискованных идей, которые существенно не меняют общей картины). Он, возможно, максимально искал сближения с другой позицией – а в последние годы прекратил и эти попытки (о чем свидетельствуют трактаты «О богословии» и «О вере», № 6, 10).

Теперь, чтобы проследить эволюцию мысли Влеммида, обратимся к переводу двух других источников – № 8 и 9. В науке выяснено, что эти два рассказа представляют собой своего рода духовное завещание и духовную автобиографию автора, который представляет себя глашатаем православия и последней опорой никейских богословов⁴⁰. Не искажая общий ход переговоров, Никифор откорректировал те из своих идей, которые ему казались в 1265 г. недостойными. В этих заметках можно обнаружить «...пневматологию Никифора Влеммида – по состоянию на 1265 г.»⁴¹, т. е. в ее наиболее зрелом и законченном варианте.

³⁹ *Plested M.* Orthodox readings of Aquinas. Oxford, 2012. P. 90.

⁴⁰ *Stavrou M.* Les comptes rendus des dialogues avec les Latins de 1234 et 1250. Introduction // Nicéphore Blemmydès. Œuvres théologiques. T. 2. P. 235.

⁴¹ *Ibid.* P. 236. Впрочем, это можно проверить лишь по отношению к событиям 1234 г., потому что акты 1250 г. не сохранились (*Ibid.*). Выясняется, что из 11 аргументов против Филиокве, выдвинутых в № 1, в 1265 г. Влеммид сохранил лишь 2, 5 и 8-й (*Ibid.* P. 236–238) и добавил как минимум 4 новых (*Ibid.* P. 239–240). Их общую направленность удачно резюмирует М. Ставру: «...исходя от Отца, Дух естественным образом существует в Сыне и проявляется Им, не воспринимая от Него, однако, Свое существование» (*Ibid.* P. 241). См. также: *Munitiz J. A.* A Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins. P. 20–26, esp. 23–25.

Никифор Влеммид

Повествование о переговорах с латинянами
об унии Церквей в 1234 г.
(«Автобиография» II, 25–40)

«25. В ту пору в Никее, метрополии [провинции] Вифиния, пребывали ученые мужи, [находящиеся] под римской властью; к ним присоединились и некоторые из самой этой Эллады⁴² по причине того вероучительного положения, которое обе [стороны] оспаривали друг у друга (τὸ ἀμφήριστον δόγμα). И мы сами по велению вышестоящих отправились на это общее собрание. И вот, когда обе стороны сошлись воедино, вершителем (αὐτουρῶς) диалога с римлянами был назначен ипат философов Карик, причем он был предпочтен, и особенно со стороны самодержца, всем прочим [кандидатам]. Ведь и сей⁴³ присутствовал на встрече.

26. И вот тогда, когда обе сражающиеся стороны уже обменялись немалым количеством речей (что и понятно), римляне, наконец, сказали: «Апостол называет Св. Дух *Духом Сына* (Гал. 4, 6). Прежде того и Сам Господь наименовал Его *Духом Истины* (Ин. 14, 17; 15, 26; 16, 13), *Истиною* назвав Себя Самого (Ин. 14, 6). Стало быть, раз Дух Святой – *Дух Сына*, то несомненно (πάντως), что Он – и *от* (ἐκ) Сына». На это был дан такой ответ: «Поскольку Дух Святой *через* (παρὰ) Сына подается достойным (или же в силу того, что Он единосущен Сыну), постольку Он и назван *Духом Сына*»⁴⁴.

27. А римляне на это: «Дух Святой является *Духом Сына* временно или от века?» Отсюда ясно, что от века. Оттуда же (т. е. на базе предыдущего. – Д. М.) – такое построение: «Дух Святой является *Духом Сына* либо потому, что *через Сына* подается творениям, либо потому, что единосущен Сыну, либо потому, что *исходит от* (ἐξ) *Него*. Однако первое невозможно, потому что Он является *Духом Сына* вечно, творения же появились позже; второе невозможно, потому что и Отец, будучи

⁴² М. Ставр со ссылкой на М. Энгольда указывает, что названием «Эллада» здесь обозначаются анатолийские провинции Никейской империи (2: 243, примеч. 1).

⁴³ Император Иоанн III Дука Ватац (1222–1254).

⁴⁴ О тождественной позиции св. Григория Кипрского см.: Χρυσοστόμου Ν. Σαββάτου, ἀρχιμ. Ἡ θεολογικὴ ὀρολογία... Σ. 212.

единосущен Сыну, мог бы также называться *Духом Сына*; итак, остается третье: Дух Святой называется *Духом Сына* как *исходящий от Сына*».

28. На это ипату философов сказать было нечего, так что он пребывал в замешательстве и молчал. Мы же, прося разрешения как у власть имущего, так и у Патриарха выступить с защитной речью в ответ на вышесказанное, разрешения не получили, вероятно, поскольку не было ясно, чем все это завершится. Что же касается ипата, то он, будучи пристыжен тем, что произошло, не зная, что уж и предпринять, потребовал, чтобы сказанное [им] записали и передали ему; [сказанное] записали и передали, и заседание [на какое-то время] прервалось. Ипат же после этого исчез, и больше уже его присутствия вообще нигде не наблюдалось⁴⁵. Патриарх же пребывал в глубокой обескураженности (ἀθυμία): это ведь благодаря ему имели место переговоры, потому что именно он первым направил письмо предстоятелю [Церкви] римлян с тем, чтобы состоялось исследование разделяющего наши Церкви, а также, если возможно, [была произведена] точная оценка [этого] (ἀκριβασμὸν) и уврачевание⁴⁶.

29. Поскольку же тот, кто был заранее избран для произнесения ответной речи, удалился, а отборные умы нашей Церкви от защиты отказались, то этот труд перешел к нам. И вот тогда-то (καὶ δὴ τὰῦθ'), поскольку время поджимало, мы изложили, насколько это было возможно, наброски и эскизы (πρόχειρά τε καὶ σχέδια), доступные пониманию многих, для начала опровергая ход первого из рассуждений, предложенных противоположной стороной, и делая это следующим образом: «Если Дух Святой и является Духом Сына (Гал. 4, 6) вечно, то его невозможно назвать Духом Сына постольку, поскольку через Сына Он даруется творениям – ведь творения пришли в бытие позже.

⁴⁵ Досл.: «не было [видно]».

⁴⁶ Речь идет о письме св. Германа II кардиналам Римско-католической церкви, отправленном в 1232 г. См.: Αραμπαντζή Χ. Α. Ανέκδοτη ἐπιστολή τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ Β' πρὸς τοὺς καρδιναλίους τῆς Ρώμης (1232) // Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 2004–2006. Τ. 52. Σ. 363–378. В ответ на это письмо папа Григорий IX, в конце концов, и прислал в Никею двух францисканцев и двух доминиканцев, с которыми и состоялись переговоры 1234 г. (1: 21–22).

30. «В самом деле, – так мы отвечали латинянам, – что невозможно в том, что Сын вечно является Подателем (δοτῆρα) Духа⁴⁷ и обладает этим совершенством как сущностным (ибо в Божественности нет ничего несовершенного), а получающие дар Духа причаствуют этому дару каждый в свое время (κατὰ καιρῶνς ἰδίους)? Действительно, если бы дарование благодати Духа было у Сына приобретенным (ἐπίκτητον), то недоумение (вкупе с абсурдностью и богохульством), пожалуй, могло бы иметь некоторое место; однако, поскольку это дарование присуще Ему природно и сущностным образом (по-другому ведь и невозможно, ибо в Божественности нет акциденций), пусть даже и нет получающего⁴⁸, постольку Сын является Подателем благодати прежде всех век(ов) и вечно.

31. Ведь Сын и не нуждается в получающих для того, чтобы быть Подателем Духа, коль скоро Подателем Духа Он рожден *от* (παρὰ) Отца, как и Создателем творений. Так пусть же те, кто получает эту святость, возникают впоследствии – но Податель Духа является Подателем предвечно, предвечно же и Создателем, хотя Он и создал создания лишь тогда, когда счел необходимым создать их⁴⁹. Ведь, не будучи от века Подателем Духа и от века же – Создателем твари, Он и впоследствии не смог бы ни Дух даровать достойным, ни привести творения в бытие из ничего.

32. Когда это вот так, со всей возможной отчетливостью, разъяснено, то ничто не мешает именовать Дух Святой Духом Сына (Гал. 4, 6), поскольку Он подается (χορηγούμενον) твари *через* (διὰ) Сына⁵⁰.

⁴⁷ Так и по Григорию Кипрскому: Сын является по природе (и, стало быть, вечно) Подателем (δοτῆρα) Духа. См.: Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique... P. 204.32.6–10, esp. 9.

⁴⁸ Отметим в этих словах предысток последующего учения Григория Кипрского о вечном воссиянии Св. Духа по благодати через Сына.

⁴⁹ Мысль Юстиниана Великого, направленная им отцам Пятого Вселенского собора (553) против Оригена, на которую ссылается в XIV в., например, св. Нил Кавасила в «Правиле богословия». См.: Mansi IX, 489D; *Candal M. La «Regla teológica» de Nilo Cabásilas // OCP. 1957. Vol. 23. P. 250.9.22–24 et app. crit.*

⁵⁰ Ср. эту же мысль о том, что Св. Дух «...через (διὰ) Сына же подается твари...», у Григория Кипрского. См.: S. Greg. Cyrp. De processione... // PG 1863. T. 142. Col. 276D; Χρυσόστομος Ν. Σαββάτου, ἀρχιμ. Ἡ θεολογική ὀρολογία... Σ. 143. То, что опубликовано у Миня под названием «Об исхождении Св. Духа», представляет собой сочетание из: а) отрывка из труда Григория Кипрского, впервые опубликованного в 2012 г. иером. Ф. Кисласом, «Сло-

Мы говорим: «через Сына», поскольку научены возводить все свойства

во опровержительное против богохульных догматов Векка, изданное перед тем, как автор по велению Божию взошел на патриарший престол» (между 12 января и 23 марта 1283 г., согласно митр. Хрисостому (Савватосу)); б) фрагмента неизданного труда великого логофета Феодора Музалона «Против богохульств Векка» (отрывок: PG 1863. Т. 142. Col. 290В – 300В). См.: *Larchet J.-C. Georges/Grégoire II de Chypre...* P. 59 и особенно: P. 131–132 et n. 11; 145 et n. 53 (*Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique...*). Музалон, как и Григорий Кипрский, развивал идею о вечном воссиянии Св. Духа и был сподвижником патриарха в борьбе с оппонентами последнего (*Ibid.* P. 145 et n. 53). Что касается данной мысли по существу, то митр. Хрисостом подчеркивает различие в восприятии этого выражения Влеммидом и Григорием Кипрским: Влеммид понимает под этим выражением: а) исхождение Св. Духа через Сына; б) послание Его твари от Отца и Сына. Влеммид будто бы признает Отца лишь начальной (или Верховной), но не единственной Причиной в Троице. Можно привести много примеров из разных трудов Влеммида против этой предвзятой точки зрения. См.: *Stavrou M. Le premier traité de Blemmydès...* P. 120.18.15–17; *Χρυσοστόμου Ν. Σαββάτου, ἀρχιμ. Ἦ θεολογικὴ ὀρολογία...* Σ. 157, Ὑπόσ. 10. Когда же Григорий Кипрский говорит, что Св. Дух «существует» (ὕπαρχει) через Сына (PG 1863. Т. 142. Col. 256CD), он имеет в виду не ипостасное бытие Духа, а лишь Его воссияние (Αὐτόθι. Σ. 165–166). Поэтому у св. Григория Кипрского встречаются и такие, например, контексты: «Утверждая, что Дух Святой воссияет и выходит (προϊέναι) от (ἐκ) Отца через (δι) Сына, мы, само собой разумеется, хотели указать на обнаружение (τῆν... φανέρωσιν) Духа через Сына» (*S. Greg. Surr. Apol. // PG 1863. Т. 142. Col. 263A, cf.: Idem. De processione...* Col. 285AB; Αὐτόθι. Σ. 181, 182). В самом деле, у Влеммида в некоторых аналогичных по смыслу местах не различаются исхождение Св. Духа через Сына по ипостаси и по энергии, хотя из общего контекста его богословия явствует, что никакого принципиального смешения Сына и Отца как двух Причин Св. Духа у него нет. См.: *Stavrou M. Le premier traité de Blemmydès...* P. 92.9.13–15. Это можно понимать так, что Влеммид порой отождествляет исхождение Духа и Его явление в мире (тогда как св. Григорий Кипрский четко различает эти акты. См.: *Χρυσοστόμου Ν. Σαββάτου, ἀρχιμ. Ἦ θεολογικὴ ὀρολογία...* Σ. 172; *Makarov D. The Holy Spirit...* P. 225. n. 104. Здесь, действительно, видно развитие мысли в сторону уточнения ее догматических координат. Архим. Хрисостом пишет: «Выражение “существовать через Сына” означает, что Св. Дух является и воссияет [через Сына], идет ли речь о временном раздаянии Духа или о Его вечном воссиянии» (Αὐτόθι. Σελ. 172).

Единородного к Первой Причине (т. е. Отцу – Д. М.), включая и подаяние Духа (здесь и далее курсив в цитатах наш. – Д. М.). Ибо Он Сам говорит: «Я ничего не могу творить Сам от Себя» (Ин. 5, 30)».

Важно отметить, что это же учение о том, что Св. Дух посылается праведным людям от (ἐκ) Отца через (διὰ) Сына, развивал и столь важный представитель Предания, как св. Симеон Новый Богослов (ок. 949 – 1022), и притом в столь программном тексте, как 21 (59) Гимн («Послание к монаху...»), представляющий собой ответ митр. Стефану Никомидийскому на вопрос о различении Лиц Св. Троицы⁵¹. С учетом сказанного продолжим цитирование:

«33. На второй же пункт из выдвинутых противоположной стороной, который заключался в следующем: «Если Дух называется “Духом Сына” (Гал. 4, 6) как единосущный Сыну, то Духом Сына мог бы называться и Отец, потому что и Он единосущен Сыну», – мы отвечаем следующее: общее для трех Ипостасей Божественности – единосущие, а свойства их следующие: у Рождающего – бытие Отцом (τὸ πατῆρ [sc. εἶναι]), у Рождающегося – бытие Сыном, у Исходящего – бытие в качестве Духа. Поэтому необходимо, чтобы при движении единосущия внутри Тех, в Ком оно существует как общность (τῆς ὁμοουσιότητος κινουμένης ἐντὸς ὧν ἔστιν ὡς κοινότητος), эти свойства всегда пребывали неподвижными. Ведь из общности в Троице вытекает нераздельность, а из указанных свойств – неслиянность⁵². В самом деле, разве свойственное (τὸ... ἴδιον) одному может стать общим этому одному – и другому? Разве не перестанет это свойственное быть свойственным одному, и разве не произойдет слияние? Отец единосущен Сыну, однако Он всегда – Отец, и Его никогда невозможно назвать Духом Сына (Гал. 4, 6); возможно назвать – Сына, но Отцом, поскольку Он сохраняет это Свое свойство. Дух же Святой, как единосущный Сыну, может нарекаться «Сына», а как Дух, благодаря Своему свойству «духа»

⁵¹ Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 16–40 / texte critique par J. Koder; trad. et notes par L. Neyrand. Paris, 1971. Hymne XXI. P. 134.51–53.

⁵² Ср. знаменитую фразу св. Григория Богослова о движении Триады (S. Greg. Theol. Or. 29, 2 // PG. 1858. T. 36. Col. 76B) и ее истолкование: а) более гносеологическое – у св. Максима Исповедника (наблюдения в «Схолиях» Шуффрина); б) онтологическое – у св. Фотия и др. Подробнее см.: Шуффрин А. М. Схолия 5 // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуффрин. СПб., 2007. С. 301–305. Основа мысли Влеммида явно каппадокийская.

(«πνεῦμα»)⁵³, Духом Сына – потому, что это свойство и общность (соотносимая с единосущием, см. начало фразы. – Д. М.) сошлись воедино (ἐς ταὐτό).

34. И что такого, если Дух Святой – как единосущный Сыну – кто-нибудь назовет Духом Сына? Ведь Дух, с одной стороны, именуется и «Духом Отца», и «Духом Сына», однако эти наименования не влекут за собой ни малейшего подозрения в бессмыслице. Впрочем, обратное не имеет силы – то есть, коль скоро Дух называется «Духом Отца», чтобы и Отцу называться «Отцом Духа», дабы кто не заподозрил, будто и Дух – Сын (ибо Отец – это Отец Сына); как равно и по той причине, что Тот же Самый Дух именуется «Духом Сына», чтобы и Сыну именоваться «Сыном Духа». Напротив, Отец – это Отец, *от* (ἐξ) Которого Дух исходит, а Сын – это Сын, *через* (δι) Которого Сей Дух является и сообщается (παρέχεται). В свою очередь, исхождение – это способ бытийствования (τρόπος ὄντοῦτος), означающий не выхождение вовне (ἐξέλθειν), как в стихе: «Из Едема выходила река...» (Быт. 2, 10), или что-либо в этом роде, но природное существование (ὑπαρξίαν), отличное от рождения.

35. Таким образом, как Духу невозможно именоваться «Сыном Отца» или «Отцом Сына» (ведь Сын Отца – это Сын), так и ни Сыну, и ни Отцу, присвоившим себе соответствующее свойство Духа, невозможно именоваться: одному – «Духом Отца», а другому – «Духом Сына». Но Отцом всегда будет Отец, Сыном – Сын, а Духом – Дух Святой, поскольку свойства Тех, в Ком они пребывают, остаются неподвижными. Если же «Бог, – по речению Господню, – есть Дух» (Ин. 4, 24), как, впрочем, и Сам Господь, то это сказано из-за Его невещественности, превознесенности над всяким чувственным восприятием и всецело мысленной природы (παντελείως νοερόν). Ведь именование это («Дух». – Д. М.) – многозначное; однако же, будучи определено выражением: «исходящий *от* (παρὰ) Отца», оно никак не могло бы быть приписано ни Отцу, ни Сыну, но, будучи отнесено к Одному и Единственному, исходящему от Отца, пребудет с Ним во веки веков самым что ни на есть непреклонным и непреложным образом (πανακλίνωσ... καὶ παναροεπῶσ).

⁵³ Издатель берет это слово в кавычки и пишет с маленькой буквы. Похоже, это место близко неопубликованному антилатинскому трактату Феофана Никейского (подробности у Полемиса). Никаких разночтений в аппарате издания о. Мунитиса на с. 60 не отмечено.

36. Таким вот образом подготовив опровержения двух частей из многосоставного (букв. «подразделенного», διεζευγμένου) довода наших противников: показав, с одной стороны, что Сын – не временный Податель Духа, но предвечный, поскольку Он является Подателем по сущности (хотя творения появились впоследствии), с другой же стороны – раскрыв, что никакая Ипостась не может усвоить [или «присвоить», σφετερίσασθαι] Себе свойство другой Ипостаси, хотя бы общность (ἡ κοινότης, здесь синоним «сущности». – Д. М.) и двигалась туда и обратно (πολυτρόπως) в Тех, в Ком она пребывает, – мы не оставляем ни малейшей лазейки и для третьей части из того, что следует за этим, сколько бы ее ни вводили. Дух Святой называется и *Духом Христа*, и *Умом Христа*: в самом деле, Петр, упомянув о пророках, говорит: «...сущий в них Дух Христов» (1 Пет. 1, 11), а Павел глаголет филиппийцам: «...по вашей молитве и содействием Духа Иисуса Христа» (Флп. 1, 19); римлянам: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 9). Сказав вначале коринфянам: «Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога...» (1 Кор. 2, 12), чуть дальше вопиет: «А мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2, 16), называя Умом Христовым Того, Кого ранее наименовал Духом от Бога.

37. Именно такое истолкование данного изречения мы встретим и у тех, кто прославился, рассуждая о Боге. Так вот, коль скоро Дух Святой – Дух Христа и Ум Христа, это еще не значит, что Он исходит от Христа (подобно тому, как Он – «от Бога»). И в самом деле, где такое сказано? Ум и Дух здесь – одно и то же; следовательно, ум как таковой не получает самостоятельное ипостасное бытие от Обладającego им (οὐκ ἐκ τοῦ ἔχοντος αὐτὸν ὑφέστηκεν), но пребывает в Нем по сущности, о чем и свидетельствует тот же Апостол, говоря: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (1 Кор. 2, 11). Не сказал он: «из него», но «в нем». Итак, то, что Дух Святой – Дух Сына и Дух Христов, согласуется с тем, что Сын предвечно рожден от (παρὰ) Отца сущностным Подателем Духа, как мы уже отметили⁵⁴. В самом деле, если бы Дух Святой не был Духом Сына,

⁵⁴ Эта фраза, действительно, звучит достаточно амбивалентно, в то время как у Григория Кипрского имеются все необходимые пояснения, не оставляющие никаких сомнений в православии автора: «В самом деле, Он (Сын. – Д. М.) не является Причиной Духа, поскольку это влекло бы за собой связь Духа с Сыном, но Его связь с Отцом прерывалась бы» (Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique... Р. 246.63.15–16). Мы утверждаем, подчеркивает патриарх, и то, что Дух исходит от Отца «непосредственно», и то, что это исхождение со-

Духом Христа и Умом Христа (1 Кор. 2, 16) как Сына Божия, разве Сын мог бы даровать Его, не обладая Им, скажем так, как Сокровищем, в Нем пребывающим, живущим и врожденным (ἐμφυτον) Ему?»

Позиция Влеммида, заключающаяся в отрицании за человеческим умом самостоятельного ипостасного бытия, по сути, тождественна аналогичному утверждению св. Григория Паламы, сделанному в 1341 г. в трактате «О Божественном единстве и различии»⁵⁵. Никифор подчеркивает именно то, на чем будут делать акцент Палама и богословы-паламиты – *перихорезу* Ипостасей (в данном случае – с точки зрения их происхождения от единого Начала, а именно – от Бога-Отца). Противоположная точка зрения – отрицание перихорезы – будет свойственна для антипаламитов.

Что же касается фразы о том, что «...Сын предвечно рожден от Отца сущностным Подателем Духа...», она, действительно, звучит несколько амбивалентно. И все же у Влеммида нет такой однозначной пролатинской или даже неоязыческой позиции, как, допустим, у Георгия Гемиста Плифона, который писал ок. 1450 г.: «...Подобало бы, чтобы Посылающее обладало и некоторого рода достоинством по отношению

вершается через Сына (Ibid. P. 246.64.7 – 248.64.11). В этом Ларше прав: у Григория Кипрского нет присущей Влеммиду неопределенности. И все же, мне кажется, Ларше склонен преувеличивать степень этой неопределенности... Выражение Влеммида «сущностный Податель Духа» применительно к Сыну, действительно, настораживает. Но отходил ли Никифор сознательно от православной догмы, или это лишь неточность описания? Жюжи и Ларше настаивают на первом варианте, тогда как мы склонялись бы скорее ко второму. В самом деле, Жюжи, имея в виду, видимо, прежде всего именно это место, утверждает следующее: «Между Сыном и Святым Духом, стало быть, существует... некое вечное отношение, некая интимная и естественная связь, в силу которой Дух по необходимости получает Свое существование от Отца по порядку – после Сына – и некоторым образом зависит от Сына в Своем бытии» (*Jugie M. Theologia dogmatica...* Т. 2. P. 331). С последней частью фразы, мне думается, Влеммид не согласился бы: он хотел показать, что между приходом в бытие Сына и Св. Духа от вечности существует *со-вечность* (слово «синхронность» здесь неуместно) и перихореза. Жюжи же приписывает Никифору чуть ли не арианство!

⁵⁵ Об этом различии см.: Макаров Д. И. Тема *imago Trinitatis* в поздневизантийском богословии и философия языка преп. Григория Синаита (постановка проблемы) // 'Ρωμᾱϊός: сб. ст. к 60-летию проф. С. Б. Сорочана. Харьков, 2013. С. 276–277, 280, примеч. 50.

к Посылаемому. По этой причине Дух и помещен [в порядке имен] после Сына числом, хотя и не естеством»⁵⁶.

У Григория Кипрского встречается православное истолкование порядка имен (достоинство носителей имен, т. е. Лиц Св. Троицы, не зависит от порядка перечисления этих имен)⁵⁷; у патриарха-латинофила Иоанна XI Векка – и мысль о различии природ⁵⁸; у Плифона – по сравнению с Векком, более умеренное «латинство». Зато у самого Виссариона видна лионская позиция (сообразная с догматическим постановлением Второго Лионского собора 1274 г.), согласно которой, Отец и Сын оба изводят Духа, но Отец – «первообразно» (ἀρχοειδῶς), а Сын – «не первообразно»⁵⁹. Это дуновение, которым Отец и Сын изводят Св. Духа, «одно», поскольку «...изводительная (προβλητικὴν) сила – одна и та же у Обоих»⁶⁰. Кстати, Жюжи так и рекомендовал переводить προβάλλειν как spirare⁶¹. Таким образом, на фоне только что указанных четырех позиций (строго православной – у Григория Кипрского, латинской – у Виссариона Никейского, македонианской, т. е. духоборческой – у Векка, неоплатонически-языческой – у Плифона) пятая – влеммидов-

⁵⁶ Pléthon. Traité des Lois / ed. C. Alexandre. Paris, 1858 (repr.: Amsterdam, 1966). P. 301.9–12; цит. по: Monfasani J. Pletone, Bessarione e la processione dello Spirito Santo: un testo inedito e un falso // Monfasani J. Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected essays. Leiden, 1995. VIII. P. 843, n. 56. Учение о Филиокве и о посредствующей роли Сына в изведении Св. Духа было ближе Плифону с его языческим принципом постепенного порождения, шаг за шагом, высшими богами низших, чем православная триадология; на это обратили внимание Схоларий и Виссарион Никейский (Ibid. P. 845). О взаимоотношениях Схолария и Виссариона ср.: Норкин В. С. Отношения Геннадия II Схолария и митрополита Виссариона Никейского в историческом и хронологическом аспекте // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Екатеринбург, 2013. Вып. 1 (5). С. 70–83.

⁵⁷ Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique... P. 234.54.25 – 234.55.9.

⁵⁸ См., например: Joannis Vecci Refutatio libri scripti a Photio... // PG. 1865. T. 141. Col. 781D; Joannis Vecci. Refutatio libri Gregorii Cyprii... // Ibid. Col. 881D; Makarov D. The Holy Spirit... P. 230–231, n. 119.

⁵⁹ Виссарион Никейский. Возражения на написанное Плифоном по поводу книги в защиту латинян, 8 // Monfasani J. Pletone, Bessarione e la processione dello Spirito Santo. P. 851.

⁶⁰ Там же, 13, ср. 15 // Monfasani J. Pletone, Bessarione e la processione dello Spirito Santo. P. 852.

⁶¹ Ibid. P. 851.

ская – выглядит в общем и целом традиционной православной, но характеризующейся меньшей точностью в существе мысли и языке ее выражения, чем это было в случае Григория Кипрского.

Продолжим цитирование:

«38. То обстоятельство, что Сын обладает *от* (παρὰ) Отца этим Сокровищем по сущности, а не привнесенным образом, сохраняет и Причину (т. е. Отца. – Д. М.) Причиной в собственном смысле этого слова, и Причиненное – в точном смысле Причиненным; напротив, если бы Дух Святой обладал бытием (τὴν ὑπαρξιν)⁶² *от* (ἐξ) Обоих – то есть от Отца и Сына, это ни Отца бы не выказывало единственным Началом, *Корнем и Источником* (ρίζαν καὶ πηγὴν) Божественности (чем Он и является на самом деле), ни Сына не являло бы обладающим всем, чем Он только ни обладает, *от* (παρὰ) Отца. И разве Сын в таком случае останется в точности Сыном, а Отец – всецело Отцом?»

Кажется, трудно подобрать более убедительные слова для опровержения Филиокве и отстаивания традиционного учения о монархии Бога-Отца. Более того, выражение «Корень и Источник» с полным одобрением цитируется (мы думаем, что именно из рассматриваемого нами источника) Отцами Влахернского собора 1285 г., а Влеммид тем самым сопоставляется со святыми:

«Согласно же общему мнению Церкви и согласно тем святым, которые оставили высказывания на эту тему, *Корень и Источник* (ρίζα καὶ πηγὴ) Сына и Духа – Отец; Он же – единственный Источник Божественности и единственный Виновник (αἴτιος)⁶³».

⁶² Ф. Алексопулос неточен, когда утверждает, что выражение ὑπαρξιν ἔχειν восходит к Слову 32, 5 св. Григория Богослова. См.: *Alexopoulos Th. Die Argumentation des Patriarchen Gregorios II. Kyrios zur Widerlegung des Filioque-Ansatzes in der Schrift De Processione Spiritus Sancti // BZ. 2011. Bd. 104. Heft. 1. S. 22. Anm. 107.* На самом деле оно встречается еще в Изложении веры св. Григория Чудотворца (III в.): «И един Дух Святой, обладающий существованием от Бога». См.: PG. 1857. Т. 10. Col. 935A; Χρυσοστόμου Ν. Σαββάτου, ἀρχιμ. Ἡ θεολογικὴ ὀρολογία... Σ. 162–163, Ὑπόσ. 31; *Stavrou M. Appendice. Notes complémentaires. N. (24). 13 // 2: 385.*

⁶³ S. Greg. Cyr. *Expositio fidei contra Veccum... // PG. 1863. Т. 142. Col. 241A.* Ср. и в «Слове опровержительном» Григория Кипрского: Отец – «...источное (πηγαία) Божество, природное Начало (ἀρχή) и Корень (ρίζα) Сына и Духа...» (Grégoire II de Chypre. *Discours antirrhétique... P. 170.5.1–2*). Ср. именование Отца «Источником и Корнем» Сына и Духа в беседе св. Василия Великого «Против савеллиан, Ария и аномеев», которую цитирует Григорий Кипр-

Далее эти слова получают важное развитие в духе Влеммида:

«Если же некоторыми из святых⁶⁴ было сказано и то, что Дух Святой исходит *через* (διὰ) Сына, то выражение «через Сына» для тех, кто чист, здесь обозначает выхождение в вечное воссияние (εἰς αἰῶνον ἔκφανσιν), а не приход (τὴν... πρόοδον) в бытие Духа, обладающего существованием (τὴν ὑπαρξιν) от (ἐκ) Отца...»⁶⁵

В этих словах хорошо видна влеммидовская основа («субстрат») мысли св. Григория Кипрского и собственное развитие им этой мысли, состоящее в усилении акцента на теме воссияния, чем приуготовлялась почва и к развитию учения св. Григория Паламы о вечности и нетварности Света Фаворского.

В дальнейшем Влеммид развивает и старый фотиевский аргумент, который потом встретится у св. Григория Кипрского:

«39. Если же кто скажет, что и свойство быть Причиной Духа, или даже некоторым образом дополнительной Причиной, наряду с Отцом, Сын *получает от* (παρὰ) Отца, значит, он забылся, приписывая Сыну получение *от* (παρὰ) Отца того, чем Сын не является (ὁ μὴ πέφυκε).

ский в главе 15 труда (S. Basilii Magni Homilia contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos // PG. 1857. Т. 31. Col. 609B; Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique... Р. 180.15.8–9 и примеч. 28 издателя на с. 183). Даже в позднем трактате «О вере» Бог (имеется в виду Св. Троица в целом) назван «Единственным Источником [всякого] бытия» (2: 378.18.15). Видно, что эта категория была глубоко укоренена в сознании Влеммида. В философском же плане интересно отметить, что сочетание слов ἀρχὴ καὶ πηγὴ καὶ ἰζὺα τῶν πάντων встречается в сочинении философа и математика Теона Смирнского (II в. н. э.) «Изложение математических предметов, полезных для чтения Платона». По словам Теона, «согласно пифагорейскому преданию, числа являются началом, источником и корнем всего». См.: *Афонасин Е. В.* Модерат из Гадиры. Фрагменты и свидетельства // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2009. Т. 3. Вып. 1 : Неопифагорейцы. С. 77 (ср. С. 76–77 в целом). Уж не намекает ли Григорий Кипрский столь изящным образом на свое знакомство с неопифагорейством и на определенную пользу последнего для взыскающего истину ума?

⁶⁴ Здесь, по всей видимости, мы сталкиваемся с характерным умолчанием о Влеммиде, нежеланием произносить его имя в открытую, дабы не раздражать Векка и его сторонников.

⁶⁵ S. Greg. Cyr. Expositio... Col. 241A. (4) – (9). Cf.: *Idem.* De processione... Col. 275CD: «Исходит от (ἐκ) Отца, с Сыном же сочетается воедино по логосу единосущия»; *Alexopoulos Th.* Die Argumentation... S. 21.

Разве может произойти такое, чтобы свойство быть Причиной, относящееся к одному лишь Отцу (τὸ αἴτιον, ὃ μόνῳ τῷ πατρὶ ἀφωσίωται), в каком-то смысле (πῶς) подразделилось между Отцом и Сыном? А если бытие (τῆς ὑπάρξεως) Сына от (παρὰ) Отца совершенно и свободно от всякой лишенности, то неужели же бытие (ἡ... ὑπαρξις) Духа от Того же самого природного Начала не совершенно, но Дух может нуждаться для Своего бытия еще и в исхождении от (παρὰ) Сына?» (Р. 63.39.1–10).

Эту же мысль о ненужности второго исхождения «Filioque», восходящую к Фотию, впоследствии употребит (среди прочих) и св. Григорий Кипрский⁶⁶.

В главах 37–39 «Автобиографии» словосочетание от Отца употреблено $1 + 3 + 3 = 7$ раз, к тому же в конце гл. 39 стоит аналогичное по структуре выражение «от Сына»; Влеммид со всей энергией настаивает на недопустимости употребления в православной триадологии этого последнего выражения, со всей очевидностью предвосхищая аналогичное постановление Влахернского собора 1285 г. о недопустимости смешения предлогов *от* и *через*⁶⁷. Важность этих постановлений такова,

⁶⁶ S. Greg. Cyr. De processione... Col. 273CD; *Alexopoulos Th.* Die Argumentation... S. 18.

⁶⁷ Пункт 5: S. Greg. Cyr. Expositio fidei contra Veccum... // PG. 1863. T. 142. Col. 240D – 241A. Этот Томос представляет собой важнейший труд Григория Кипрского. См.: *Larchet J.-C.* Grégoire II de Chypre... P. 45, cf. 76, 127. Как кажется, в Томосе 1285 г. целый ряд выражений восходит к рассматриваемому фрагменту Влеммида или непосредственно вдохновлен им. Однако имеются и отличия. Например: «Ибо, научившись тому, что Всесвятой Дух исходит от (ἐκ) Отца через (παρ) Самого Бога-Слово, исповедуем, что от (ἐκ) Отца Он и получает бытие (τὴν ὑπαρξιν), и о Нем же со всей несомненностью возвещает (ἀὐχεῖν) как о сущностной Причине Своего бытия – как, разумеется, и Сам Сын. Сына же знаем и веруем в Него как в сущего от (ἐκ) Отца, обладающего бесконечным богатством – Отцом – как Виновником и природным Началом Своего бытия... Однако Он (Сын. – Д. М.) ни в коем случае не является Причиной Духа – ни Сам по Себе, ни вместе с Отцом. Потому что и бытие (ὑπαρξις) Всесвятому Духу не дается ни через (διὰ) Сына, ни от (ἐκ) Сына...». См.: S. Greg. Cyr. Expositio... Col. 236B(12) – C(7). «Исповедую и верую, что Дух Святой исходно (ἐκπορευτῶς) обладает бытием (τὴν ὑπαρξιν) от (ἐκ) Бога и Отца» (Ibid. Col. 237D). Употребление предлога ἐκ в обоих примерах соответствует словоупотреблению Влеммида в главе

что в XV в. Геннадий Схоларий далеко не случайно именует этот собор Вселенским⁶⁸.

Завершается записка Влеммида, приводимая им в «Автобиографии», следующей главой:

«40. Итак, совершенно рождение, совершенно и исхождение *от* (ἐκ) Одного и Того же, и только Отец – Виновник, Сын же и Дух – только Причиненные, и притом абсолютнейшим образом (λίαν ἐλικρινῶς): Один равночестно Другому рождающийся от Отца, а Другой – Исходящий, подобно тому, как *от* (ἐκ) источника рождается вода и происходит пар (τὸ πνεῦμα), естественным образом связанный с водой⁶⁹. Так вот, источник – первое и сокрытое от взора (κρυφία) начало воды; а то, что в воде содержится пар, со всей отчетливостью показывает и испарение (ἡ ἀναθυμίασις). И пусть никакой недоброжелатель не придирается к данному примеру, утверждая, что испарение – *от* (ἐξ) воды!⁷⁰ Ведь мы рассуждаем о бытии, а не о явлении (φανερώσεως). Так вот, пар обрел бытие не от (ἐξ) воды, но, существуя в воде естественным образом *от* (ἐκ) источника, обнаруживается при испарении и удостоверяет взирающих на него в том, что он сущностным образом находился в воде и до испарения, получая бытие *из* (ἀπὸ) источника – оттуда же, откуда и сама вода».

Теперь рассмотрим повествование о переговорах с латинянами в 1250 г.

II, 40 «Автобиографии» и расходится с тем, что мы видели в предшествующих главах.

⁶⁸ Gennade Scholarios. Brève apologie des antiunionistes // Œuvres complètes de Gennade Scholarios publ. pour la première fois par L. Petit, X. A. Sidéridès et M. Jugie. Paris, 1930. T. 3. P. 85.27–33; 89.13–22.

⁶⁹ Любопытная модификация старой тринитарной аналогии: источник – поток – вода.

⁷⁰ Содержащаяся в этих словах полемика Влеммида с латинствующими аналогична той, которую вел по поводу второй тринитарной аналогии (солнце, луч и свет) на рубеже XIII–XIV вв. Георгий Пахимер – очевидно, против Векка и его сторонников. См.: *Makarov D. I. The Target of George Pachymeres' Polemics in his Treatise on the Holy Spirit // Scrinium. St.-Petersburg, 2008. Vol. 4 : Patrologia pacifica: selected papers presented to the Western Pacific Rim Patristics Society 3rd annual conference (Nagoya, Japan, September 29 – October 1, 2006) / ed. V. Baranov and B. Lourié. P. 235–248.*

Никифор Влеммид

Повествование о переговорах с латинянами
об унии Церквей в 1250 г.
(«Автобиография» II, 50–60)

«50. А поскольку из Рима вновь, по своему обыкновению, прибыли ученые мужи, чтобы отстаивать введенный ими догмат, то те мучения, которым мы были подвергнуты (τὰ καθήμων ὀδινόμενα)⁷¹, так и не смогли стать достоянием гласности (προελθεῖν εἰς φῶς). Ведь нас попросили и на этот раз присутствовать на собрании, и мы присутствовали. И вот когда и василевс⁷², и патриарх (а это не был ни премудрый в Божественном Герман⁷³, ни тот, кто непосредственно и прежде всех сменил его [на кафедре] – ведь Мефодий⁷⁴ ушел из жизни, побыв предстоятелем совсем непродолжительное время, хотя и не был стар – но тот, кто пришел вслед за ним⁷⁵), а вместе с ними и полнота священноначалия собрались в Нимфее, состоялся диалог с прибывшими из Рима. Мы же пребывали в молчании, поскольку не было нам дозволено говорить – ведь то затруднительное положение, в которое меня поставила императрица-регент (а скорее, сверженная императрица (ὕπερβασιλίδα)), еще не разреши-

⁷¹ Из-за истории с Маркесиной (см. далее).

⁷² Иоанн III Дука Ватац (1222–1254).

⁷³ Св. Герман II (1222–1240). Именно Герман являлся, по-видимому, крупнейшим богословом Византии первой половины XIII в. См., опять же, публикацию его письма кардиналам Римско-католической церкви, написанного в 1232 г.: Αραμπλατζῆ Χ. Α. Ανέκδοτη ἐπιστολή... Σ. 363–378. Именно Герман принял юного Влеммида в ряды клира в Нимфеуме, поставив около 1223 г. в чтецы, затем – в дьяконы, а потом назначил его логофетом. См.: Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum vitae necnon Epistula universalior / ed. J. A. Munitiz. Turnhout ; Leuven, 1984. P. 8.12.15–20. Он же был бы рад видеть Влеммида своим преемником, однако император Иоанн II Дука Ватац избрал другого клирика. См.: Ibid. P. 35.69.10–11.

⁷⁴ Мефодий II (1240).

⁷⁵ Мануил II (1243–1254), адресат, по меньшей мере, двух сохранившихся писем Влеммида. См.: Munitiz J. A. Blemmydes Revisited. Он был менее образован (1: 46).

лось до конца, уж больно свеж в памяти был мой дерзновенный поступок⁷⁶.

51. И вот после многих словопрений римляне выдвинули следующие [аргументы]: «Отец действует через (διὰ) Сына, а через (διὰ) Духа – Сын, ибо, коль скоро Сын – от (ἐκ) Отца, то и Дух – от (ἐκ) Сына». На это никто из [архиереев], бывших на данном собрании священноначалия, не нашелся, что ответить, и глубокое молчание охватило их. Василевс же, периодически повторяя иерархам сказанное, продлевал время, [предоставляемое] им для раздумий и защиты, но ничего этим не добился. Ведь даже и после этого все заседавшие оставались совершенно безгласными. Итак, подталкиваемые необходимостью, василевс и архиереи попросили нас разрешить предложенные [аргументы], будучи не в силах сделать что-либо еще. Таким вот образом, воспользовавшись [процедурой] возражения и контраргументации⁷⁷, мы выдвинули следующие [доводы] в ответ на [сказанное пришедшими] из Рима:

52. Прежде всего, в Евангелиях, которые представляют собой начала благочестия, основание неопровержимое и непреложное, не написано, что Сын действует *через* (διὰ) Духа, но передано, что Отец [действует] *через* (διὰ) Сына (ибо евангелист говорит: «Все чрез Него начало быть» (Ин. 1, 3)), Сын же – не *через* Духа, но *в* (ἐν) Духе, ибо Господь говорит следующее тем, кто утверждал, что Он охвачен нечистым духом: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12, 28). Не сказал: «Через Духа», но: «В Духе». А это [выражение] обозначает естественное *пребывание* (μονήν) Духа в Сыне, а не [ипостасное] бытие (τήν... ὑπαρξίν) Духа *от* (ἐξ) Сына.

53. А если допустить и то обстоятельство, что Сын действует *через* (διὰ) Духа, это не будет указывать на то, что бытие Духу [дается] Сыном (παρὰ). Ведь когда кто-либо действует с помощью (через, διὰ) чего-либо сущностным образом, об этом деятеле говорят, что он «действует с помощью этого чего-либо» либо в силу его причинности и со-

⁷⁶ Как объясняет Ставру, речь идет о конфликте Влеммида с фавориткой Иоанна III Маркесиной, которая однажды – около 1250 г. – с великой помпой явилась в монастырь Влеммида. Тот был вынужден прервать литургию и запретил знатной даме вход в церковь, что вызвало нешуточный скандал (2: 258, примеч. 1).

⁷⁷ В традиции аристотелизма (Аристотель, Александр Афродисийский) – логическая процедура, состоящая во введении в текст трактата (диалога) фигуры воображаемого собеседника и в приведении возражений ему.

природности [по отношению к этому чему-либо], либо только в силу соприродности, но не причинности. Так, рука действует с помощью пальцев, поскольку они соприродны ей, но не потому, что она является их причиной. Ибо Виновник [бытия] руки является и Виновником бытия пальцев, и Виновником их с рукой соприродности. Так вот, таким же образом и Отец действует *через* (δι) Сына, будучи наряду с этим и сущностным Началом Сына; Сын же действует *через* (διὰ) Духа – пусть так! – имея Дух соприродным Себе *от* (παρὰ) Отца, но ни в коей мере не являясь Началом Духа. Ибо *единое Начало как Сына, так и Духа – Отец*.

54. А если кто станет недоумевать, говоря: «Если о Сыне утверждают, что Он действует *через* (διὰ) Духа благодаря соприродности (τὴν συμφύϊαν), тогда почему бы и Духу не действовать *через* (διὰ) Сына, ведь Сын соприроден Ему? Ведь соприродное соприродно соприродному [себе]», – пусть сначала задастся вопросом о том, почему пальцы не действуют *через* (διὰ) руку, а затем уже помыслит о Начале в собственном смысле (κυρίως) как о Начале всех происходящих *от* (ἐξ) Него, а не как о Начале одних, которое Началом других не является. Именно по этой причине – поскольку Началом в собственном смысле является Отец – необходимо, чтобы и соприродность, и действие (энергия) брали начало от Него и благоупорядоченно (εὐτάκτως) переходили (προβαίνειν) в Сына и в Духа, а не исходили от (ἐκ) чего-то, происходящего от (ἐκ) Начала. Если же соприродность – и от Духа, а действие (τὸ ἐνεργεῖν) – и *через* (δι) нее, тогда все расстраивается и приходит в смешение. Поэтому то, что Отец осуществляет (ἐνεργεῖ) *через* (διὰ) Сына, способен осуществлять (ἄν... ἐνεργήσαι) и Сын *через* (διὰ) Духа, который соприроден Ему [как происходящий] *от* (παρὰ, ср. гл. 39) Отца, а скорее – Сам Отец *через Сына в Духе* (δι... ἐν)⁷⁸, поскольку едина энергия трех Ипостасей Божества. Так и человек работает пальцами *через* посредство руки.

⁷⁸ Об этой формуле см., например: *Hussey M. E. The Persons – Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas // Saint Vladimir’s Theological Quarterly. 1974. Vol. 18. P. 22–43, esp. 28f.* Этой формулой пользовался св. Григорий Кипрский. См.: *S. Greg. Cyr. De processione... Col. 281CD; Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique... P. 226.49.6–7; Χρυσοστόμου Ν. Σαββάτου, ἀρχμ. Ἡ θεολογικὴ ὀρολογία... Σ. 61 καὶ ὑπόσ. 8; 134–135; 169, ὑπόσ. 53; 209, ὑπόσ. 87.* Ср.: «...всякая энергия, не источающаяся от Отца через Сына, действием Св. Духа, несовершенна и неполна» (Αὐτόθι. Σελ. 127).

55. А коль скоро выражение «то, от (из, ἐξ) чего») в собственном смысле означает причину, а помимо этого – то, от чего что-либо зависит (например, пальцы – поскольку они зависят от руки, так что о них можно, пожалуй, сказать в более общем смысле, что они – «от нее»), то человеку, обученному мыслить (τὸν λελογισμένον), не стоит и задерживаться на этом примере. Ведь мы ведем речь о том, что в собственном смысле происходит от (из, ἐξ) чего-либо – от сущностного начала – и в том, что касается пальцев, ведаем, что они [происходят] от данного конкретного (τοῦ) человека и от сочетания всех его членов (τῆς ὁλομελείας); откуда же еще? И мы утверждаем, что пальцы – пальцы «данного конкретного (τοῦ) человека», но также и «данной конкретной руки» – благодаря соприродности находятся и в нем, и в ней; а утверждать, будто пальцы [происходят] «от» «данной конкретной руки», как равно и «от данного конкретного человека»⁷⁹, мы не были научены. Подобные [утверждения] характерны для тех, кто непродуманно и как попало высказывает помысленное ими.

56. Так вот, как об Отце мы сказали, что Он действует «через (διὰ) Сына» и в силу (по логосу) причины, а Сын «через (διὰ) Духа» только по причине (логосу) соприродности⁸⁰, таким же образом утверждаем и то, что Сын был назван «образом» (иконой) Отца в силу причиненности, а также благодаря тому, что в Нем Самом усматривается Отец; Дух же [был назван] «образом» Сына потому, что в Самом Духе становится видимым Сын, а вовсе не потому, чтобы Сын являлся Причиной Духа. Ибо наиболее характерное свойство образа состоит не в том, что образ с неизбежностью обладает Первообразом, но в том, что он отображает (εἰκονίζειν) Первообраз и указывает на того, чьим образом является⁸¹. Ведь многие вещи из тех, что возникли прежде, были названы «образ-

⁷⁹ Очевидно, смысл этого утверждения – отрицание происхождения пальцев от человека, без всей полночленности его органов, сухожилий и т. п.

⁸⁰ Ж.-К. Ларше, ссылаясь на это место, утверждает: «...для Влеммида Дух находится по отношению к Сыну не в том же положении, в котором Сын находится к Отцу: Отец действует через Сына в силу Их единосущия и в силу того обстоятельства, что Отец является Причиной, но Сын действует через Духа исключительно в силу Их единосущия». См.: *Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre...* P. 107 et p. 157 (курсив автора). Мы думаем, что это место можно удачнее пояснить в традиционном православном смысле через сопоставление с мыслью св. Симеона Нового Богослова, приведенной выше.

⁸¹ Отметим в этих словах традиционные мотивы византийской теории образа, начиная с Иоанна Дамаскина.

ами» тех, что появились недавно, – если только кто-нибудь не станет настаивать на том, что результирующее (τὰ ἐκβησόμενα) является более ранним в примышлении, чем бывшие некогда прообразы (так, например, стена или даже крыша первичнее основания); однако таковое предварение есть скорее следование за [чем-либо иным], чем его предварение. По этой причине для образа вообще более свойственно быть средством узнавания (γνώριστικῆ) изображаемого, коль скоро отношение [у образа] возникает не с Первообразом, а с изображаемым (ибо образ – это образ изображаемого, и изображаемое, в свою очередь, отображается в образе); вместе с тем, и Первообраз удаляется не из всякого образа, но там, где он сохранил место для своего пребывания, остается.

57. Так вот, поскольку Сын усматривается в Духе (ибо невозможно кому-либо увидеть Сына, не будучи просвещенным Духом), постольку Дух – образ Сына, как и говорит пророк, обращаясь к Богу-Отцу: «В свете Твоём узрим Свет» (Пс. 35, 10), то есть: «В Духе Твоём узрим Сына»⁸². Сын же – образ Отца (Евр. 1, 3; Кол. 1, 15) как потому, что в Нем становится видимым Отец (ибо Сын говорит: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9)), так и потому, что Он – от (из, ἐκ) Отца. Стало быть, тот, кто достоин в Духе увидеть Сына, а в Сыне – Отца, сможет приинкнуть взором (ἀν κατόπτεισοι) ко всецелой Божественности, поскольку Сын соприроден Отцу, а Дух – Сыну, [будучи] от (παρὰ) Отца (благодаря чему в Троице и пребывает единая соприродность и взаимное проникновение друг в друга (ἀντιπεριχώρησως).

58. Но и изречение: «...от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16, 15) не может служить подтверждением того, что Дух обладает исхождением и от (παρὰ) Сына, как уже возразили некоторые, – но лишь того, что и Сам Дух всем, чем обладает, обладает от (παρὰ) Отца. В самом деле, утверждение о том, что слова «от Моего» означают «от (ἐκ) Отца» (а ведь именно это было приведено в качестве разрешения [сделанного] тогда возражения), следует отвергнуть как искажающее [положение дел]. Действительно, где еще в Евангелиях мы находим, чтобы Господь вместо «Отец» сказал «Мое»? Разве то, когда Сам изрекший со всей отчетливостью разъясняет сказанное Им, не будет обладать большей силой и предпочтительностью по сравнению с любыми другими заверениями? Итак, что же Он говорит? «Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит

⁸² Ср., например, истолкование «потока сладостей» (Пс. 35, 9) как Христа у св. Афанасия Великого: S. Athanasii Al. Expositiones in Psalmos. In Ps. XXXV // PG. 1857. T. 27. Col. 176C.

вам» (Ин. 16, 15). Это как если бы Он сказал: «Поскольку Утешитель получает *от* (ἐκ) Отца ведение, мудрость, проричание и тому подобное и поскольку «все, что имеет Отец, есть Мое» (ибо Я – подлинный Сын, не умаленный ни в одном из превосходнейших свойств Отчей сущности), постольку «...Я сказал, что от Моего возьмет...» – разумеется, из Моей полноты, коль скоро Отцовское – и есть Мое». В самом деле, разве «проникающему» «...и глубины Божии» (1 Кор. 2, 10) может быть не свойственно получать *от* (ἐκ) Бога, и получать не в причастии (μεθεκτῶς), но так же, как и Сын?

59. Так что толкуемое изречение, напротив (μᾶλλον), со всей отчетливостью удостоверяет, что исхождение Духа от (ἐκ) Отца совершенно и ни в чем не испытывает недостатка, а выражение: «...не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит» (Ин. 16, 13) – означает в точности то же самое, что и: «Приходящий свыше и есть выше всех... и что Он видел и слышал, о том и свидетельствует...» (Ин. 3, 31–32). Эти и подобные [им речения] произнесены таким образом для того, чтобы [подчеркнуть] соотношение (τὴν... ἀναφορὰν)⁸³ с Первопричиной. Ведь «посылать» и «давать» – одно и то же, и именно потому, что Сын по сущности – Податель (δοτήρ) Духа, Который Его «посылает», «дает», «отправляет» (ἀποστέλλει), «передает» (παρέχει) и «уделяет» (χορηγεῖ): все имена такого рода отсылают (φερόντων) к одному и тому же понятию (ἔννοιαν)⁸⁴.

60. Когда [все] эти [речения] проанализированы (διηρθρωμένων) подобным образом, уже ни то, что Сын действует через (διὰ) Духа, ни то, что Дух называется *образом Сына*, ни что-либо подобное – [ничто из этого] не станет указывать на то, будто Сын вообще является началом Духа».

⁸³ Или «соотнесенность».

⁸⁴ Ср. сходный перечень глаголов в 29-й главе «Опровержительного слова» ГК. Здесь мы читаем: «Ведь и Сын, как Бог, сущностным образом обладает [силой] даровать, уделять и посылать Дух Святой...». См.: Grégoire II de Chypre. Discours antirrhétique... Р. 202.29.30–31. Уже одно это обстоятельство не позволяет согласиться с Ж.-К. Ларше, который предполагает, что мысль Влеммида в этой главе (II, 59) – подчеркнуто пролатинская (Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre... Р. 102). Если бы Влеммид учил о том, будто Сын изводит благодать Духа Святого не сущностным, но неким внешним образом, он подпал бы под действие Девятого анафематизма св. Кирилла Александрийского против Нестория. См.: Καμίρη Γ. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις, 1960. Τ. 1. Σ. 145.

В заключение работы уделим некоторое внимание тем интерпретациями идей Влеммида у Ж.-К. Ларше, которые нам представляются наиболее полемически заостренными против византийского мыслителя. Так, согласно Ларше, в 14-й главе Послания Иакову Болгарскому смешиваются энергии и Ипостаси Сына и Св. Духа. На наш же взгляд, Влеммид подчеркивает обратное: «Считая Сына и Духа Руками Божиими, пусть вместе с этим помыслит как о неслиянности, так и о *самостоятельном* ипостасном бытии как Сына, так и Духа, а равно и о том, что Дух исходит *от* (παρὰ) Отца не иначе, как *через* (διὰ) Единородного, как и о том, что оба этих Лица взаимосвязаны друг с другом, подобно тому, как это имеет место в случае правой и левой руки...»⁸⁵ Здесь нет понятия о смешении, но выражено учение о перихорезе, тождественное тому, что можно видеть в «Других силлогизмах».

Ж.-К. Ларше справедливо обращает внимание на неординарность следующей фразы, которая, впрочем, представляет собой лишь комментарий к тексту Кирилла Александрийского: «Поэтому [учитель] и назвал Св. Дух Энергией слова – ясно, что живой и ипостасно существующей, зная, что Слово и Сын – воипостасная Сила Божия (1 Кор. 1, 24)». Действительно, Кирилл Александрийский (и вслед за ним Влеммид), как будто, не очень четко различает ипостась и энергию Духа. Однако выводиться отсюда, как это делает Ларше, субординационистскую триаду: Отец-Сущность – Сын-Потенция – Дух-Энергия – на наш взгляд, надуманное перетолкование текста источника⁸⁶.

Поэтому мы не считаем возможным согласиться с выводом Ларше о том, что было бы неверно считать, что Константинопольский патриархат на соборе 1285 г. принял богословие Влеммида⁸⁷ (соглашаясь с тем, что это богословие было принято, разумеется, в том уточненном виде, который придал ему Григорий Кипрский).

Наконец, Ларше останавливается еще на одной фразе из 9-й главы Послания Иакову Болгарскому: «Итак, как Энергия Сына и Бога-Слова, Дух Святой вечно сияет *от* Него – или, что то же самое, *через* Него *от*

⁸⁵ Stavrou M. Le premier traité de Blemmydès... P. 108.14.17–20; ср.: P. 104.13.12–20; 104.14.1 – 106.14.5; 110.15.8–12; Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre... P. 108 et n. 159, cf. n. 160–161.

⁸⁶ Stavrou M. Le premier traité de Blemmydès... P. 90.9.7–9; cf. 90.9.9 – 92.9.11; Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre... P. 109 et n. 164.

⁸⁷ Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre... P. 112 et n. 177.

Отца; а как дар Божий, и посылается, и дается естественным образом»⁸⁸. Действительно, в этом высказывании смешиваются понятия ипостаси и энергии (дара) Св. Духа, что следует воспринимать как признак не до конца разработанного и не очень точного богословия, которое еще не удалось сформулировать в однозначных терминах⁸⁹. Однако утверждать, будто в мысли Влеммида совершается «постоянное и тайное скольжение» от плана ипостаси к плану энергии и наоборот (на базе двух-трех примеров, из которых два – либо цитаты, либо истолкования цитат из авторитетов прошлого), все же не представляется возможным. Публикация Мишелем Ставру неизвестных прежде трудов Влеммида, как синхронных Посланию Иакову Болгарскому, так и более поздних, должно укрепить нас в оценке поздней триадологии Влеммида в целом как изредка колеблющейся в том, что касается разграничения терминов «ипостась» и «энергия» (в плане пневматологии), но в целом делающей акцент на перихорезе Лиц Св. Троицы (как это делал и св. Симеон Новый Богослов), а стало быть – вполне традиционной и православной.

Критика Ларше не вполне справедлива еще и вот по какой причине. Анализ второго письма Никифора Влеммида патриарху Мануилу II (ок. 1254, всего за год до написания Первого слова об исхождении Св. Духа) показывает традиционность соответствующих мыслей Никифора об Отце как единственной Причине в Св. Троице. Здесь говорится сообразно с Символом, что Бог-Отец через Сына создал все сущее, Сын не является какой-то Причиной Сам по Себе⁹⁰. Слово αἴτιος в этом отрывке прилагается только к Богу-Отцу⁹¹. На первый взгляд, может показаться (в свете упреков Ларше), будто трудности содержатся в седьмом параграфе, в котором Влеммид подчеркивает как бы некое «двуединство» Лиц Отца и Сына, их «...сопряженность и тождество силы»⁹². В действительности, ничего экстраординарного здесь нет – Влеммид

⁸⁸ Stavrou M. Le premier traité de Blemmydès... P. 92.9.13–15. Ср. примеч. 84 (о переключке с Девятым анафематизмом Кирилла Александрийского). Это же место не вполне корректно понимает и Г. Феодорудис; он трактует его в том плане, будто бы Влеммид рассматривает воссияние в категориях только существования, а не проявления энергии. См.: Θεοδώρουδης Γ. Π. Ἡ ἐκπόρευσις... Σ. 117. Вернее было бы сказать: в неразрывной связи того и другого.

⁸⁹ Larchet J.-C. Grégoire II de Chypre... P. 109.

⁹⁰ Английский перевод о. Джозефа Мунитиса см.: Munitiz J. A. Blemmydes Revisited. P. 377.

⁹¹ Ibid. P. 386.34–35. 45–50 (esp. 35, 49).

⁹² Ibid. P. 387.77–84 (esp. 80–81, цитируемое выражение; 82–84).

всего лишь подчеркивает единство Отца и Сына как единой Причины бытия твари. Из факта отсутствия в данной связи упоминаний о Св. Духе еще не стоит делать каких-то далеко идущих выводов чуть ли не о скрытом духоборстве Влеммида. Таких упоминаний просто не требовала тема, раскрываемая в данном письме – о тринитарных взаимоотношениях Отца и Сына⁹³.

Подводя итоги, следует отметить, что триадологическая мысль Никифора Влеммида, несмотря на некоторые отдельные неточности (связанные с поиском нового языка богословия для выработки учения о вечном воссянии Св. Духа через Сына), на всех этапах ее развития оставалась традиционной и православной.

D. I. MAKAROV
EKATERINBURG

WAS NICEPHORUS BLEMMYDES' LATE TRIADODOLOGY TRADITIONAL?

On the basis of both recently published and well-known works of Nicephorus Blemmydes (1197–1269), the most prominent Byzantine philosopher and theologian of the 13th century, it is argued that even in the late period of his literary activity, i.e., in the 50-es and 60-es of the century, Blemmydes remained faithful to the traditional principles of Orthodox triadology and took a critical stance towards the Filioque.

⁹³ Ср.: *Munitiz J. A. Blemmydes Revisited*. P. 383.

СОДЕРЖАНИЕ

Мой «византийский мир». Беседы с Маргаритой Адольфовной Поляковской	5
Список публикаций М. А. Поляковской за 2003–2013 гг.	27
Чекалова А. А. Западные и восточные тенденции в Византии в ранний период (борьба и взаимодействие)	32
Бибиков М. В. Византийские темпоральные категории	47
Иванов С. А. «Остроумие» в Византии: Eutrapelia	60
Козлов А. С. Еще раз о загадках Origo Constantini imperatoris	78
Серов В. В. Консульства Юстиниана	92
Ошарина О. В. Изображение сцены «Воскрешение Лазаря» на памятниках раннехристианского искусства	104
Мохов А. С. Формирование новой системы титулатуры в Византии второй половины VII – первой половины VIII в.	118
Охлупина И. С. Парадигмы мужской и женской святости в византийской агиографии	123
Курьшева М. А. «Подделка письма» в политической интриге патрикия Самоны и проблемы идентификации почерков в первой половине X века	133
Щавелев А. С. Два сообщения о росах в главе 42 трактата «Об управлении империей» Константина VII Багрянородного	144
Шандровская В. С. О двух печатях византийских юристов	153
Степанова Е. В. Византийские печати и святыни Камулианы	160
Степаненко В. П. К реконструкции ктиторской композиции Софии Киевской	169
Залесская В. Н. Византийский процессионный крест XI века в собрании Эрмитажа (особые литургические функции памятника)	178
Орецкая И. А. О стиле мозаик собора Сан-Джусто в Триесте	183
Макаров Д. И. Была ли поздняя триадология Никифора Влеммида традиционной?	203
Барabanов Н. Д. Византийская народная демонология в житии св. Феодора Сикеота	239
Куц Т. В. Сновидения Димитрия Кидониса, или литературная фикция опального царедворца	253
Радич Р. Вулкан Етна као книжевна метафора (два примера)	262
Шукуров Р. М. Последние владения Византии в Анатолии в 1403–1419 гг.	271

Matschke К.-P. Kaisertum, Kirche und Volk: Erscheinungsformen und Charakteristika byzantinischer Öffentlichkeit in der Endphase des Reiches (Fortsetzung)	283
Пашкин Н. Г. Конгресс в Мантуе и антитурецкая политика папы Пия II	299
Климанов Л. Г. Основы взаимодействия венецианского государства и общества (конец XII – начало XVI в.)	309
Крамаровский М. Г. Альбрехт Дюрер: браслет с китайским драконом (заметки о ювелирном прототипе)	324
Медведев И. П. «Я не верю в талисманологию» (Евгений Болховитинов о черниговской гривне)	333
Гурулева В. В. Отто Фердинандович Ретовский: коллекционер, музейщик, ученый	340
Тункина И. В. Трагическая судьба третьего тома «Иконографии Богоматери» академика Н. П. Кондакова	354
Лебедева Г. Е., Якубский В. А. М. А. Гуковский: страницы из биографии	365
Романчук А. И. Херсонес, 1908 год: борьба за сохранность памятников	371
Сведения об авторах	377
Список сокращений	380
Содержание	382