

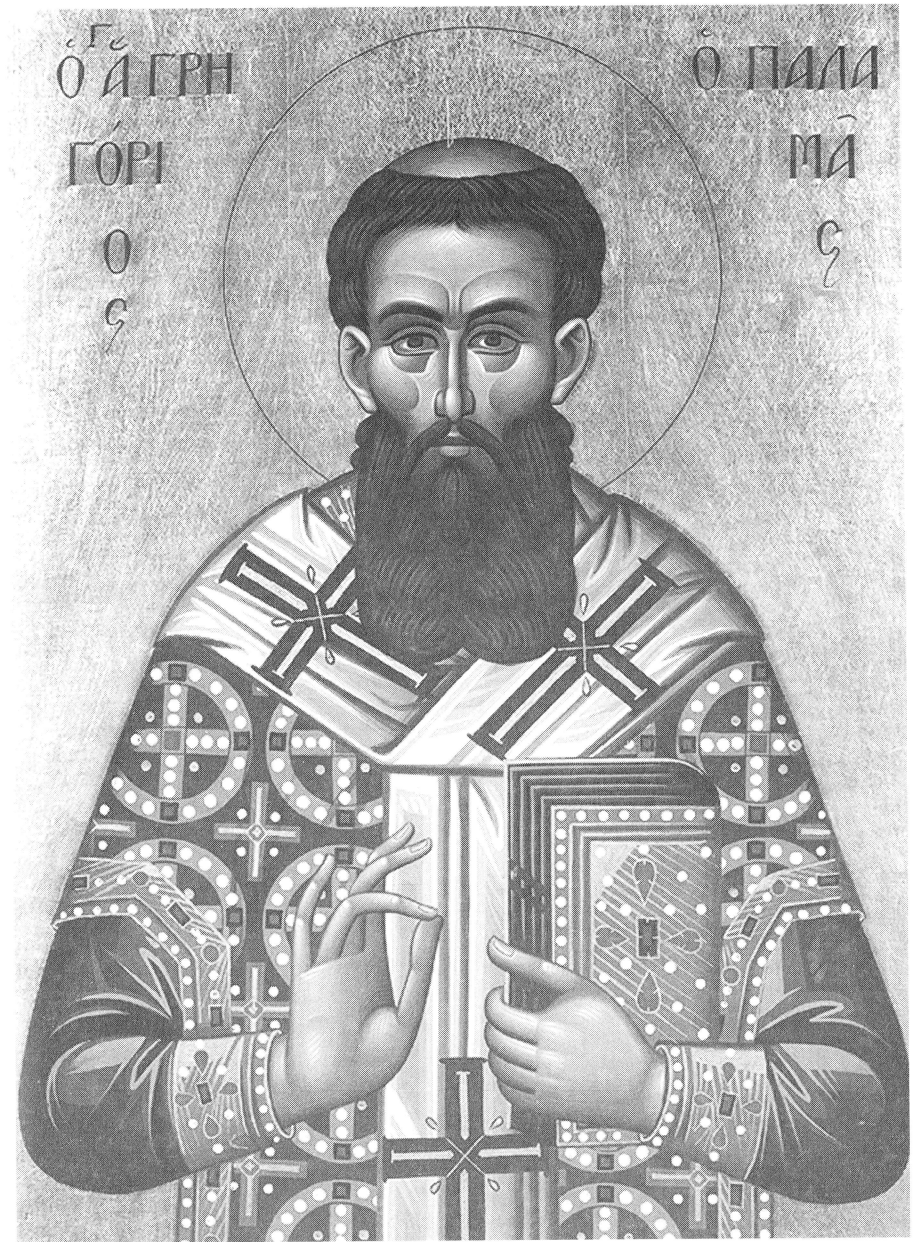
ВИЗАНТИЙСКАЯ  
БИБЛИОТЕКА



СВЯЩЕННИК  
АЛЕКСАНДР ПРЖЕГОРАИНСКИЙ

ВИЗАНТИЙСКАЯ  
ЦЕРКОВЬ  
на рубеже XIII—XIV вв.







### Собор Афонских святых

Икона из храма Московского подворья Русского на Афоне  
Свято-Пантелеимонова монастыря (фрагмент)

СЕРИЯ

ВИЗАНТИЙСКАЯ  
БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ

*Редколлегия серии «Византийская библиотека»:*

*С. П. Карпов (председатель),*

*С. С. Аверинцев, М. В. Бибиков, С. А. Иванов,  
архиепископ Иларион (Алфеев), Г. Л. Курбатов,  
Г. Е. Лебедева, Г. Г. Литаврин, Я. Н. Любарский,  
И. П. Медведев, Д. Д. Оболенский, Г. М. Прохоров,  
И. С. Чичуров, А. А. Чекалова, И. И. Шевченко,  
О. Л. Абышко, И. А. Савкин*

СВЯЩЕННИК  
АЛЕКСАНДР ПРЖЕГОРЛИНСКИЙ



ВИЗАНТИЙСКАЯ  
ЦЕРКОВЬ  
НА РУБЕЖЕ XIII—XIV вв.  
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И НАСЛЕДИЕ  
СВ. ФЕОЛИПТА,  
МИТРОПОЛИТА ФИЛАДЕЛЬФИЙСКОГО

Научный редактор  
кандидат исторических наук *Н. Д. Барабанов*

Санкт-Петербург  
АЛЕТЕЯ  
2011



### Священник Александр Пржегорлинский

П74 Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие св. Феолипта, митрополита Филадельфийского / Свящ. Александр Пржегорлинский; научн. ред. Н. Д. Барабанов. — СПб.: Алетейя, 2011. — 240 с. — (Серия «Византийская библиотека. Исследования»).

ISBN 978-5-91419-466-3

В монографии реконструируется церковно-политическая деятельность св. Феолипта, митрополита Филадельфийского (1250–1325), его богословские, аскетические и социальные воззрения. Св. Феолипт представлен, как основоположник и апологет исихастского движения в Византии начала XIV в., как неизменный борец с арсенитской схизмой на протяжении всего периода ее существования, как церковно-политический деятель, по ряду вопросов предопределивший позицию представителей константинопольской политической элиты.

На основании текстов св. Феолипта дополнена новыми фактами картина арсенитского движения, а так же обстоятельства генезиса грядущих паламитских споров. Реконструированное учение Феолипта о церкви позволило дать новое объяснение причин и движущих мотивов прекращения филадельфийским митрополитом канонического общения с патриархом константинопольским в 1310 г.

Книга включает перевод на русский язык двух антиарсенитских и двух монашеских поучений св. Феолипта.

### Priest Alexander Przhegorlinsky

The Byzantine Church at the Turn of the 13th–14th centuries. The Activities and Heritage of St. Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia. — St. Petersburg: Publishing House «Aletheia», 2011.

ISBN 978-5-91419-466-3

The monography reconstructs the ecclesiastical and political activities of St. Theoleptos, metropolitan of Philadelphia (1250–1325), his theological, ascetic and social views. St. Theoleptos is shown as the founder and apologist of Hesychast movement in Byzantium at the beginning of the 14th c., as the heresimach who fought against the Arsenite schism during the whole period of its existence, as the ecclesiastical and political figure who predetermined the position of Constantinople political elite on a number of issues.

The study of St. Theoleptos's works provides further facts to add to the description of the Arsenite movement, as well as to the genesis of the forthcoming Palamite disputes. The reconstructed ecclesiology of St Theoleptos enabled the author to offer a new explanation for the motives and reasons why the Philadelphian metropolitan broke communion with the Patriarch of Constantinople in 1310.

The book includes Russian translations of two antiarsenite and two monastic discourses by St. Theoleptos.

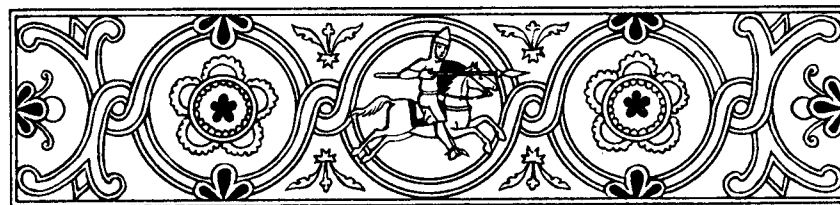
*На форзацах:* Святитель Феолипт Филадельфийский. Современная икона (слева); Святитель Григорий Палама. Современная икона (справа)

ISBN 978-5-91419-466-3



9 785914 194663

© Священник Александр Пржегорлинский, 2011  
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2011  
© «Алетейя. Историческая книга», 2011



## От автора

Христос о своих последователях сказал: «Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосуд, но — на подсвечнике, и светит всем...» (Мф. 5:14-15). К святому митрополиту Филадельфийскому Феолипту, личности и воззрениям которого посвящена настоящая монография, современники относились как к человеку, в полной мере вместившем в себе этот замысел Божий. Например, святитель Григорий Палама писал «о прославившемся... достоименном Феолипте,<sup>1</sup> предстоятеле Филадельфийской Церкви, вернее светильнике, озарившем из нее вселенную»,<sup>2</sup> «просиявшем, как свет в лампаде, в городе Филадельфии».<sup>3</sup> Отмечу, что сам Григорий Палама, этот корифей византийской богословской мысли, был учеником митрополита Феолипта. Но, сколь яркими были эпитеты современников в адрес Феолипта, столь же непроглядной была последующая тьма забвения этого имени. Складывается впечатление, что пророческой оказалась метафора самого же Филадельфийского пастыря о людях, которые в силу слабости, таящейся в их духовном взоре, не могут взирать на тех, кто возглавляет их с факелом в руке, ибо свет беспокоит их глаза и кажется невыносимым.<sup>4</sup> Впрочем, этот метафорический образ обрел свою реальность не только в самой личности своего создателя — Феолипта; таков был удел всего наследия поздневизан-

<sup>1</sup> Феолипт — «объяты́й Богом».

<sup>2</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священо — безмолвствующих. М., 1995. С. 53 (Триада I.2.12).

<sup>3</sup> Там же, С. 160 (Триада II.2.3).

<sup>4</sup> Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses / A Critical Edition, Translation and Study by R.E. Sinkewicz. Toronto, 1992. P. 110.

тийского исихазма вообще. Ибо это наследие, которое максимально сконцентрировало соль Православия, по стечению трагических для Византии обстоятельств было забыто и находилось в забвении весьма долго. Оно попиралось вплоть до XX века даже теми, которые считали себя верными Православной традиции.<sup>1</sup> И святой Феодит, целиком и полностью принадлежащий этому духовному течению XIV века, во всей мере разделил его участь.

В конце XIX в. было положено начало процессу, который вскоре изменил представления об исихазме.<sup>2</sup> К настоящему времени достаточно основательному исследованию подверглось учение св. Григория Паламы, личность и богословие которого стоят в центре упомянутой проблематики. Но, в то же время, мы не можем говорить о достаточной исследованности традиции поздневизантийского исихазма, ограничиваясь лишь личностью св. Григория, ибо исихазм, «будучи многоплановым и многосторонним духовным и богословским течением, отнюдь не исчерпывается... учением этого святителя».<sup>3</sup> К тому же, может ли быть основательным представление об учении Паламы, если, зная его корни, уходящие в глубь Православной традиции, мы, в то же время, по сути дела, ничего не знаем о непосредственном преддверии плодоносного богословия этого святителя, о его непосредственных учителях.

Можно надеяться, что рано или поздно появится исследование, обобщающее учение поздневизантийских исихастов во всех его аспектах и проявлениях. Но этому должно предшествовать прояснение многих лакун, актуализация ряда, казалось бы, второстепенных для поздневизантийского исихазма проблем, возрождение порядком забытых имен. И, в самом общем смысле, чаянием именно этих глобальных и

<sup>1</sup> См., например, оценку исихазма, данную в начале XX в. С.В. Булгаковым, его слова об исихастах как мистиках, отличавшихся «самою странной мечтательностью», чьё «вздорное мнение... об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению» (Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей: Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства: в 2 ч. — Киев, 1913 — Репринт: М., 1993. Часть 2. С. 1622).

<sup>2</sup> См. об этом: Экономцев И.Н. Исихазм и возрождение // *Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия*. М., 1992. С. 169.

<sup>3</sup> См. предисловие А.И. Сидорова к предпринятому им изданию перевода двух посланий св. Феодита: Святитель Феодит Филладельфийский. Послание к монахине Евлогии / Пер., предисл. примеч. А.И. Сидорова // *Альфа и Омега*. 2000. №3 (25). С. 89.

основательных оценок, которые, хочется верить, появятся в будущем, обосновано появление первой в России монографии, посвящённой личности и учению св. Феодита Филладельфийского.

Круг проблем, связанных с личностью филладельфийского митрополита, привлек меня в 1997 г. и находился в поле моего внимания с весьма большими временными лакунами. Переводом произведений и реконструкцией воззрений Феодита я занимался в стенах Волгоградского Свято-Духова монастыря и расположенного здесь же Царицынского православного университета. Именно здесь я приобрел к той нетленной стихии Православия, которую воспел святой Феодит. Плодом моего интереса стала тогда дипломная работа «Жизнь и учение Святителя Феодита Филладельфийского». Затем, в 2001 г., под кровом Троице-Сергиевой-Лавры и Московской Духовной Академии благословение святого Феодита позволило мне защитить диссертацию, реконструирующую богословие филладельфийского митрополита. И, наконец, гораздо позже, в стенах Волгоградского государственного университета мною была защищена диссертация, посвящённая эпохе Феодита. Таков путь этой книги.

С благодарным сердцем я не могу не сказать о том, что благословение Феодита имело для меня весьма осязаемое приумножение в отеческой заботе **Митрополита Волгоградского и Камышинского Германа**. Именно его апостольское служение на Волгоградской земле обеспечило появление здесь научно-православной среды. Действительно, после того, как Владыка был поставлен на Волгоградскую кафедру, у светских учёных, обращающихся к церкви, появилась возможность приносить пользу не только своим душам, но и нечто от своего опыта отдавать Церкви. Так появился Царицынский православный университет.

Я благодарен именно этим учёным-преподавателям, которые в 90-е гг. бескорыстно помогая Церкви, трудясь в стенах названного университета, стали и моими учителями. Низко кланяюсь моему научному наставнику **Николаю Дмитриевичу Барабанову**. Именно от него исходил импульс, побудивший меня к разработке круга проблем, обозначенных в настоящем исследовании. Я признателен за его библиографические консультации и помощь в отыскании редких источников. Без его высокопрофессионального и, вместе, заботливого наставничества, повозка научных штудий не катилась бы в течение всего срока работы. Я признателен **протоиерею Николаю Станкову**, первому декану богословского факультета Царицынского православного университета, профессору **Тюменцеву Игорю Олеговичу**, доценту **Кузнецову Олегу Викторовичу**.



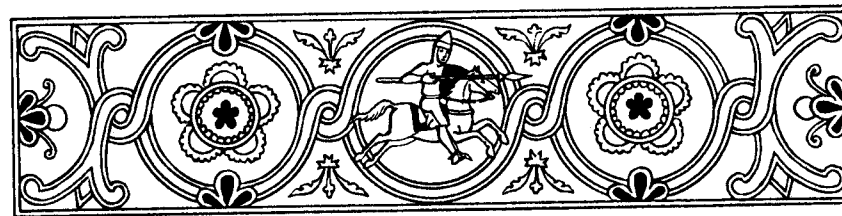
Выражаю свою глубокую признательность **Василию Мироновичу Лурье**, за его бесценные лекции, прочитанные в стенах православного университета, за его научные консультации и поддержку. Как известно, вопрос первичен по отношению к ответу. И именно Василий Миронович, некогда пожелав мне «вытаптывать научную ниву до полного её вытаптывания», действительно потрудился над тем, чтобы засеять эту ниву вопросами.

Благодарение — профессору **Сидорову Алексею Ивановичу**. Годы, когда я работал под его руководством в стенах МДА (2000-2001), были весьма нелёгкими для Алексея Ивановича, однако он посвятил моей диссертации не только своё время, но проявил именно заботливое участие. Я благодарю профессоров МДА **Иванова Михаила Степановича** и **протоиерея Максима Козлова**; протоиерея Максима ещё и за то, что он за девять лет предрёк издание мною монографии по данной теме.

Приношу свою признательность и таким замечательным учёным мужам, как **Владимир Васильевич Кучма**, **Александр Георгиевич Еманов**, **Сергей Николаевич Малахов**, **Дмитрий Игоревич Макаров**. Я благодарен всем тем, кто научил меня хотя бы одному слову Истины.

*Священник  
Александр Пржегорлинский*

*2 февраля 2010 г.*



«Чти отца твоего и мать твою»

(Исх. 20:12)

*Светлой памяти  
отца моего Александра Дмитриевича  
и матери моей Светланы Андреевны*

## Введение

В зарубежной и в отечественной византистике весьма актуальным представляется уяснение факта и механизмов взаимосвязи социально-экономических и политических процессов, имевших место в византийском обществе, со спецификой византийской духовности.<sup>1</sup> Особый в этом направлении интерес может представлять именно эпоха Палеологовского ренессанса, время со второй половины XIII по начало XV вв. Применительно к этому времени возможно говорить о сосуществовании двух противоположных динамик, а именно об экономическом и политическом кризисе и, в то же время, о культурном возрождении, активизации интеллектуальной<sup>2</sup> и духовной жизни.<sup>3</sup> Следует уточнить, что особенность эпохи состояла не в самом факте сочетания, но, надо думать, именно в контрастности сочетания упомянутых тенденций.

<sup>1</sup> *Hunger H.* Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Köln, 1965; *Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации. М., 2005.

<sup>2</sup> *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976; *Fryde E.* The Early Paleologan Renaissance (1261– с. 1360). Leiden; Boston; Cologne, 2000; *Matschke K.-P., Tinnefeld F.* Die Gesellschaft im späten Byzanz Gruppen, Strukturen und Lebensformen. Cologne; Weimar; Vienna, 2001. S. 221–385 (chap. 5); *Tinnefeld F.* Intellectuals in late Byzantine Thessalonike // DOP. 2003. V. 57. P. 153–172.

<sup>3</sup> *Мейендорф И.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: 1997.

Хотя бы бегло воссоздадим в памяти то кризисное и, даже, плачевное состояние, в котором находилось тело Ромейской державы. Упомянутый кризис носил системный характер, то есть охватил все сферы государственного организма.<sup>1</sup> Упадок экономики проявился в сокращении объемов ремесленного производства и торговли.<sup>2</sup> В торговой сфере господствовали генуэзцы и венецианцы,<sup>3</sup> позиции которых были закреплены политическими договорами. Рынок свидетельствовал о том, что византийское ремесло по многим статьям неконкурентоспособно.<sup>4</sup> Имели место порча монеты, сокращение денежного обращения.<sup>5</sup> Монеты чеканились не только в Константинополе, но и в некоторых провинциальных городах, в том числе, в Филадельфии.<sup>6</sup> Наличие локальных денежных систем являлось показателем кризиса не только в экономической, но и в политической сфере. О том же свидетельствовали деградация налоговой системы, хроническая нехватка денег в казне.<sup>7</sup> В плачевном состоянии находилась система административного управ-

<sup>1</sup> Следует отметить, что представления о глубинном кризисе в последнее время подвергаются корректировке (см.: Κοντογιαννοπούλου Α. Η εσωτερική πολιτική του Ανδρονίκου Β' Παλαιολόγου (1282–1328). Διοίκηση — Οικονομία. Θεσσαλονίκη. 2004; Kontogiannopoulou A. La fiscalité à Byzance sous les Paléologues (13–15 siècles). Les impôts directs et indirects // REB. 2009. Т. 67. Р. 5–57; Пономарёв А.Л. Кризис, которого не было: денежно-финансовая система Византии в конце XIII — середине XIV в. // ВВ. 2008. Т. 67. С. 17–37; ВВ. 2009. Т. 68. С. 25–47).

<sup>2</sup> Charanis P. On the Social Structure and Economic Organization of the Byzantine Empire in the Thirteenth Century and Later // BS. 1951. V. 12. P. 51; Matschke K.-P. Commerce, Trade, Markets, and Money: Thirteenth-Fifteenth Centuries // The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century. Washington, 2002. V. 2. P. 763–798.

<sup>3</sup> Скржинская Е. Ч. Генуэзцы в Константинополе в XIV в. // ВВ. 1947. Т. 1. С. 215–234; Соколов Н. П. Венеция и Византия при первых Палеологах (1263–1328) // ВВ. 1957. Т. 12. С. 42–49.

<sup>4</sup> Laiou-Thomadakis A. E. The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System; Thirteenth-fifteenth Centuries // DOP. 1980–1981. V. 34–35. P. 186–188.

<sup>5</sup> Zakyrtinos D. Crise monetaire et crise économique à Byzance du XIII au XV siècle. Athènes, 1948.

<sup>6</sup> Schreiner P. Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jahrhundert (1293–1390) // OCP. 1969. V. 35. S. 412.

<sup>7</sup> Ditten H. Beziehungen zwischen Spanien und den byzantinischen Bereich im Mittelalter (6.–15. Jahrhundert). Eine Kurze Übersicht. Byzantinische Beiträge, hrsg. Von J. Irmscher. Berlin, 1964. S. 260.

ления, контроль за положением дел в провинциях был ослаблен, если не утрачен.<sup>1</sup> Отсутствие средств в государственной казне вело к ликвидации национальной армии и переходу к системе наёмничества; роспуск же флота сделал беззащитным побережье империи.<sup>2</sup> В ряду важнейших факторов внешнеполитической ситуации следует назвать турецкую агрессию, утрату территорий, рост военных расходов, силовое давление со стороны Сербии, Генуи, Венеции,<sup>3</sup> весьма противоречивые отношения с Римом.<sup>4</sup> Дестабилизированной была и внутриполитическая ситуация; общий кризис подрывал устои и светской, и духовной властей.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Максимович Л. Византијска провинцијска управа у доба Палеолога. Београд, 1972.

<sup>2</sup> Ahrweiler H. Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institution maritimes de Byzance aux VIII–XV siècles. Paris, 1966; Bartusis M. C. The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204–1453. Philadelphia, 1992; Сметанин В. А. О специфике перманентной войны в Византии в 1282–1453 гг. // АДСВ. 1973. Вып. 9. С. 89–101; Он же. Расходы Византии на армию и флот (1282–1453 гг.) // АДСВ. 1975. Вып. 12. С. 117–125.

<sup>3</sup> Mavromatis L. La fondation de l'empire serbe. Le kralj Milutin. Θεσσαλονίκη. 1978; Жуков К. А. Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988; Коробейников Д. А. Византия и государство Ильханов в XIII — начале XIV в.: система внешней политики империи // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. СПб., 1999. С. 428–473.

<sup>4</sup> Laiou A. Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II, 1282–1328. Cambridge. 1972; Дворкин А. Роль Византийско-Арагонского тайного союза в подготовке «Сицилийской Вечерни» // Альфа и Омега. 1984. № 2. С. 38–54.

<sup>5</sup> Из событий первой четверти XIV в. достаточно вспомнить антидинастический мятеж Иоанна Дримия, гражданские войны 1320 и последующих годов. О борьбе церковно-политических группировок, на рубеже XIII–XIV вв. нарушавших церковное единство см.: Троицкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1867. № 6. С. 893–919; 1867. № 7. С. 73–98; 1867. № 8. С. 190–221; 1867. № 12. С. 920–959; 1869. № 11. С. 830–857; 1869. № 12. С. 1012–1048; 1871. № 4. С. 579–645; 1871. № 6. С. 1055–1119; 1871. № 8. С. 173–242; 1871. № 11. С. 667–714; 1872. № 11. С. 496–524; 1872. № 12. С. 600–663; Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Восточной Церкви от конца XI до середины XV в. СПб., 1998; Σκουρτζής Ι. Περί τῶ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1929. Т. 2. Σ. 267–332; 1930. Т. 3. Σ. 15–44; 1932. Т. 5. Σ. 107–126; Κοντογιαννοπούλου Α. Το σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν (1265–1310). Συμβολή στην μελέτη της πορείας και της φύσης του κινήματος // Βυζαντιακά. 1998. Т. 18. Σ. 179–235.



Тем не менее, на фоне системного кризиса византийского общества интеллектуальная жизнь не просто была ключом, но и обрела новое измерение. Такое совпадение не является случайным.<sup>1</sup> Вопрос о закономерности интенсификации духовных и культурных процессов именно в условиях кризиса требует системного подхода с привлечением работ в области истории, социологии, психологии и иных дисциплин. Одна из граней культурного ренессанса в Византии XIV–XV вв. — расцвет аскетической письменности. Вообще, надо заметить, византийская патристика являет весьма существенный информационный пласт для уяснения, в том числе, специфических форм византийского социума. Прежде всего патристика давала ответы на запросы духа, генерировала государственно-идеологические установки, обосновывала политическую систему, упорядочивала быт. Поэтому не удивительно, что отдельные исследователи и целые научные школы не считали нужным и не могли дистанцироваться от соответствующего пласта источников.

Как и в какой мере, византийская патристика и богословие оказывали влияние на формирование и функционирование византийского общества, и, наоборот, в какой мере запросы духа определялись проблемами общества? Вопрос о мере и механизмах этого взаимовлияния есть не просто один из вопросов, который закономерен и необходим в рамках целостного, «холистского подхода» к объекту исторического исследования.<sup>2</sup> Это, по-видимому, один из ключевых вопросов, позволяющих понять византийское общество, усвоить именно специфические, то есть «цивилизационные особенности византийской цивилизации».<sup>3</sup>

Парадоксальное сочетание системного кризиса и идейного возрождения в византийском обществе конца XIII–XV вв. может быть описано; уяснить же его сущность, оставаясь в плоскости событийной истории, невозможно. Ведь совокупность свойств человеческой истории является отражением свойств человеческого существа. И истоки парадоксального сочетания противоположных исторических динамик следует искать в противоречивости самой человеческой личности. Ещё в IV в. святой Василий Великий умиленно рассуждал о человеке, как о «животном кротком и общительном». А соратник Василия, святой Григорий Богослов сетовал: «Не знаю, есть ли животное более коварное и изменчивое, чем человек?»

<sup>1</sup> *Медведев И. П.* Византийский гуманизм... С. 12–13.

<sup>2</sup> *Lloyd Ch.* Methodologie of Social History. A Critical Survey of Structuralism // History and Theory. 1999. V. 30/2. P. 189.

<sup>3</sup> *Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации. М., 2005. С. 8, 83 и далее (Гл. IV: Сакральный характер византийского социума).

Конечно, и в голову не придёт мысль выяснять правоту или ошибочность одного из двух суждений. Удивительно то, что оба правы. Собственно, и удивление по поводу исторических перипетий есть удивление о человека, о его непредсказуемой высоте и о его непредсказуемой же низости.

Соответственно, наиболее обоснованной представляется персонафицировано-ориентированная стратегия исторического исследования. Этим и обусловлен интерес именно к конкретному персонажу данной эпохи, к его самосознанию, ценностям и осознанной мотивации. Впрочем, и само утверждение гуманистических ценностей и гуманитарных приоритетов требует от историка интереса не только к эпохе, но и к идеальным образам эпохи в сознании её представителей.

Святой Феодит, митрополит Филадельфийский является представителем интересующей нас эпохи, отличающейся драматизмом и контрастным сочетанием противоположных тенденций. Здесь я должен оговорить то обстоятельство, что интерес к личности святителя Феодита обусловлен не только указанными методологическими приоритетами. Интересен сам Феодит и его письменное наследие. Редкие ссылки, встречающиеся, в том числе, в современных публикациях, свидетельствуют о том, что наследие филадельфийского митрополита остаётся не изученным. О комплексном анализе соответствующих текстов говорить вообще не приходится. А между тем отражение эпохи в его произведениях позволяет существенно развить наши представления об идейно-политических, социо-психологических реалиях византийского общества. В частности, представляется возможным под новым углом зрения проанализировать арсенинское движение, сотрясавшее общество и церковь на рубеже XIII–XIV вв., значительно изменить существующий в данное время взгляд на проблему генезиса традиции поздневизантийского исихазма, движения, по сути ставшего идеологическим оплотом гибнущей империи. Действительно, и арсенинская схизма, и исихастские (паламитские) споры — явления не только лишь внутрицерковные.

Движение арсенинов, о котором пойдёт речь, имело облик церковного раскола, но, по сути — это мощная и пёстрая по социальному составу оппозиция династии Палеологов. Сам же династический кризис отразил целый комплекс идейно-политических и социально-экономических проблем византийского общества. Соответственно и противостояние в годы арсенинской схизмы партии «политиков» и партии «зилотов» — «строгих и умеренных»<sup>1</sup> — затрагивало и иные общегосударственные проблемы. «Требование точного соблюдения церковных канонов было в сущности

<sup>1</sup> *Троицкий И. Е.* Арсенин и арсенины // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 632.

требованием радикальной реформы всех и церковных, и политических, и социальных порядков и отношений».<sup>1</sup> Подобным образом и развитие доктрины и практики исихазма не ограничилось рамками монашеского сообщества, но охватило ключевые сферы политической, интеллектуальной и культурной жизни империи. Итак, византийские проблемы, которые нам предстоит рассмотреть, носили системный характер.

Наконец, акцентируя актуальность данного исследования, да и вообще, всякого исследования в области византистики, я должен исповедать, как некий постулат, генетическую связь Российского настоящего с византийским наследием. Значит, разработка соответствующей тематики имеет не только научно-исторический интерес, но создаёт предпосылки к пониманию церковно-политических, да и духовно-практических проблем новейшего времени. Исторический путь нашего Отечества и характер политических изменений в современной России позволяет говорить, в том числе, о политической злободневности поднимаемых вопросов. Соотнесение проблематики XIII-XIV вв. с современностью оказывается возможным при указанном целостном подходе к византийской цивилизации, рассматриваемой нами в качестве исторической парадигмы.<sup>2</sup>

### *История изугения наследия митрополита Феолипта*

Письменное наследие филладельфийского митрополита в большинстве своем попало в поле зрения исследователей в середине XX в. Те же немногочисленные сведения о Феолипте, которые были доступны в XIX в., а именно неполный текст двух его поучений, содержащихся в сборнике «Добротолюбие»,<sup>3</sup> и публикации Ж.-Ф. Буассонада,<sup>4</sup> не могли послу-

<sup>1</sup> В этом смысле И. Е. Троицкий проводил параллель между движением арсенистов и реформаторскими соборами на западе (Там же. С. 661).

<sup>2</sup> *Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации... С. 9.

<sup>3</sup> *Φεολήπτου μητροπολίτου Φιλαδελφείας λόγου...* // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*. Βενετία, 1782. Σ. 855–862, 863–865. Следует отметить, что содержание одного из двух поучений Феолипта, включённых составителями в сборник, является неполным и содержит не более 15 % всего текста. Эту неполноту восприняли все последующие переиздания и переводы сборника на иные языки.

<sup>4</sup> Речь — об издании в 1833 году Ж.-Ф. Буассонадом «Похвального слова митрополиту Феолипту», составленного Никифором Хумном, и о публикации в 1844 г. в издании *Anecdota Nova* эпистолярного наследия Никифора Хумна; пять писем этого наследия адресатом своим имели Феолипта (*Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακάριον καὶ ἀγίωτατον μητροπολίτην*

жить базой для научных изысканий по интересующим нас проблемам.

В 1872 г. вышеназванные публикации нашли отголосок в России, где появилась первая русскоязычная статья, посвященная филладельфийскому митрополиту.<sup>1</sup> Автор статьи, архимандрит Арсений, воссоздавая образ Феолипта, опирался, помимо «Добротолюбия» и двух парижских публикаций письменного наследия Хумна, также на «Историю» Иоанна Кантакузина и на свидетельства Пахимера. Следует отметить, что при скудности имевшейся информации автору статьи оставалось лишь полностью доверять источникам, что он и делал, соединяя во едино и панегирические эпитеты соратников, и уничижительные поношения противников, направленные в адрес филладельфийского митрополита. Например, архимандрит Арсений воспроизводя панегирические эпитеты Хумна в адрес Феолипта, в то же время, с доверием принимает повествование Пахимера о политической подоплеке «вмешательства Феолипта в неправо дело» против невинного Иоанна Тарханиота. Конечно, оценочные суждения архимандрита Арсения были не столь резки, как, например, у Пахимера. Если Пахимер писал о коварстве Феолипта, то исследователь соответствующие действия персонажа характеризовал как заблуждения.<sup>2</sup> Подобный подход является типичным для всей статьи учёного архимандрита. Впрочем, исследователь не только воссоздавал биографические эпизоды и мотивацию Феолипта, но кратко охарактеризовал и учение святителя. Исходил он, конечно же, и всего лишь, из двух, находящихся в «Добротолюбии»<sup>3</sup> и имевшихся в славянском переводе<sup>4</sup> неполных поучений святителя. На сегодняшний день эта публикация не представляет научного интереса, но я вспомнил её, дабы отдать должное предпринятому архимандритом Арсением труду и отметить несомненное значение этой статьи в популяризации личности святого Феолипта в России конца XIX в.. В силу скудости источников

*Φιλαδελφείας Θεολήπτου, ἐνῶ διὰ βραχέων ἔλεγχος καὶ τοῦ λατινικοῦ περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως δόγματος, πρὸς ὃ καὶ αὐτὸς στερεῶς ἀντέσχε καὶ τὰ μεγάλα νεανικῶς ἠγωνίσαστο* // *J.-F. Boissonade. Anecdota graeca*. Paris. 1829–1833. — Repr.: Hildesheim. 1962. Т. 5. Р. 183–245).

<sup>1</sup> Арсений, архимандрит. Очерк жизни Феолипта, митрополита Филладельфийского (+ ок. 1325) // *Странник*. 1872. №8. Ч. I. С. 73–89.

<sup>2</sup> *Арсений, архимандрит*. Очерк жизни Феолипта... С. 80.

<sup>3</sup> *Φεολήπτου μητροπολίτου Φιλαδελφείας λόγου...* // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*. Βενετία, 1782. Σ. 855–862, 863–865.

<sup>4</sup> *Добротолюбие*: В 5 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. Т. 5. С. 176–192.



этот импульс был слаб, и, к сожалению, сетования автора об отсутствии иных писаний и о том, что до современников «не дошло ни одного из писем Феолипта»,<sup>1</sup> оставались актуальными, как минимум, еще на протяжении 80 лет и более.

Почин в переводе и публикации фрагментов писаний Феолипта принадлежит французскому исследователю С. Салавилю, который в частности опубликовал фрагментарный перевод одного из аскетических трактатов,<sup>2</sup> перевод первого письма Феолипта к монахине Евлогии,<sup>3</sup> краткий обзор двух антиарсенитских трактатов.<sup>4</sup> Основой для этих публикаций послужили изыскания и исследования С. Салавилем рукописей *Ottobonianus graecus 418*, *Vaticanus graecus 1140*,<sup>5</sup> *Ottobonianus graecus 405*.<sup>6</sup> Эти публикации активизировали интерес к личности и письменному наследию Феолипта. Уже в 1946 г. в Богословской Католической Энциклопедии появилась достаточно информативная статья Ж. Жуйяра,<sup>7</sup> перечисляющая состав письменного наследия Феолипта, известного на тот момент.<sup>8</sup> Здесь же была представлена достаточно емкая информация о личности святителя, а также библиография писаний, в которых в XIV в. современники упоминали филладельфийского митрополита.

Подтверждением интереса к открытому наследию Феолипта явился ряд публикаций, авторы которых опирались, в свою очередь, на публикации С. Салавила. Прежде всего заслуживает внимания краткий экскурс

<sup>1</sup> *Арсений, архимандрит. Очерк жизни Феолипта...* С. 77.

<sup>2</sup> *Salaville S. La vie monastique greque au debut du XIV siecle d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie // REB. 1944. Т. 2. P. 119–125.* Отметим, что ещё прежде этой публикации французский исследователь опубликовал некоторые предварительные замечания по поводу учения Феолипта о молитве (см.: *Salaville S. Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantine du XIV siecle, Théolepte de Philadelphie // EO. 1940. Т. 39. P. 1–25*).

<sup>3</sup> *Salaville S. Une lettre et un discours inédit de Théolepte de Philadelphie // REB. 1947. Т. 5. P. 101–115.*

<sup>4</sup> *Salaville S. Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // REB. 1947. Т. 5. P. 116–136.*

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 116.

<sup>6</sup> *Salaville S. La vie monastique...* P. 119–120; *Salaville S. Une lettre...* P. 101–102.

<sup>7</sup> *Gouillard J. Théolepte // Dictionnaire de la Theologie Catholique / A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman. Paris. 1946. Т. 15/1. Col. 339–341.*

<sup>8</sup> В данной публикации не учитываются гимнографические творения и два увещательных поучения к филладельфийцам.

в учение Феолипта, содержащийся в появившемся в 1959 г. исследовании учения Григория Паламы православным священником Иоанном Мейендорфом.<sup>1</sup> Знакомство протоиерея Иоанна с публикациями С. Салавила позволило ему высказать ряд существенных замечаний и идей об отношении Феолипта к предшествующей традиции, о его общественной позиции и месте в исихастском возрождении. Правда, в последующие годы большинство его мыслей, идей и предположений не получили своего развития.<sup>2</sup> Впрочем, не со всем, что высказал И. Мейендорф по поводу малоизвестного тогда Феолипта Филладельфийского, согласились иные исследователи. В этом смысле интерес представляют суждения Мейендорфа по поводу небезызвестных слов Арсения Тирского о разрыве отношений Феолипта с двумя патриархами. Мейендорф со всею несомненностью утверждал, что здесь речь идёт о событиях, связанных со спорами о «вечном явлении»; соответственно, в одном из двух патриархов следует мыслить Григория II Кипрского.<sup>3</sup>

Уже в следующем, 1960 г., французский исследователь В. Лоран указал на ошибочность идентификации И. Мейендорфом факта, упомянутого Арсением Тирским.<sup>4</sup> По его мнению, свидетельство Арсения относится к событиям 1310–1319 гг., когда Феолипт, отвергнув соглашение, провозглашённое между официальным Константинополем и представителями арсенитской схизмы, не имел канонического общения с патриархами Нифонтом I (1310–1314), а затем, с Иоанном XIII Гликисом (1315–1319). В основе соответствующей хронологической интерпретации слов Арсения Тирского, лежало предположение В. Лорана о том, что переписка псевдо-Иоанна Хилы, изданная в 1944 г. Ж. Жуйяром,<sup>5</sup> на самом деле, связана с именем Феолипта.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris. 1959.* Русскоязычному читателю это исследование стало доступным в 1997 г. (см.: *Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение.* СПб., 1997).

<sup>2</sup> Это было обусловлено, по-видимому, отсутствием новых публикаций письменного наследия Феолипта и, как следствие, невозможностью серьёзных исследований.

<sup>3</sup> *Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы...* С. 8 (сн. 8).

<sup>4</sup> *Laurent V. Les crisis religieuses à Byzance. Le schisme antiarsénite du métropolitte de Philadelphie Théolepte (c. 1324) // REB. 1960. Т. 18. P. 46–47.*

<sup>5</sup> *Gouillard J. Après le schisme arsénite. La correspondance inédite du pseudo-Jean Chilas // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. Bucarest. 1944. Т. 25. P. 174–213 (текст девяти писем см.: P. 195–211).*

<sup>6</sup> *Laurent V. Les crisis religieuses à Byzance...* P. 48.

Вообще, исследование В. Лорана посвящено преимущественно обстоятельствам разрыва канонического общения между филадельфийским митрополитом и Константинополем. Выводы французского исследователя о противоречивости поступков Феолипта представляются мне несколько преждевременными на то время, когда письменное наследие самого Феолипта оставалось в большей части недоступным и не изученным. Впрочем, связывая с именем Феолипта упомянутую корреспонденцию, сам В. Лоран считал, что имеет необходимые источники для оценок действий Феолипта. В свете соответствующих писем, именно ситуация при дворе, интриги представлялись исследователю источником всей феолиптовой мотивации.<sup>1</sup> Соответственно, действия Феолипта расценивались учёным как весьма противоречивые, а личность буквально «вызывала замешательство». Феолипт представлялся «человеком, у которого оппозиция в крови», персонажем, «приговоренным самим собой».<sup>2</sup>

Естественно, что вышеуказанные публикации С. Салавиля, Ж. Жуйяра не могли быть не учтены в масштабных методологических и источниковедческих разработках в области эпистографии, предпринятых в 70-80-х гг. В. А. Сметаниным. Благодаря ему, библиография, касающаяся эпистолярного наследия Феолипта, впервые появилась в русскоязычных научных изданиях.<sup>3</sup>

Знакомство с вышеупомянутыми публикациями С. Салавиля позволили высказать ряд содержательных мыслей по поводу личности Феолипта другому исследователю, Д. Константелосу.<sup>4</sup> Его статья носила некий богословско-социальный характер, сам автор цель ее видел в том, чтобы «показать, что византийские мистики не отделяли себя от общества и его проблем».<sup>5</sup> В этом смысле Д. Константелос на конкретном примере Феолипта попытался углубить неоднократно высказывавшуюся И. Мейендорфом мысль о поздневизантийском исихазме, как движении,

<sup>1</sup> Ibid. P. 50–51.

<sup>2</sup> Ibid. P. 54.

<sup>3</sup> Сметанин В. А. Эпистография. Методическая разработка к специальному семинару для студентов-заочников исторического факультета. Свердловск, 1970. С. 143–144; Он же. Византийское общество XIII–XV вв. (по данным эпистографии). Свердловск, 1987. С. 55.

<sup>4</sup> Constantelos D. J. Mysticism and Social Involvement in the Late Byzantine Church: Theoleptos of Philadelphia — A Case Study // BS. 1979. V. 6. Parts 1–2. P. 83–94.

<sup>5</sup> Ibid. P. 83.

не затворившемся в себе, но открытом для общества и его проблем.<sup>1</sup> Воссоздавая образ святителя, Д. Константелос почти полностью опирался на панегирическую эпитафию Никифора Хумна. Несомненно, статья вскрывала существенные черты поздневизантийского исихазма вообще и учения Феолипта в частности. Впрочем, подметив существенное, исследователь, на мой взгляд, несколько гипертрофировал это существенное, представив филадельфийского митрополита, как некоего социального реформатора и поборника естественной морали; соответственно «мистическое богословие отцов» представляется здесь как некий «инструмент нравственных и социальных реформ».<sup>2</sup> Религиозная ревность Феолипта оказалась как-то затушёванной и сведённой к естественной морали. Но, по-видимому не всё так однозначно; ведь не следует забывать, что активной общественной и государственной деятельности Феолипта предшествовали: отказ от принятия унии, выгодной для государственных интересов,<sup>3</sup> оставление Феолиптом своей супруги и уход в монашество без ее согласия,<sup>4</sup> наконец, удаление в безлюдные места полуострова Афон. Конечно, основная авторская идея о социальной пользе мистики не лишена смысла, однако, несколько упрощает проблему.

Несмотря на интерес к наследию Феолипта, имевший место после предпринятого С. Салавилем, следующая публикация трактатов святителя появилась более чем через тридцать лет; но зато это был своего рода прорыв. В 1984 г. Х.-Ф. Байером было опубликовано принадлежащее перу Феолипта «Почтение на праздник Преображения Господа Бога и Спаса Нашего, Иисуса Христа».<sup>5</sup> Затем, в 1986–1987 гг., появились публикации второго и третьего писем Феолипта к Евлогии в английском переводе,

<sup>1</sup> Мысль эту о. Иоанн Мейендорф проводил неоднократно, характеризуя воззрения св. Григория Паламы (*Мейендорф И. Святой Григорий Палама и Православная мистика / Пер. с англ. Л. А. Успенской // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. Ред. И. В. Мамаладзе. М., 2000. С. 312*), воззрения Афанасия I Константинопольского (*Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 18*). Похожие же мысли И. Мейендорф высказывал и относительно Феолипта Филадельфийского, правда, имея в виду не государственно-политические и прочие общественные интересы, но, исключительно, церковные (Там же. С. 14).

<sup>2</sup> Constantelos D. J. Mysticism and Social Involvement... P. 94.

<sup>3</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... P. 204–206.

<sup>4</sup> Ibid. P. 209.

<sup>5</sup> Beyer H.-V. Die Kathechese des Theoleptos von Philadelphia auf die Verklärung Christi // JÖB. 1984. Bd. 34. S. 171–198.



осуществленном А. Хироу<sup>1</sup>, а через год Р. Синкевич издал два антиарсенитских трактата.<sup>2</sup> Свои переводы канадский исследователь предварил хотя и кратким, но достаточно информативным введением, представив в нем историко-обведческую характеристику двух трактатов, обрисовав исторические обстоятельства, на фоне которых эти трактаты появились. Также Р. Синкевич указывает в своем кратком обзоре на иные антиарсенитские произведения, вышедшие из-под пера современников Феолипта; краткие указания исследователя по поводу этих писаний, тематически родственных двум трактатам Феолипта, задают направление для возможных сопоставлений. Совершением давно чаемого события явилась другая публикация Р. Синкевича, предпринятая через четыре года после издания антиарсенитских трактатов. В научный оборот вошли двадцать три монашеских трактата Феолипта, снабженные параллельным английским переводом и комментариями.<sup>3</sup> В тоже собрание было включено и одно письмо Феолипта, французский перевод которого уже издавался в прежние времена С. Салавилем. Отсутствие в монографии Р. Синкевича еще четырех поучений, содержащихся в рукописи *Ottobonianus graecus 405*, а именно писем к Евлогии, объясняется тем, что английский перевод второго и третьего писем был уже опубликован, как мы выше указали, за два года до этого. Два же других письма готовила к публикации А. Хироу, о чем был информирован Р. Синкевич.<sup>4</sup> Действительно, через два года было осуществлено издание всего эпистолярного наследия Феолипта, насчитывающее пять писем к монахине Евлогии Хумнине-Палеологине.<sup>5</sup>

Возвращаясь к публикации Р. Синкевича, отметим, что она была важна не только самым полным на тот момент собранием письменного наследия Феолипта, но и критическими изысканиями автора публикации. Р. Синкевич сопроводил оригинальный текст сопоставлением разночтений двух наиболее авторитетных рукописей; по ходу же параллельного английского перевода он отметил библейские цитаты и аллюзии, подразумеваемые Феолиптом.

<sup>1</sup> *Hero A. C. The Unpublished Letters of Theoleptos of Philadelphia (1283–1322) // JMH. 1986. V. 3. P. 1–31; 1983. V. 4. P. 1–17.*

<sup>2</sup> *Sinkewicz R. E. A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphia // MS. 1988. V. 50. P. 46–95.*

<sup>3</sup> *Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses / A Critical Edition. Translation and Study by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 20.*

<sup>5</sup> *Hero A. C. The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia. Brookline; Mass, 1994.*

Тексты трактатов автор монографии предварил обзором всех имеющих данных о жизни Феолипта. Излагая жизнеописание филадельфийского пастыря, Р. Синкевич ссылается при этом на таких современников описываемой эпохи, как Никифор Хумн, Георгий Пахимер, Никифор Григора, Иоанн Кантакузин, Патриарх Филофей, Григорий Палама, Ирина-Евлогия Хумнина-Палеологиня. Все они, в какой-то мере, упоминали Феолипта в своих писаниях, или даже посвящали непосредственно ему свои письменные труды. Вполне естественно, что отзывы о митрополите Феолипте его современников были неоднозначны, и это мы увидим впоследствии. Р. Синкевич обошёл стороной некоторые язвительные замечания, например, Георгия Пахимера в адрес Феолипта.<sup>1</sup> Можно видеть, что в воссозданной канадским исследователем биографии филадельфийского пастыря некоторые нелицеприятные углы осторожно округляются.<sup>2</sup>

Во втором разделе своего исследования Р. Синкевич предпринимает многосторонний анализ учения Феолипта. При этом, на первом этапе он подразделяет все монашеские трактаты Феолипта на три тематические группы: поучение о монашеской жизни, духовные наставления, гомилии,<sup>3</sup> а затем последовательно разбирает учение соответствующих трактатов. Предлагаемая Р. Синкевичем схема, конечно, весьма условна, ибо в большинстве случаев тот или иной трактат, являясь гомилией, содержит в себе и наставления о внешнем аспекте монашеской жизни, и духовные наставления. Соответственно, это лишь затрудняет воссоздание целостной картины воззрений Феолипта. Когда Р. Синкевич намечает некоторые сквозные идеи, то рассматривает их, ограничиваясь лишь трактатами определенной группы, согласно своей систематизации. Необоснованная искусственность этой систематизации, как следствие, усугубляет фрагментарность общей картины учения Феолипта. Впрочем, канадскому исследователю удалось подметить основные, характерные черты аскетике Феолипта. Предпринятое Р. Синкевичем до сих пор является существеннейшей вехой в деле исследования наследия Феолипта Филадельфийского.

Наконец, следует отметить, что ныне и монография Р. Синкевича уже не является самой полной публикацией письменного наследия

<sup>1</sup> *Pachymérés Georges. Relations historiques / Édition, introduction et notes par A. Failler. Traduction française par V. Laurent. Paris, 1999. T. 3. P. 287 (IX.25).*

<sup>2</sup> Например, ссылаясь на Пахимера, Р. Синкевич явно смягчает характер повествования византийского историка о конфликте вокруг назначения Иоанна Тарханиота. (см.: *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos // Theoleptos of Philadelphia, The Monastic Discourses... P. 9-10).*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 26.*

Феолипта. Окончательную на данный момент точку здесь поставил И. Григоропуло, который не только собрал в одном издании<sup>1</sup> все прежде опубликованные трактаты святителя, но также присовокупил к ним гимнографические творения, и, что особенно примечательно, два неизвестных прежде увещательных поучения Феолипта, обращенных к филладельфийцам.<sup>2</sup> Греческий исследователь работал над своим трудом в одно время с Р. Синкевичем, не имея взаимных деловых контактов. Можно видеть, что И. Григоропуло знал о параллельных исследованиях Р. Синкевича лишь из информационного бюллетеня издания *tudes Byzantines* (1986.13).<sup>3</sup> Хотя свою работу греческий исследователь и закончил за год до издания, предпринятого в 1992 г. Р. Синкевичем,<sup>4</sup> тем не менее, осуществить свою публикацию он сумел лишь через четыре года, в 1996 году. Таким образом, оба исследователя никак не соотносили свои труды, но они могли бы дополнить друг друга упущенной каждым из них информацией.<sup>5</sup>

Из достоинств двухтомного издания, предпринятого И. Григоропуло, отметим подробное и обстоятельное изучение рукописной традиции и изданий наследия Феолипта. Нельзя не упомянуть и того факта, что греческий исследователь, собрав в одном издании всё письменное наследие филладельфийского пастыря, присовокупил сюда и ряд источников, так или иначе связанных с деятельностью Феолипта. снабжение книги этими текстами, отражающими фон эпохи, придает ей значение ценного собрания материалов для дальнейших исследований.

Первый и существенный вклад в исследование аскетических воззрений Феолипта внёс итальянский исследователь исихазма А. Риго. В центре его интересов было исследование именно характера и особенностей той умной молитвы, проповедником которой был Феолипт. В частности, он исследовал вербальные формулы, употребляемые Феолиптом для однофразной молитвы,<sup>6</sup> впервые обратил внимание на явное отсутствие

<sup>1</sup> Φεολίπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου (1250–1322) βίος και έργα. Β' μέρος. Κρίτικο кіμενο — σχόλια, έκδ. Ι. Κ. Γριγοροπούλου. Κατερίνη, 1996.

<sup>2</sup> Ibid. Σ. 349–359, 361–367.

<sup>3</sup> Γριγοροπούλου Ι. Κ. Φεολίπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου (1250–1322) βίος και έργα. Α' μέρος. Εισαγωγή. Κατερίνη, 1996. Σ. 274 (σημ. 195).

<sup>4</sup> Ibid. Σ. 34.

<sup>5</sup> О чём я скажу несколько ниже, при рассмотрении вопросов, связанных с рукописной традицией.

<sup>6</sup> Rigo A. Le formule per la preghiera di Gesù nell' Esicasmo athonita // Cristianesimo nella storia. 1986. 7/1. P. 6–7.

упоминаний Феолипта о психо-физической технике умной молитвы,<sup>1</sup> отметил «евагрианские» черты молитвы Феолипта.<sup>2</sup> А. Риго указал истоки конкретных идей филладельфийского подвижника. В этом смысле важен интерес итальянского исследователя к аскетическому наследию Никифора Исихаста, бывшего, как известно, одним из первых наставников Феолипта.<sup>3</sup> Такой подход представляется необходимым для воссоздания той духовной среды, в которой сформировалось учение не только Феолипта, но и Григория Паламы, и прочих представителей традиции поздневизантийского исихазма. По-видимому, после статей А. Риго решение вопроса о принадлежности Феолипта к традиции исихазма оказалось предпрешённым. Впрочем, вопросы ещё остаются, и касаются они именно особенностей исихастской проповеди филладельфийского митрополита, а также места соответствующих воззрений в общем строе учения Феолипта и деятельности.

Наконец в российских научных кругах интерес к Феолипту был стимулирован изданием в 1997 г. перевода упомянутой монографии И. Мейендорфа, посвящённой личности и учению Григория Паламы.<sup>4</sup> Хотя замечания исследователя о личности Феолипта были весьма краткими, имя митрополита стало появляться в тех или иных публикациях; высказывались суждения о личности святителя самого общего характера. Например, В. Н. Топоров не замедлил выразить мнение относительно того религиозного типа, носителем которого является Феолипт. По мнению этого исследователя, «многое в учении Феолипта, по сути, весьма близко настроениям Сергия Радонежского и самому духу его религиозного творчества».<sup>5</sup>

Наконец, я не могу не упомянуть о вкладе ещё одного российского патролога. Почин в исследовании наследия Феолипта в России принадлежит профессору А. И. Сидорову. Хотя исследование наследия Феолипта не являлось и не является приоритетным интересом его научных штудий, тем не менее, основная заслуга в популяризации имени митрополита в России принадлежит именно ему. Подобно, А. Риго, но, по-видимому, независимо от него, российский профессор-патролог так

<sup>1</sup> Rigo A. La preghiera di Gesù // Parola, Spirito e Vita. 1992. V. 25. P. 269–270.

<sup>2</sup> Rigo A. Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teolepto metropolitano di Filadelfia // Rivista di Studi Bizantini e Neellenici. 1987. V. 24. P. 200.

<sup>3</sup> Rigo A. Niceforo l'Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // Amore del Bello: Studi sulla Filocalia. Magnano. 1991. P. 79–119.

<sup>4</sup> Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Палама...

<sup>5</sup> Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М., 1998. С. 579.

же подметил тот факт, что «основные интуиции аскетического учения Феоплипа явно восходят к мирозерцанию Евагрия Понтийского».<sup>1</sup> Вслед за отдельными высказываниями этого исследователя о месте Феоплипа в византийской патристике, появились две его публикации, посвященные непосредственно личности Феоплипа. Несомненный интерес представляет статья, в которой А. И. Сидоров предлагает обзор жития святого в контексте исторического фона эпохи;<sup>2</sup> здесь же, на основе антиарсенитских трактатов автор намечает основные аспекты учения Феоплипа о церкви. В 2000 г., благодаря очередной публикации этого ученого, русскоязычному читателю стал доступным текст двух писем митрополита к монахине Евлогии.<sup>3</sup> Именно с этого времени журнал «Альфа и Омега» стал изданием, в котором и доньше, весьма размеренно и не форсируя процесс, А. И. Сидоров публикует собственные переводы писем и монашеских поучений филиладельфийского митрополита.<sup>4</sup>

Итак, приведённый обзор свидетельствует об отсутствии комплексного анализа наследия Феоплипа. Имеется лишь задел предварительных замечаний, идей и предположений, выдвинутых целым рядом исследователей. Высказанное ими представляется весьма эпизодичным и основано чаще на их научной интуиции, а не на обработке конкретного материала. Этим и обусловлена необходимость обширного контекстуального анализа известного наследия филиладельфийского иерарха.

<sup>1</sup> Сидоров А. И. Евагрий Понтийский: Жизнь, литературная деятельность и место в истории Христианского богословия // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения. М., 1994. С. 66–67. На тот момент, как отметил сам А. И. Сидоров, в этом предположении он руководствовался лишь текстом «Почтения на Преображение», изданным Х. Ф. Байером (Die Kathese des Theoleptos von Philadelphia... P. 171–198).

<sup>2</sup> Сидоров А. Святитель Феоплипп Филиладельфийский: его эпоха и его учение о Церкви (на материале «Двух слов против арсенитов») // Альфа и Омега. 1998. №3 (17). С. 80–112.

<sup>3</sup> Феоплипп Филиладельфийский, святитель. Послания к монахине Евлогии / пер. А. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 3 (25). С. 89–114.

<sup>4</sup> Феоплипп Филиладельфийский, святитель. Оглашения / пер. А. Сидорова // Альфа и Омега. 2005. № 3 (44). С. 54–56; 2006. № 1 (45). С. 59–73; 2006. № 2 (46). С. 49–62; Феоплипп Филиладельфийский, святитель. Оглашения / пер. А. Пржегорлинского, А. Сидорова // Альфа и Омега. 2006. № 3 (47). С. 54–65; Феоплипп Филиладельфийский, святитель. Увещания / пер. А. Сидорова // Альфа и Омега. 2009. № 1. (54). С. 54–66.

### *Методологические приоритеты при работе с жанрами религиозной письменности вообще, и с наследием Феоплипа в частности*

Основу методологии нашего исследования составляет принцип историзма, предполагающий изучение идейно-политических воззрений Феоплипа с учётом взаимосвязи и взаимообусловленности конкретных событий, идей и тенденций эпохи.

Религиозно-дидактический характер источников, проливающих свет на принципы и мотивы активной политической деятельности Феоплипа, во многом предопределяет познавательные приоритеты нашего исследования. В деле реконструкции предмета исследования одним из основных контрагентов становится византийская философия, которую правильнее назвать богословием. Конечно, соответствующее расширение познаваемой реальности является необходимым и самоценным в медиевистике. Религиозные воззрения представляют интерес в качестве неотъемлемого элемента системы византийского общества. В выявлении внутренних связей и закономерностей функционирования общества, понимаемого как система, и состоит системный принцип данного исследования.

Конечно, образ эпохи, воссоздаваемый с опорой на письменное наследие филиладельфийского митрополита, не может претендовать на всесторонность и полноту реального положения вещей. Наряду с этим, оценочность и естественная предвзятость свидетельств Феоплипа обуславливают известную меру субъективизма его воззрений. И всё же сознание исторического персонажа, будучи вторичным по отношению к отражённой в нём реальности, тем не менее является фактором, обуславливающим реальность, влияющим на общественные процессы. Осознание этого влияния и понимание значимости личности в истории, делают весьма ценной *персоналистически-ориентированную стратегию* исследования.

В исторической науке XIX в. критерием объективности считалась внутренняя независимость от исследуемого объекта. И ныне весьма прочны научные основания подобного подхода,<sup>1</sup> в том числе, применительно к

<sup>1</sup> В этом смысле противопоставляются «профессиональная» и «народная» история; соответственно, «чересчур высокий уровень сопереживания и воображения» рассматривается как удел и атрибут именно народных взглядов; соответственно, «уважение к традиции» представляется как предпосылка «искажений в истории» (см.: Агапова Е. А. Историзм как принцип реконструкции прошлого // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2002. № 3 (9). С. 24–25).

изучению истории религиозных процессов.<sup>1</sup> В противовес же исключительно позитивизму и согласно экзистенциальным тенденциям науки XX в., «причастность» рассматривается как существенное, если не главное, условие постижения. И такая причастность представляется необходимой для решения некоторых задач в данном исследовании.

Но, следует уточнить, что «причастность» рассматриваемой проблеме в нашем подходе отнюдь не означает, вживания именно в состояние конкретного церковного писателя, излагавшего эту проблему. Для понимания сути дела вовсе не требуется понимать того, кто об этой сути говорит, но, как писал Х.-Г. Гадамер, необходимо «*прийти к взаимопониманию в том, что касается сути дела*».<sup>2</sup> А это предполагает, что у текста, который написан Феолিপтом, или у истории, участником которой является этот церковный деятель, действительно имеется некоторый истинный смысл, существующий и помимо Феолипта. Здесь нам оказываются совершенно близкими теоретические изыскания философской герменевтики, рассматривающей интерпретацию как нахождение верного слова, «*которое принадлежит самой вещи, так что сама вещь обретает голос в этом слове*».<sup>3</sup> Применительно к нашей ситуации мы говорим, что эпоха «обретает голос» в устах (или под пером) Феолипта. Также и традиция исихазма «проговаривает» себя посредством произведений Феолипта.

И когда мы рассматриваем обстоятельства арсенитской схизмы, интерес представляет не только и не столько схизма глазами Феолипта, но схизма сама по себе. Ведь конкретный церковный писатель не адекватно, но, отчасти, ситуационно запечатлел собственную эпоху. Когда мы пытаемся уловить суть учения поздневизантийского исихазма, то опять же, желанным является понимание не именно Феолипта, но того, о чём он пишет. То есть, мы предполагаем причастность не самому опыту Феолипта и не проговаривание своего субъективного опыта, но причастность к тем идеям и подходам, которые общи для нас и для Феолипта. Речь идёт об общности традиции. Причастность современного исследователя к живой церковной традиции представляется допустимой, а порой и необходимой для уяснения того, что касается

<sup>1</sup> По мнению Х.-Ф. Байера, «при научном исследовании религии следует отказать от веры» (*Байер Х.-Ф. Попытка научного подхода к анализу исихазма на примере (Пс.-) Симеона Нового Богослова // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. С. 173*).

<sup>2</sup> *Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 446.*

<sup>3</sup> Там же. С. 484.

суги рассматриваемой традиции. Соответственно, научный подход, оплодотворённый причастностью к Православной традиции, является, на наш взгляд, весьма желательным условием и подспорьем для адекватного уяснения целого ряда ключевых вопросов, вставших перед обществом *именно Православной* (курсив — мой, А.П.) Византии XIV века. Конечно, ценностный подход к истории не должен пренебрегать принципом объективности.

Именно в контексте проблемы соотношения ценностного и объективного принципов научного исследования следует обосновать факт использования в данном историческом исследовании именно вероучительных источников. Действительно, религиозная, в том числе богословская литература вплетена в ткань процессов общественной жизни и не должна рассматриваться как нечто абсолютно оторванное от реалий повседневных. Связь, наличие которой необходимо констатировать, многогранна:

1) В религиозной литературе даётся оценка конкретным злободневным и обыденным реалиям, событиям из повседневности.

2) Образы, в которые обряжаются духовные реалии, заимствованы не только из различных сакральных текстов и легенд, но и из повседневности. В византийской вероучительной дидактике именно повседневность является первоочередным, наряду с библейскими текстами, поставщиком образов.

3) Наконец, интерес для историка может представлять не только внешнее, образное оформление, но сама богословская метафизика. Действительно, акцентирование представителями эпохи определённых вероучительных мотивов со всею несомненностью и в той или иной мере было обусловлено вполне насущной проблематикой повседневности. Даже апофатическое богословие, отказывающееся сопоставлять трансцендентное с повседневностью, в самом своём отрицании являет связь с жизнью.

Впрочем, богословские системы не просто формировались повседневностью и корректировались ею, они и сами выступали в качестве социотворческой силы. Не только «веберовская» социология, но и советская историография, не смотря на позитивистские и атеистические установки, акцентировала этот несомненный факт. И это — потому, что принципиальное дистанцирование медиевистов от богословских текстов означало бы отрицание ментальных различий между человеком прошлого и настоящего.

В советской историографии соответствующая связь применительно именно к вероучительным текстам рассматривалась, чаще, несколько предвзято. Логика богословских систем и принципов буквально смешивалась с логикой социально-экономических и политических структур,



когда, например, патристическую философию рассматривали в качестве феодальной идеологии. Впрочем, уже в византистике советской эпохи не просто отошли от столь тенденциозно-упрощённого подхода, но, на конкретных примерах показали абсурд самой логики подобного смещения.<sup>1</sup> Ясно, что логика богословского трактата, как и «логика литературного текста не может быть смешана с логикой самой культуры... Если реальная историческая действительность и просвечивается в нём, то, несомненно, в преобразованном виде, окрашенная личными тонами вкусов, пристрастий и прямой тенденциозностью автора».<sup>2</sup>

Итак, целесообразность привлечения богословской литературы в исторических исследованиях медиевистов безусловна. Соответственно необходимо вести речь об углублении методологической базы, служащей более масштабному привлечению богословских текстов в исторических исследованиях. Вот — два направления: расширение источниковедческой базы и совершенствование методов анализа новых источников. Именно это позволит соблюсти системный характер в исторических исследованиях, а значит, повлияет на степень объективности выводов и общей картины прошлого.

### Источниковая база исследования

Источниковую базу исследования составляют все известные ныне произведения Феоплипа. Постепенно, на протяжении второй половины XX в., всё это наследие было издано на древнегреческом языке. Речь идёт о следующих произведениях: двадцать три трактата аскетической направленности, адресованных, главным образом, монашествующим;<sup>3</sup> пять писем к монахине Евлогии;<sup>4</sup> два трактата против арсенидов, адре-

<sup>1</sup> Например, см.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 17–21.

<sup>2</sup> *Гуревич А. Я.* Избиение кошек в Париже, или некоторые проблемы символической антропологии // Он же. История — нескончаемый спор. М., 2005. С. 502.

<sup>3</sup> Издания оригинальных текстов и переводов на современные языки монашеских трактатов: *Die Katechese des Theoleptos von Philadelpheia auf die Verklärung Christi von H.-V. Beyer* // JÖB. 1984. Bd. 34. S. 171–198; *Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses...* P. 84–383; *Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου...* В' μέρος).

<sup>4</sup> *Salaville S.* Une letter... P. 101–115; *The Unpublished Letter of Theoleptos...* 1986. V. 3. P. 1–31; 1987. V. 4. P. 1–17; *Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses...* P. 80–83; *Hero A. C.* The Life and Letters of Theoleptos...; *Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου...* В' μέρος...; *Феолипт Филадельфийский, святитель.* Послания к монахине Евлогии / Пер. с греч., предисл., примеч. А. И. Сидорова... С. 89–114).

сованных филиладельфийской пастве;<sup>1</sup> два увещательных поучения к филиладельфийцам;<sup>2</sup> шесть гимнографических произведений.

В контексте событийной истории наибольший интерес представляют два антиарсенидских поучения, а также аскетическое поучение «О трезвении и молитве...». В виду этого нам предстоит скорректировать прежние представления относительно времени их составления. Историческая ценность прочих произведений Феоплипа, перечисленных здесь, может быть оценена лишь в результате целостного системного анализа и сопоставлений.

Изначально ясно, что писания Феоплипа служат хорошей источниковой базой для исследования именно истории духовной культуры, истории богословской мысли. Однако это не значит, что заявленная, в том числе, идейно-политическая направленность в исследовании творений Феоплипа не имеет перспективы. Применительно к писаниям Феоплипа она небезперспективна в той же мере, в какой небезперспективна в отношении вообще всей поздневизантийской и именно аскетической письменности. Монашеские и, даже, сугубо аскетические произведения давно рассматриваются исследователями как весьма перспективные источники для реконструкции некоторых аспектов социально-экономической, политической и культурной действительности известных эпох.<sup>3</sup>

Для решения поставленных задач в нашем исследовании привлекаются произведения современников Феоплипа. Следует упомянуть кор-

<sup>1</sup> *Salaville S.* Deux documents... P. 116–136 (обзор двух антиарсенидских поучений); *A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses...* by R. E. Sinkewicz... P. 46–95; *Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου...* В' μέρος. Σ. 305–317, 319–345; Антиарсенидские трактаты св. Феоплипа Филадельфийского / Пер. с греч., предисл., примеч. А. А. Пржегорлинского // Мир Православия. Вып. 5. Волгоград, 2004. С. 124–163.

<sup>2</sup> Впервые эти трактаты опубликованы И. Григоруло (Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... В' μέρος. Σ. 349–367).

<sup>3</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности его времени // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. 1961. № 38–39. С. 121–125; *Каждан А. П.* Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // ВВ. 1971. Т. 40. С. 48–70; *Поляковская М. А.* Понимание социальных проблем византийскими авторами середины XIV в. // ВВ. 1979. Т. 40. С. 9–21; *Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы... С. 370–429); *Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации... С. 83–106; *Savramis D.* Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums. Leiden; Köln, 1962.

респонденцию Ирины-Евлогии (Хумнины-Палеологини).<sup>1</sup> Эта духовная воспитанница Феолипта, став после смерти своего мужа Иоанна Палеолога монахиней, сохранила своё политическое влияние. Интерес представляет литературная деятельность Никифора Хумна. Именно этот соратник Феолипта, занимавший одно время пост великого логофета, написал Похвальное слово в честь Феолипта.<sup>2</sup>

Из использованных источников, проливающих свет на саму эпоху, в которую жил Феолипт, упомянем «Историю» Георгия Пахимера,<sup>3</sup> Никифора Григоры.<sup>4</sup> Особое внимание привлекают свидетельства этих и иных источников об обстоятельствах арсенитской схизмы. Весьма конкретное описание произошедшего со времён смещения патриарха Арсения и начала раскола до примирения Константинополя с арсенитами в 1310 г. представляет Георгий Пахимер. Источниками, повествующими о некоторых обстоятельствах, имевших место на самой ранней стадии раскола, вернее, об обстоятельствах конфликта между Михаилом VIII и патриархом Арсением, являются писания двух других современников тех событий: Георгия Акрополита<sup>5</sup> и Феодора Скутариота.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> A Woman's Quest for Spiritual Guidance. The Correspondence of Princess Irene-Eulogia Choumnaina Palalagina / Ed. by A. C. Hero. Brookline, 1986.

<sup>2</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος...

<sup>3</sup> Георгий Пахимер. История о Михаиле и Андронике Палеологах — Византийские историки, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии: В 10 т. СПб., 1862. Т. 8 (Оригинальный текст см.: Pachymères Georges. Relations historiques / Édition, introduction et notes par A. Failler. Traduction française par V. Laurent. Paris, 1984. Т. 1–2; Paris, 1999–2000. Т. 3–4).

<sup>4</sup> Никифор Григора. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами — Византийские историки, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии: В 10 т. СПб., 1862. Т. 7 (Оригинальный текст см.: Nicephori Gregorae Byzantina historia / L. Schopen, I. Bekker. Bonn, V. 1–2. 1829–1830; V. 3. 1855).

<sup>5</sup> Георгий Акрополит. История / Пер., вступ. ст., комм. и прил. П. И. Жаворонкова. СПб., 2005; Georgii Aropolitae Opera / Rec. A. Heisenberg. Editio stereotypa editionis anni MСМIII corrector. Cum P. Wirth. Stuttgart, 1978. Bd. 1–2. Впрочем, оригинальный текст нам доступен в не критическом издании Ж.-П. Миня (PG. Т. 140. Col. 989–1220). Об изданиях и переводах «Истории» Георгия Акрополита см.: Георгий Акрополит. История / Пер., вступ. ст., комм. и прил. П. И. Жаворонкова... С. 41–44.

<sup>6</sup> Феодор Скутариот. Хроника (извлечения) / Пер. П. И. Жаворонкова // Георгий Акрополит. История... С. 315–336. Издание оригинального текста (Ανωνύμου, Σύνοψις χρονική // Bibliotheka graeca medii aevi. Ed. K. N. Sathas. Venetia, Paris, 1894. V. 7.) осталось недоступным для нас. Следует учитывать сомнения

Примечательно, что их взгляды на происходившее были диаметрально противоположны; если последний зарекомендовал себя сторонником опального патриарха,<sup>1</sup> то Акрополит, напротив, известен своей враждой к Арсению и Ласкарисам, он твёрдо поддерживал Михаила VIII.<sup>2</sup> Повествование упомянутого уже Никифора Григоры, лишь вскользь касающееся событий арсенитского раскола, представляется при этом более беспристрастным; и это вполне объяснимо, ведь Никифор Григора уже не являлся непосредственным свидетелем этих обстоятельств. Следует отметить, что соответствующие свидетельства всех упомянутых нами историков весьма эпизодичны и не могут позволить воссоздать фактическую и хронологическую канву схизмы.<sup>3</sup> Тем в большей степени это относится к другому пласту источников, который составляют трактаты, написанные в апологетических целях; все их можно разделить на две группы: одни принадлежат перу сторонников дела Арсения, другие же направлены против раскольников. К первой группе следует отнести четыре трактата:

— Завещание патриарха Арсения.<sup>4</sup>

А. П. Каждана относительно авторства Феодора Скутариота, с которыми, впрочем, не согласен П. Г. Николопулу (см.: Νικολοπούλου Π. Γ. Ανέκδοτον Αρσενιατικόν δοκίμιον υπέρ των σχιζόμενων // ΕΕΒΣ. 1990–1991. Т. 48. Σ. 233).

<sup>1</sup> Например, см.: Феодор Скутариот. Хроника (извлечения)... С. 335.

<sup>2</sup> Акрополит даже не объясняет причин размолвки между Михаилом VIII и Арсением. Складывается впечатление, что «вдруг резко» появившаяся вражда Арсения была совершенно немотивированной (см.: Георгий Акрополит. История... С. 134).

<sup>3</sup> Имеются и иные источники исторического и хронологического характера, впрочем, не расширяющие наших представлений о схизме и лишь «задним числом» повторяющие сказанное прежде. Это относится, например, к так называемой «Большой хронике», освещающей период в истории империи с 1256 по 1477 год. К тому же, будучи приписываема вплоть до середины прошлого века Георгию Сфрандзи, автору «Малой хроники», она, как оказалось, представляет собой расширенную компиляцию, созданную во второй половине XVI вв. митрополитом Монемавсии Макарием Мелиссином (см.: Красавина С. К. Дука и Сфрандзи об унии Православной и Католической церквей // ВВ. 1967. Т. 27. С. 143).

<sup>4</sup> Διαθήκη τοῦ ἀγιοτάτου Ἀρσενίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμένης πατριάρχου // PG. Т. 140. Col. 947–958. В силу исторической роли Арсения, его «Завещание» привлекло внимание издателей уже во второй половине XVII века. Так, Ж. Б. Котелье, сотрудник бенедиктинской конгрегации св. Мавра, включил текст «Завещания» в подготовленное им трёхтомное собрание «Памятников Греческой Церкви» (Cotelier J. B. Ecclesiae Graecae monumenta. Parisiis, 1681. V. 2. P. 168–177).

— Письмо Макария Писидия к Мануилу Дисипату митрополиту Фессалоникийскому.<sup>1</sup>

— Письмо монаха Каллиста к Мануилу Дисипату митрополиту Фессалоникийскому.<sup>2</sup>

— «Слово в защиту отделившихся», которое приписывается одному из лидеров движения иеромонаху Иакинфу.<sup>3</sup>

Производные, направленные против арсенитской схизмы:

— Два сочинения монаха Мефодия, а именно, его трактат «О схизме»<sup>4</sup> и письмо к патриарху Григорию II.<sup>5</sup>

— Из посланий и писем Афанасия I два непосредственно посвящены проблеме церковного раскола,<sup>6</sup> и, по крайней мере, ещё в двух посланиях он касается этой темы вскользь.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Τοῦ μητροπολίτου Πισιδείας πρὸς τὸν μητροπολίτην Θεσσαλονίκης κύρ Μανουὴλ τὸν Δισύπατον πῶς καὶ τίνα τρόπον ἀφωρίσθη ὁ κύρ Ἰωσήφ παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ὡς λύων ἄπερ αὐτὸς ἔδῃσε κανονικῶς. Εκδ. Σ. Ευστρατιάδης // Ελληνικά. 1928. Τ. 1. Σ. 89–94.

<sup>2</sup> Ἐπιστολὴ Καλλίστου πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης Κύριον Ἐμανουὴλ τὸν Δισύπατον, Εκδ. Ι. Συκουτρῆς // Ελληνικά. 1930. Τ. 3. Σ. 17–26. Письмо составлено вскоре после смещения патриарха Иосифа в 1275 г. (Ibid. Σ. 15).

<sup>3</sup> Ἰακίνθου ἱερομονάχου (:) Λόγος ὑπὲρ τῶν σχιζόμενων. Εκδ. Π. Γ. Νικολοπούλου // ΕΕΒΣ. 1990–91. Τ. 48. Σ. 260–280. Относительно авторства этого трактата имеются сомнения; на авторстве Иакинфа не настаивает и подготовивший упомянутое издание П. Николопулос: «Ἰσῶς εἶναι ὁ συντάκτης τοῦ παρόντος δοκίμιον» (см.: Νικολοπούλου Π. Γ. Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον υπέρ... Σ. 246).

<sup>4</sup> Μεθοδίου μονάχου συλλογὴ ἐκ διαφόρων συνοπτικῶν βιβλίων ὅτι οὐ δεῖ σχιζεσθαι ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων ὀρθοδόξων ὄντων, εἰ κατὰ τίνα ἐγκληματικὴν περίστασιν ἢ χειροτονία αὐτῶν προβῆ // PG. Τ. 140. Col. 781–805. Отметим, что это издание не передаёт полный текст трактата. Более же полный вариант, известный современным исследователям, ещё не издан (см.: Νικολοπούλου Π. Γ. Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον υπέρ... Σ. 227). Трактат «составлен после смерти патриарха Арсения (30 сентября 1273 г.) и ещё при живом патриархе Иосифе, вероятно в годы его второго патриаршества» (Ibid.).

<sup>5</sup> Laurent V., Darrouzès J. Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1274). Paris, 1976. P. 518–527. Письмо составлено в период между 1286–1288 гг. (Ibid. P. 91–92).

<sup>6</sup> Это письма, размещённые с порядковыми номерами 34 и 109 в издании: The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials / An Edition, Translation and Commentary by A.-M. Talbot. Washington, 1975. P. 70–73 [EP 34], P. 270–271 [EP 109].

<sup>7</sup> Ibid. P. 162–173 [EP 69], P. 280–284 [EP 111].

— Трактат митрополита Ефесского Иоанна Хилы.<sup>1</sup>

— Наконец, два трактата митрополита филадельфийского Феолипта, наш перевод которых включён в текст диссертации в качестве приложения.

Привлечение всех этих источников и будет способствовать раскрытию поставленных задач.



<sup>1</sup> Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς κατὰ σχισματικῶν ἐκ διαφόρων κανόνων ἀποστολικῶν τε καὶ συνοδικῶν καὶ ἐτέρων χρήσεων Γραφικῶν ἀποδεικνύς ὅτι ὀρθοδοξούσης τῆς ἐκκλησίας ἀλόγως ταύτης διστανται οἱ νῦν ταύτης ἀποσχιζόμενοι καὶ ὡς εἰ μὴ ταύτη ἐνωθεῖεν μεγάλην ἔξουσι τὴν καταδικὴν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ἐφ' οἷς αὐτοὶ τε οὐ βούλονται εἰρηνεύειν οὕτως ἐχούσης τῆς Ἐκκλησίας χάριτι Θεοῦ ὀρθοδόξος καὶ ὑπὲρ ὧν αἴτιοι πολλοῖς σκανδάλου καὶ ἀπωλείας γεγόνασι / Ed. par J. Darrouzès // Archives de l' Orient Chrétien. Paris, 1970. Τ. 11. P. 340–413. Трактат мог быть составлен в период с 1290 по 1296 г. или в 1306 г. (Ibid. P. 91–93).

В связи с именем Иоанна Хилы, особо следует упомянуть о публикации в 1944 г. девяти писем (Gouillard J. Après le schisme Arsenite. La correspondance inédite du pseudo-Jean Chilas // Académie Roumaine. Bulletin de la section Historique. 1944. Τ. 25. P. 174–163 анализ писем, P. 194–213 текст писем), которые сам издатель, Ж. Жуйяр, ошибочно приписал этому митрополиту (особенно см.: Ibid. P. 180). Впоследствии, С. Курусис, показавший ошибочность подобной атрибуции, назвал Мануила Габала из Филадельфии автором соответствующих писем (см.: Νικολοπούλου Π. Γ. Ἀνέκδοτον Ἀρσενιατικὸν δοκίμιον υπέρ... Σ. 220). Ранее из писем было составлено в 1316 г. (см.: Gouillard J. Après le schisme Arsenite... P. 181), то есть уже после официального примирения Константинополя с арсенитами, и, казалось бы, не может нас заинтересовать. Но, не относясь к событиям самой арсенитской схизмы, письма, по-видимому, самым непосредственным образом относятся к личности митрополита Феолипта Филадельфийского и к тому времени, когда он прервал канонические отношения с патриархом Константинопольским. Можно предполагать, что епископом, на которого сетует филадельфиец Мануил Габал, является Феолипт. А значит, вся эта переписка вместе с антиарсенитскими трактатами филадельфийского митрополита может позволить глубже понять суть его ригористической позиции, приведшей его к разрыву отношений с Константинополем.



## Глава 1. Церковно-политическая деятельность Феолипта

### 1.1. Жизнь Феолипта до епископства (около 1250–1283 гг.) и возведение его на филадельфийскую кафедру

Реконструкция биографии Феолипта должна предшествовать прочтению и изучению его письменного наследия. Действительно, ведь дух эпохи и жизненная ситуация в той или иной степени обуславливают проблемные приоритеты всякого автора. Наконец, важно уяснить и степень влияния воззрений Феолипта на современников; а для этого не достаточно подчеркнуть наличие или отсутствие у него писательского таланта. Но, следует уяснить политический вес этого духовного писателя.

Основным источником, проливающим свет на некоторые обстоятельства из жизни ещё молодого Феолипта, является «Эпитафия блаженному и святейшему Феолипту, митрополиту филадельфийскому».<sup>1</sup> Впрочем, от её автора, Никифора Хумна, вознамерившегося восхвалить уже почившего филадельфийского митрополита своим высоким слогом, вряд ли следует ожидать конкретности и более-менее цельной картины. Действительно, Никифор оставляет читателей в неведении относительно ранних лет жизни будущего митрополита, являя его уже женатым и находящимся в сане диакона. Впрочем, Хумн оговаривается, что местом, как рождения, так и служения Феолипта была Никея.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... Ρ. 183–215.

<sup>2</sup> Ibid. Ρ. 187–188.

Повествуя о Феолипте, ставшем диаконом, Никифор Хумн замечает, что Феолипту шёл тогда 25 год (ἦν δὲ τότε εἰκοστὸν πέμπτον ἔτος ἄγων τῆς ἡλικίας, καὶ τάξεως τῶν διακονούντων ἐπὶ τοῦ βήματος),<sup>1</sup> и это — один из немногих конкретных фактов в ряду риторических построений Никифора.

Исходя из указания Хумна на то, что служение двадцатипятилетнего диакона пришлось на время, когда патриарх Иоанн Векк принуждал всех принять унию, заключенную с латинянами<sup>2</sup> (т.е. 1274 г.), можно предполагать, что приблизительным годом рождения Феолипта является 1250.

Из-за отказа принять унию Феолипт оказался в темнице. По свидетельству Хумна будущий митрополит предстал перед императором Михаилом VIII, который пытался отвести «исповедника» от правильного пути.<sup>3</sup> Феолипт же, во всем проявляющий стойкость,<sup>4</sup> тем не менее, не подвергся суровым наказаниям и вскоре был выпущен из темницы.<sup>5</sup>

На фоне отсутствия сведений об обстоятельствах пребывания Феолипта в темнице, тем не менее, имеется предположение Р. Синкевича<sup>6</sup> о том, что именно здесь Феолипт познакомился с Никифором Исихастом. Конечно, свидетельства Григория Паламы о Никифоре как об учителе Феолипта,<sup>7</sup> а также факт антиуниатского настроения и пребывания Никифора в константинопольской темнице почти в то же самое время, что и Феолипт, не могут служить основанием для однозначных умозаключений. Поэтому и сам канадский исследователь не настаивает на истинности своих предположений.

По-видимому, время, проведённое в темнице, способствовало переоценке Феолиптом прежних своих жизненных идеалов. Проявлением этого стал его отказ от выбранной до того супружеской стези.<sup>8</sup> И всё —

<sup>1</sup> Ibid. Ρ. 200.

<sup>2</sup> Ibid. Ρ. 199–200.

<sup>3</sup> Ibid. Ρ. 204.

<sup>4</sup> Ibid. Ρ. 205–206.

<sup>5</sup> Ibid. Ρ. 206.

<sup>6</sup> Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... Ρ. 4.

<sup>7</sup> Григорий Палама. Триады... С. 160 (Триада 2.2.3).

<sup>8</sup> Впрочем, из повествования Хумна видно, что и прежде своего заключения Феолипт был расположен к монашескому жительству (Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... Ρ. 201).



ради идеалов аскетической жизни.<sup>1</sup> Свидетельствуя о том, сколь молодая и прекрасна видом была супруга Феолипта (γυναῖκί συνοικῶν καλῆ τὸ εἶδος...),<sup>2</sup> Хумн, тем самым, выражает своё восхищение решимостью молодого диакона. Из повествования Эпитафии можно видеть и то, что, избирая путь монашеский, Феолипт пренебрёг мнением супруги. Ответственность диакона Феолипта за подобный поступок прописывалась каноническими нормами,<sup>3</sup> предполагавшими, в свою очередь извержение из диаконского сана.<sup>4</sup> Чем мог руководствоваться диакон, совершая такое, казалось бы, противоправное действие. В историографии имеется попытка объяснения того обстоятельства, как мог Феолипт решиться на столь сомнительное с точки зрения канонов предприятие. А. И. Сидоров предполагает, что «супруга первоначально согласилась на избрание [Феолиптом] иноческой стези, затем... стала убеждать его вернуться в лоно супружеской жизни».<sup>5</sup> Для объяснения решимости Феолипта следует сослаться на тот же сборник церковного права. Канонические нормы оценивают не только поступок, но и его мотивы.<sup>6</sup> Соответственно Никифор Хумн, руководствуясь своим панегирическим жанром, мог сослаться на особую мотивацию Феолипта. И именно эта мотивация выводила Феолипта из пределов ответственности.

Источники дают самую общую информацию об обстоятельствах монашеской жизни Феолипта. Этот период — от избрания Феолиптом монашеской стези до поставления на филладельфийскую кафедру — продолжался восемь лет.<sup>7</sup> Эпитафия Никифора Хумна умалчивает о месте

<sup>1</sup> Ibid. P. 209.

<sup>2</sup> Ibid. P. 200.

<sup>3</sup> Книга правил святых апостолов, святых соборов... С. 12 (5-е апостольское правило 5), С. 148-150 (4, 9, 14-е правила Гангрского собора).

<sup>4</sup> Там же. С. 79.

<sup>5</sup> Сидоров А. И. Святитель Феолипт Филадельфийский. Оглашения // Альфа и Омега. 2005. № 3 (44). С. 56. Остаётся непонятным: откуда исследователь черпает повод к соответствующей реконструкции?

<sup>6</sup> Книга правил святых апостолов, святых соборов... С. 149 (5-е правило Гангрского собора); Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Он же, Творения: В 5 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. Т. 5. — Репринт: М., 1993. С. 108 (правило 12).

<sup>7</sup> Именно об этой продолжительности монашеских подвигов Феолипта свидетельствует его духовная воспитанница Евлогия Хумнина (A Woman's Quest for Spiritual Guidance. The Correspondence of Princess Irene-Eulogia Choumnaina Palalogina / Ed. by A. C. Hero. Brookline. 1986. P. 76).

восьмилетних монашеских подвигов Феолипта; зато Филофей Коккин свидетельствует на этот счёт о Святой горе.<sup>1</sup> Эпитет «Святая гора» традиция прилагала, почти исключительно, к Афону. Тем не менее, А. Риго, исходя из отсутствия каких-либо упоминаний Никифора Хумна об Афоне или же о Святой горе, отвергает саму возможность того, что Феолипт монашествовал там.<sup>2</sup> Исследователями высказывались предположения о том, что в этот период Феолипт жил и среди монахов горы Святого Авксентия,<sup>3</sup> расположенной на восточном берегу Босфора, недалеко от Халкидона. Впрочем, доподлинно не известно, где прежде своей епископской хиротонии, подвизался Феолипт. Ясно, что призван на филладельфийскую кафедру он был именно со Святой горы.<sup>4</sup>

Известны имена, по меньшей мере, двух духовных наставников Феолипта. Григорий Палама упоминает о Никифоре Исихасте.<sup>5</sup> Не ясно, где и когда Феолипт испытал на себе влияние этого известного монаха.<sup>6</sup> Об ином духовном учителе будущего митрополита — монахе Ниле — упоминает в своей Эпитафии Никифор Хумн. Описывая скорбь, в которой пребывал Феолипт по смерти Нила, Хумн даёт понять то, сколь значительным было влияние почившего подвижника на Феолипта.<sup>7</sup> В историографии имеется весьма перспективное предположение относительно личности монаха Нила. Так, И. Мейендорф считал возможным отождествить его с личностью некоего Нила Итальянца с горы Святого Авксентия. Высказанное о Иоанном Мейендорфом предположение не могло и

<sup>1</sup> Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως λόγος εἰς ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν // PG. T. 151. Col. 561A (Φιλοθέου Κокκίνου. Βίος Γρηγορίου Παλαμᾶ / Δ. Γ. Τσάμη. Θεσσαλονίκη, 1984. Σ. 56).

<sup>2</sup> Rigo A. Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teolepto... P. 170.

<sup>3</sup> См.: Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 6; Григоровόυλου Ι. Κ. Φεολίπτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 56-58; Сидоров А. И. Святитель Феолипт Филадельфийский. Оглашения // Альфа и Омега. 2005. № 3 (44). С. 57-58.

<sup>4</sup> Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως λόγος εἰς ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν // PG. T. 151. Col. 561A.

<sup>5</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. С. 160 (Триада 2.2.3). Сведения о жизни прп. Никифора весьма скудны; невелико и сохранившееся его письменное наследие (см.: Исихазм. Аннотированная библиография... С. 341).

<sup>6</sup> Выше уже было упомянуто предположение Р. Синкевича о возможном знакомстве Никифора и Феолипта в константинопольской темнице (Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 4).

<sup>7</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... P. 217-218.

до сих пор не может быть подкреплено убедительными аргументами. Сам исследователь ориентировался прежде всего на свидетельства Григория Паламы о Ниле Италийце и о целой плеяде иных монахов с горы Святого Авксентия, как о славных представителях исихастской традиции.<sup>1</sup> Именно это слабо-обоснованное предположение и послужило основанием для суждений о горе Святого Авксентия, как об ещё одном месте монашеских подвигов Феолипта.<sup>2</sup> Следует понимать то, сколь условны соответствующие измышления учёных о месте Нила Италийца и горы Святого Авксентия в жизни Феолипта. И всё же, подобная гипотеза и попытка её обосновать должны рассматриваться нами как попытка поиска хоть каких-то зацепок для реконструкции той духовной атмосферы, в которой сформировались воззрения Феолипта Филадельфийского.

Ясно, что именно в этот период были заложены основы тех аскетических идеалов, о которых впоследствии будет писать Феолипт. Конечно, и сам он это будет осознавать и с воодушевлением вспоминать о том, что некогда являлся «соучастником (κοινωνός, буквально — сообщником) блаженным тем и святым мужам».<sup>3</sup> О той же атмосфере, в которой он пребывал в течение этих восьми лет, Феолипт будет свидетельствовать приблизительно через 35 лет в одном из своих поучений, произнесённом в 1318–1319 гг.<sup>4</sup> Здесь содержатся, в частности, его воспоминания о некоторых назидательных уроках, полученных им в течение, надо думать,

<sup>1</sup> Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 24. Все последующие случаи соответствующего отождествления, имеющие место в историографии (см.: Григорόπουλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 56–57; Сидоров А. И. Святитель Феолипт Филадельфийский. Оглашения // Альфа и Омега. 2005. № 3 (44). С. 57–58), следует рассматривать как производные от предположения протоиерея Иоанна Мейендорфа.

<sup>2</sup> См.: Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 6; Григорόπουλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 56–58; Сидоров А. И. Святитель Феолипт Филадельфийский. Оглашения // Альфа и Омега. 2005. № 3 (44). С. 57–58.

<sup>3</sup> Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses... (MD 9.11.111). Цитируя или ссылаясь в дальнейшем на греческий текст монашеских трактатов Феолипта, содержащийся в издании, предпринятом Р. Синкевичем, я буду в сносках указывать аббревиатуру общую для всех монашеских поучений Феолипта (MD), затем номер соответствующего трактата в той очередности, какая определена ему в издании Р. Синкевича, затем номер главы и, по необходимости, номер строки. Для обозначения антиарсенитских поучений Филадельфийского митрополита будет использоваться аббревиатура PD, для писем — EP.

<sup>4</sup> Поучение, растолковывающее образ жизни, приличествующий монахам, [подвизающимся] в общине (MD 9).

этих восьми лет.<sup>1</sup> Соответствующий пассаж Феолипта ценен тем, что является, в общем-то, единственным сохранившимся воспоминанием филадельфийского митрополита о своём духовном ученичестве в молодые годы.

Впрочем, за эти восемь лет своих монашеских (по-видимому афонских) подвигов Феолипт был не только учеником, но и сам духовно окормлял многих. Весьма лаконичное свидетельство об этом сохранилось в одном из писем монахини Евлогии. Она писала, что Феолипт, приняв духовную власть архиерея, «оставил попечение о многих людях и их окормление».<sup>2</sup> Таким образом, реконструкция личных связей монаха Феолипта позволяет нам лишь нечто предполагать относительно его учителей, а также констатировать факт наличия у Феолипта собственных учеников.

Собственно упоминание о духовных учениках будущего митрополита и выводит нас к обзору следующего этапа в его жизни. Имеются все основания предполагать, что именно их вмешательство способствовало стремительной церковной карьере Феолипта. Упомянутая Ирина-Евлогия в ином своём письме свидетельствует, что наставник её, став архиереем, «сделался ещё более просвещённым... благодаря помощи тех, кому он [духовно] покровительствовал (ή τῶν ἐξ αὐτοῦ ὠφελουμένων βοήθεια)».<sup>3</sup> Соответствующее повествование позволяет более объёмно представить характер взаимоотношений Феолипта с теми, кто находился в его духовном окормлении.

Учитывая обстоятельства последующей деятельности филадельфийского митрополита, можно предполагать, что жизнь ещё молодого монаха изменилась не без протекции великого логофета Феодора Музалона.<sup>4</sup> Впоследствии именно с этим сановником Феолипт будет согласовывать свои предприятия и мысли, в том числе, и в области вероучения.<sup>5</sup> Нелишним будет напомнить и то, что в своё время упомянутый сановник явил себя противниками Лионской унии; соответственно, здесь мы обретаем хотя бы и одну точку соприкосновения его воззрений с исповеднической позицией Феолипта.

<sup>1</sup> MD 9.11–20.

<sup>2</sup> A Woman's Quest... P. 78 (EP 16.23–25).

<sup>3</sup> Ibid. P. 76 (EP 15.83–86).

<sup>4</sup> Великим логофетом Феодор Музалон стал в последние годы царствования Михаила VIII, в 1281 или 1282 г, сменив на этом посту Георгия Акрополита (Pachymérés. Т. 3. P. 19. (18–19)).

<sup>5</sup> Pachymérés. Т. 2. P. 135.

Если опять обратиться к словам монахини Евлогии о том, что покровители, способствовавшие возведению Феолипта на филладельфийскую кафедру, были те же лица, которых он духовно окормлял, то придётся признать, что Феолипт уже тогда был духовником Феодора Музалона. Ясно, что Феодор являлся образованнейшим представителем византийского общества того времени. Так, высокая образованность Музалона отличала его среди своих современников,<sup>1</sup> он обладал глубокими богословскими познаниями, его перу принадлежала книга, написанная в защиту Православия для собора 1282 г. в Константинополе. Близость Феолипта не просто к знатым, но образованнейшим представителям империи, более того — духовное попечение об этих интеллектуалах, позволяют предполагать, что и сам Феолипт имел вполне приличное образование.

Анализ личностных связей Феолипта, способных столь неожиданно повысить общественное положение монаха, позволяет вспомнить и Никифора Хумна, этого активного деятеля интеллектуальной жизни Византии XIV-XVI вв.,<sup>2</sup> впоследствии ставшего великим логофетом. Возможно, что уже тогда, в 1283 г., Феолипт имел близкие связи с семьей Хумнов. В пользу этого свидетельствует то обстоятельство, что дочери Никифора Хумна, которая станет вскоре монахиней, будет известно о вмешательстве влиятельных сил (не иначе, как её отца) в дело назначения Феолипта в Филадельфию. Иным аргументом в пользу этого является тот факт, что впоследствии Никифор Хумн действительно будет видеть в Феолипте своего соратника и духовного наставника.<sup>3</sup> Впрочем, имеется аргумент против идейной близости Феолипта и Никифора именно в означенный период; по-видимому, Никифор Хумн на этом раннем этапе был сторонником унии с Римом.<sup>4</sup> Это впоследствии, может быть, под влиянием Феолипта, он изменит свою позицию. По крайней мере, именно Хумну приписывают авторство трактата против Иоанна Векка.

Итак, мы рассмотрели один уровень предпосылок, приведших Феолипта на филладельфийскую кафедру. Речь шла не только о личных связях Феолипта, но и о его личных качествах, его вероучительной пози-

<sup>1</sup> *Троицкий И. Е.* Арсений и арсениты // *Христианское чтение.* 1871. № 6. С. 1066.

<sup>2</sup> *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV-XV вв. Л., 1976. С. 15, 16, 23.

<sup>3</sup> *Verpaux J.* Nicéphore Choumnos, Homme d'état et humaniste byzantin (ca 1250/1255-1327). Paris, 1959. P. 18, 146-147. Из писем Хумна к Феолипту видно, что филладельфийский митрополит являлся для него духовным наставником (EP 88); Sinkewicz R. E. *Life and Works of Theoleptos ...* P. 9

<sup>4</sup> *Verpaux J.* Nicéphore Choumnos, Homme d'état et humaniste byzantin... P. 34, 35.

ции. Наконец, время возведения Феолипта в митрополиты позволяет говорить и об объективных предпосылках к его епископской хиротонии. Феолипту тогда было тридцати три года.<sup>1</sup> Ориентировочно это — 1283 г., то есть год, когда в константинопольском патриархате устранялись последствия Лионской унии. Именно тогда пустующими оказались многие кафедры, предстоятели которых прежде проявили лояльность к униатской политике императора.<sup>2</sup> В контексте всех этих перипетий на патриаршую кафедру взшёл Григорий II Кипрский; надо думать, что эти же обстоятельства открыли перспективы и для Феолипта.

## 1.2. Церковно-политическая деятельность митрополита Феолипта при патриархах константинопольских Григории II и Иоанне XII

Пребывая на филладельфийской кафедре, Феолипт явил себя активным церковно-политическим деятелем. Так, совсем скоро после своего поставления, в 1285 г., он активно включился в богословский спор вокруг Томоса Григория Кипрского.<sup>3</sup> В некотором смысле уместно сказать, что одна из сторон спора возглавлялась Феолиптом.<sup>4</sup> Не представляется необходимым вдаваться в детали соответствующих догматических прений, имевших место в Константинополе в 1285 г. Отметим лишь, что филладельфийский иерарх с самого начала подписал документ 1285 г., споры вокруг которого усилились после появления комментариев к Томосу, составленных неким монахом Марком. Ознакомившись с ними, Феолипт обнаружил сомнительные с точки зрения православного учения формулировки. Независимо от того, сколь адекватно Марк интерпретировал формулировки патриаршего Томоса, тень всё равно падала на патриарха. Поэтому и Феолипт действовал весьма предусмотрительно, обратившись, не к патриарху, но, к великому логофету Феодору Музалону.<sup>5</sup> По-видимому, Феолипт не апеллировал, но именно консультировался с высоким государственным чиновником, ставленником ко-

<sup>1</sup> *A Woman's Quest... Brookline,* 1986. P. 76 (EP 15.84-85).

<sup>2</sup> *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople... de 1208 à 1309...* № 1463.

<sup>3</sup> *Pachymérés. T. 2. P. 135-149.* Об обстоятельствах и содержании спора также см.: *Papadakis A.* Crisis in Byzantium. The 'Filioque' Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus. N.Y., 1983. P. 132-138.

<sup>4</sup> *Papadakis A.* Crisis in Byzantium... P. 133.

<sup>5</sup> *Pachymérés. T. 2. P. 135.*

того он, вероятно, и был. Музалон собственно и санкционировал активные действия Феодипта. И лишь после этих консультаций Феодипт начал активно действовать и, по сути, стал одним из ведущих представителей соответствующих вероучительных прений.

Большинство оппонентов Григория Кипрского подвергали критике не только комментарии Марка на Томос, но и сам Томос. Они не хотели допустить учения о «вечном проявлении» Духа. Партия же, возглавляемая Феодиптом, осуждала не само учение патриарха, но желала добиться опровержения комментариев Марка.<sup>1</sup> Хотя, выступающие против Томоса и не смогли добиться изменения его формулировок, тем не менее, патриарх Григорий был вынужден уйти в отставку. Как согласовать принятие учения Томоса и удаление его автора? Этот вопрос еще более интересен, если учесть, что Феодипт, принявший Томос, тем не менее, выступал за смещение патриарха.<sup>2</sup> Все дело в том, что удаление Григория II было необходимым условием для сохранения церковного мира. Ради этого Феодипт согласился и даже требовал смещения патриарха, с учением которого был согласен.<sup>3</sup> В июне 1289 г. патриарх Григорий II оставил Константинопольскую кафедру.

В этом же году патриархом был избран и поставлен Афанасий I. Для Афанасия это был первый период (1289-1293) его предстоятельства в Константинополе. В 1303-1309 гг. будет ещё и второй период. Отметим, что во все те годы, когда духовной властью в столице располагал Афанасий, Феодипт как-то отстранялся от активной деятельности в Константинополе, о чём свидетельствует молчание источников о филиладельфийском митрополите. Впрочем, определённые суждения о причинах такого положения вещей и некоторые факты деятельности Феодипта всё же могут быть приведены, что будет сделано несколько ниже по тексту, применительно ко второму периоду предстоятельства Афанасия I.

<sup>1</sup> Papadakis A. Crisis in Byzantium... P. 133.

<sup>2</sup> RACHUMÉRÈS. T. 2. P. 147-149. В. Лоран высказал сомнения если не в искренности, то, по крайней мере, в твердости позиции Феодипта, подписавшегося под текстом Томоса Григория II. Основанием для таких сомнений В. Лорану послужило предположение о том, что изначально Феодипт подписался под документом как Феопемпт (Laurent V. Les signatures du second synode des Blakhetes (été 1285) // EO. 1927. T. 26. P. 129-149).

<sup>3</sup> Конечно, неоднозначность позиции исторического персонажа весьма трудно учесть в энциклопедических и прочих справочных статьях. Например, в «Просопографическом палеологовском лексиконе» Феодипт совершенно однозначно определяется как гонитель Григория II Кипрского (Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Wien, 1989. Bd. 4. № 7509).

А пока отметим, что активность филиладельфийского митрополита значительно возрастает после первой отставки патриарха Афанасия. И вообще, следующий 1294 год становится примечательным для Феодипта. Причины не только активизации, но и качественного изменения деятельности Феодипта представляются вполне объективными. В этот год в Константинополе не только поставляется новый патриарх, но происходит смена и великого логофета.

Выше уже был отмечен факт весьма доверительных отношений между умершим в 1294 г. великим логофетом Феодором Музаломом и Феодиптом. Природа этих отношений нам не известна; приходится довольствоваться лишь констатацией двух фактов идейной близости: по вопросам отношения к унии и к Томосу Григория II. Собственно, на этом небогатом материале и было основано наше предположение о том, что Музалон и был тем влиятельным сановником, который по свидетельству Ирины-Евлогии Хумн духовно окормлялся у Феодипта и способствовал его поставлению на филиладельфийскую кафедру.

И, тем не менее, смерть Музалона, которому своим положением был обязан филиладельфийский митрополит, отнюдь не ослабила позиций последнего при дворе; даже — напротив. Великим логофетом стал Никифор Хумн, который также получал духовное окормление у Феодипта и был ему почти ровесником. Это — тот самый Никифор Хумн, которому вскоре после смерти Феодипта предстоит стать его панегиристом. По-видимому, применительно к этим новым реалиям о Феодипте следует говорить уже не как о проводнике чьей-то политики (как при Феодоре Музалоне), но как о достаточно влиятельном и в должной мере независимом церковно-политическом деятеле.

1294 г. примечателен и тем, что патриаршью кафедру в Константинополе занял Иоанн Созопольский (с января 1294 г. по 23 августа 1303 г.). Последующие обстоятельства показывают, что из всего византийского епископата именно филиладельфийский митрополит был наиболее близок к этому патриарху. Из повествования Пахиера об этом патриархе можно видеть, что перипетии, приведшие Иоанна к архиерейству, весьма схожи с тем, что претерпел Феодипт.<sup>1</sup> И Иоанн Созопольский, и Феодипт восприняли иноческий образ жизни, оставив своих жён<sup>2</sup>; и Иоанн, и Феодипт проявили ревность в противостоянии Лионской унии, за что

<sup>1</sup> См.: Лебедев А. П. Исторические очерки состояния византийско-восточной Церкви от конца XI-го до половины XV-го века. СПб., 1998. С. 191-192.

<sup>2</sup> Соколов И. И. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843-1453 гг.) // Он же. О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843-1453 гг.). Вселенские судьбы в Византии. СПб., 2003. С. 88.



и претерпели определённые наказания. Феоплит, известно, некоторое время провёл в темнице, Иоанн же был отправлен в ссылку. Мы предположили, что Феоплит был духовным наставником великого логофета, который и инициировал его поставление на филадельфийскую кафедру. Соответственно, и Иоанну Созопольскому, духовно окормлявшему Андроника II, в конце концов, была предложена патриаршая кафедра.

Впрочем, источники показывают, что не только общность прошлого карьерного сценария, но вполне насущные церковные проблемы и видение способов их разрешения сближали двух церковных иерархов. Здесь, прежде всего, если не исключительно, придётся говорить об арсенитской схизме.<sup>1</sup> Позиции Иоанна XII и Феоплита в отношении к этой проблеме оказались очень близки. Несомненно, филадельфийский митрополит был одним из активнейших представителей «строгой церковной партии»,<sup>2</sup> сплотившейся вокруг патриарха Иоанна XII в деле противостояния арсенитам. Собственно, именно с этого времени Феоплит и являет свою активность в соответствующем деле. Вопреки той примирительной по отношению к арсенитам политике, которую проводил император Андроник II,<sup>3</sup> патриарх Иоанн XII и Феоплит заняли крайне отрицательную позицию в этом вопросе.

<sup>1</sup> Обзор источников, проливающих свет на движение арсенитов, см. в вводной части нашего исследования.

<sup>2</sup> Характеризуя крайне ригористическую антиарсенитскую позицию Иоанна XII, И. Е. Троицкий называет этого патриарха «глашатаем строгой церковной партии» (Троицкий И. Е. Арсениты // Христианское чтение. 1871. № 8. С. 201).

<sup>3</sup> Готовность императора к компромиссу с арсенитами выразилось, в частности: 1) в проведении собеседований с отдельными представителями арсенитского движения при посредничестве арсенита же Иоанна Тарханиота (см.: Троицкий И. Е. Арсениты // Христианское чтение. 1871. № 4, С. 612); 2) в обстоятельствах, связанных с созывом и деятельностью Влахернского Собора (см.: Там же. С. 623–625); 3) в созыве примирительного собора в Атрамитии в 1284 г. (см.: Там же. С. 635–637); 4) в передаче арсенитам церкви всех святых в Константинополе (см.: Там же. С. 615); 5) в передаче им мощей святого Иоанна Дамаскина (см.: Там же. С. 613); 6) в позволении перенести в Константинополь останки Арсения (см.: Там же. 1871. № 6. С. 1058–1063); 7) в заигрывании с двумя группировками арсенитов (Тарханиота и Иакинфа). Так, Иакинфу император передал Мозельский монастырь (см.: Там же. С. 1118), а Тарханиот поставлен был во главе армии, защищавшей Восточные рубежи империи (Pachymérés. Т. 2. Р. 286–287). Перечисление примеров «заигрываний» императора можно продолжать. Собственно, и последовавшее вскоре смещение Иоанна XII с Константинопольской кафедры то же может рассматриваться, как совершённое в угоду арсенитам (см.: Троицкий И. Е. Арсениты // Христианское чтение. 1871. № 6. С. 1112).

Один конкретный пример, приводимый в «Истории» Пахимера, являет прямое сопротивление Феоплита проарсенитской политике императора.<sup>1</sup> Речь — об обстоятельствах назначения на должность главнокомандующим войск на Востоке видного арсенита Иоанна Тарханиота — этого представителя знатного византийского рода Тарханиотов. Если патриарх не поддержал эту императорскую инициативу, то Феоплит, более того, предпринял активные действия, чтобы противостоять её воплощению. Георгий Пахимер описывает соответствующее предприятие филадельфийского митрополита в крайне негативном свете. Называя Феоплита «временщиком», он указывает, что филадельфийский митрополит не любил Тарханиота как раскольника, непризнававшего его в епископском сане. Имея и некие иные личные счёты, Феоплит хотел расправиться со своим врагом. Дело, как пишет Пахимер, дошло даже до того, что митрополит, сформировав отряд, устроил засаду на дороге, подкарауливая Тарханиота. Но последнему удалось ускользнуть из сетей Феоплита.<sup>2</sup> Не зависимо от степени фактической достоверности данного повествования не приходится сомневаться в истинности крайне негативного отношения филадельфийского митрополита к раскольникам.

Пример подобной неприязни к раскольникам вполне выявляет общность позиций филадельфийского митрополита и патриарха в оценке такой ключевой внутривосточной проблемы, каковой была арсенитская схизма. В лице Феоплита патриарх, по видимому, и нашёл сторонника в противостоянии той губительной, по его мнению, политике, которую проводил Андроник II, ублажая последователей Арсения.

Не случайно большую часть времени в годы предстоятельства Иоанна XII Феоплит проводил в столице, поэтому и источники особенно часто упоминают его имя именно в этот период. Филадельфийский митрополит регулярно участвовал в заседаниях Синода, возглавляемого патриархом. В частности филадельфийский пастырь находился в Константинополе в 1297 г., когда решался вопрос о обратимстве (ἀδελφοποιήσις) Андроника II с Вавилонским султаном.<sup>3</sup> Присутствие Феоплита на соответствующем заседании зафиксировано в актах константинопольского патриархата.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Pachymérés. Т. 2. Р. 287.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Pachymérés. Т. 2. Р. 273–275. О соответствующем обряде и церковном его освящении см.: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, находящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1901. Т. 2. Εὐχολόγια. С. 122, 466, 743.

<sup>4</sup> Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople... de 1208 à 1309... № 1569.

Конечно, упомянутая выше арсенитская схизма не была единственной проблемой, как-то нарушавшей единомыслие в церкви. Примечательно, что ещё как минимум в двух спорных проблемах, дискутировавшихся в годы предстоятельства Иоанна XII и упоминаемых историком Георгием Пахимером, Феолипт неизменно оказывался на стороне патриарха Константинопольского. Так было в 1301 г., когда члены Синода высказались за восстановление на кафедре епископа Иоанна Ефесского, смещённого в своё время за отказ поддержать формулировки Томоса 1285 г.<sup>1</sup> Против мнения большинства, ратующих за восстановление епископа Ефесского, выступил патриарх Иоанн XII. По-видимому, Феолипт был единственным иерархом, поддержавшим позицию патриарха.<sup>2</sup>

Примечателен и другой факт, имевший место в июле 1302 г. и явивший, опять же, особые отношения между патриархом и филладельфийским митрополитом. В ответ на клевету епископа селиврийского Илариона, Патриарх Иоанн удалился в монастырь Паммакаристы, требуя суда над этим епископом, а в противном случае, угрожая своей отставкою. Несмотря на то, что все участники заседания Синода, были против суда над Иларионом, Феолипт, отстаивал сторону патриарха.<sup>3</sup> Неудивительно, что Андроник II занял сторону большинства, ведь «строгая церковная политика» Иоанна XII осознавалась им как препятствие примирению с арсенитами. Император имел «тайное желание устроить примирение арсенитов с церковью через устранение от патриаршества человека, заявившего себя их врагом».<sup>4</sup> Действительно, после удаления Иоанна XII Андроник II возобновил переговоры с арсенитами по вопросу избрания нового патриарха.<sup>5</sup> Соответственно, Феолипт, единственный подавший голос в защиту Иоанна XII, остался в невыгодном положении после смещения последнего.<sup>6</sup> Неудивительно, что при следующем патриархе он уже не был столь активен.

<sup>1</sup> Pachymérés. T. 2. P. 393.

<sup>2</sup> Троицкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1871. № 8. С. 226.

<sup>3</sup> Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople... de 1208 à 1309... № 1584.

<sup>4</sup> Троицкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1871. № 8. С. 220.

<sup>5</sup> Там же. С. 222–223.

<sup>6</sup> Троицкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1871. № 8. С. 226, ср. С. 212–215.

### 1.3. Феолипт Филладельфийский и Афанасий I Константинопольский (1289–1293, 1303–1309)

Афанасий I вторично вступил на патриаршую кафедру в 1303 г.<sup>1</sup> С этого времени источники вновь, как и в годы его первого патриаршества, замолкают относительно Феолипта. Не встречается имени филладельфийского митрополита в актах константинопольского патриархата. Не упоминает его в своих посланиях и сам патриарх Афанасий. Даже в документальных или эпистолярных источниках, связанных с противостоянием арсенитской схизме, которой столь ревностно противостоял Феолипт, имя филладельфийского митрополита не упоминается. Так, не присутствовал Феолипт на заседании Синода в 1305 г., когда был осужден арсенитский мятежник Иоанн Дримий. Об отсутствии Феолипта, без которого ещё два года назад Синодом не принималось ни одного важное решение, мы судим из того, что в послании Афанасия I, направленном императору в связи с заседанием Синода (EP 81.129-134), имя филладельфийского митрополита не приводится в числе прочих перечисляемых участников.<sup>2</sup>

Каковы возможные причины столь явных изменений в образе жизни Феолипта, произошедшие после вступления на константинопольскую кафедру упомянутого патриарха? Первая, но не единственная, гипотеза может предполагать факт весьма натянутых отношений Афанасия

<sup>1</sup> Эпистолярное наследие Афанасия Константинопольского частично издано: The Correspondence of Athanasios I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials / An Edition, Translation and Commentary by Talbot A.-M. Washington, 1975. Основные исследования, связанные с его деятельностью см.: Барабанов Н. Д. Константинопольский патриарх Афанасий I о недугах византийского общества на рубеже XIII–XIV вв. // АДСВ. 1978. Вып. 15. С. 52–59; Он же. Социальная терминология в переписке Афанасия I // АДСВ. 1979. [Без номера вып.]. С. 38–45; Он же. Идеино-политическая борьба в Византии на рубеже XIII–XIV вв. (по данным писем патриарха Афанасия I). Автореферат дисс. на степень канд. ист. наук. Горький. 1982; Он же. Отношение церкви и государства в Византии на рубеже XIII–XIV вв. (патриарх Афанасий I и Андроник II Палеолог) // АДСВ. 1983. Вып. 20. С. 52–63; Talbot A.-M. The Patriarch Athanasios (1289-1293; 1303-1309) and the Church // DOP. 1973. V. 27. P. 11–28; Constantinou D. J. Life and Social Welfare Activity of Patriarch Athanasios I (1289–1293; 1303–1309) of Constantinople // Θεολογία. 1975. Т. 46. Σ. 611–625; Booram J. L. Church Reform in the Late Byzantine Empire. A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki, 1982.

<sup>2</sup> The Correspondence of Athanasios I... P. 208.

и Феопипта. Это предположение о взаимных разногласиях двух архиереев не может быть однозначно утверждено нами, как истина. Ведь источники не сохранили следов каких-либо взаимных выпадов или обид. Единственным, косвенным свидетельством неприязни могло бы стать отношение к Афанасию I великого логофета Никифора Хумна, который, как известно, был не только соратником, но и духовным чадом Феопипта. Известно, что в 1309 г. Никифор участвовал в работе собора, добивавшегося отставки патриарха, обличая его в симонии.<sup>1</sup> По-видимому, Хумн был одним из активнейших сторонников скорейшей отставки Афанасия I. Как известно, в этом же году недоброжелателям удалось сместить патриарха; тогда Хумн писал: «Мы отстранили патриарха общим соборным голосом».<sup>2</sup>

Впрочем, при более широком рассмотрении особенностей правления Афанасия в Константинополе можно заметить, что отношения у него не сложились не только с Феопиптом. Собственная строгость лишила Афанасия I поддержки в высших кругах византийского общества. Так, Никифор Григора свидетельствует, что «провинциальных архиереев, проживавших в столице, [Афанасий] отправил в их епархии...».<sup>3</sup> По сути, Афанасий распустил постоянно действующий Константинопольский синод епископов (σύνδοκος ἐνδημοῦσα). Действительно, серьезной проблемой для церковного управления стал сложившийся в это время порядок вещей, когда епископы подолгу не появлялись на своей кафедре, проводя время в столице.<sup>4</sup> Неудивительно, что в этих обстоятельствах, большую часть времени, пока Афанасий занимал патриаршую кафедру (и в первое, и во второе патриаршество), Феопипт отсутствовал в столице. Собственно, одно из посланий Афанасия свидетельствует, что в это время митрополит филладельфийский, наряду с нимфейским, неотлучно

<sup>1</sup> Афанасия обвиняли в том, что он скрыл от общественного мнения факты коррупции, имевшей место со стороны некоего приближенного к патриарху Феопифана. Факт недобросовестности Феопифана не вызывал сомнения; и всё же, надо думать, что обвинители Афанасия были не правы. Ведь, в одном из своих писем (EP 65), обращенных к Андронику II ещё прежде разоблачений, сам Афанасий I сообщает о нечестии Феопифана.

<sup>2</sup> *Vooujatra J. L. Church Reform in the Late Byzantine Empire...* P. 88.

<sup>3</sup> *Григора Никифор. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами — Византийские историки, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии: В 10 т. СПб., 1862. Т. 1. С. 173–175.*

<sup>4</sup> Подробнее о борьбе Афанасия I с подобной практикой см.: *Vooujatra J. L. Church Reform...* P. 91–112.

пребывали на своих кафедрах (EP 25.21–22).<sup>1</sup> Впрочем, есть свидетельства, того, что Феопипт отнюдь не «безвылазно» находился в своём престольном городе в эти годы. Так, совершение Феопиптом в 1307 г. монашеского пострига сановной Ирины-Евлогии Хумнины-Палеологины<sup>2</sup> имело место именно в Константинополе.

Патриарх Афанасий представлялся современникам весьма суровым и требовательным по отношению к клиру и всему своему окружению. О достаточно суровых и непопулярных предприятиях патриарха писал Григора. Афанасий I заставлял монахов вести строгую жизнь. «Он попищал даже тех, кто, приняв монашество,... потом не хотел ходить пешком; он внушал им внутри города пользоваться собственными ногами».<sup>3</sup> «С теми же, в которых замечал неизлечимую болезнь непослушания, он делал одно из двух; или заключал в затвор, спасая их против воли, или же выгоняя из города».<sup>4</sup>

После этих и иных свидетельств современников складывается впечатление, что заповеди Христовы, обращенные к свободной человеческой личности, Афанасием были переадресованы к своей пастве как законы. Последствия такой требовательности оказались весьма предсказуемыми. Так, Афанасий писал, что лишь некий сенатор, да гангрский митрополит общались с ним, и то, для того, что бы добиться от него добровольной отставки (EP 115:83–110).<sup>5</sup> Сам же Афанасий свидетельствовал и о том, что «отвратительные сплетни [о нём же самом] получили силу» (EP 115:56–60). Крайнее сужение круга общения означало и то, что в империи не оставалось политических сил, к которым мог бы апеллировать Афанасий. Так, Григора напишет, что прошение патриарха об отставке было обусловлено «возмущением всех архиереев, монахов, мирян, которые не могли далее сносить его духовной суровости».<sup>6</sup> Из ска-

<sup>1</sup> *The Correspondence of Athanasius I...* P. 57.

<sup>2</sup> Постриг Ирины-Евлогии состоялся вскоре (εὐχῆ) после смерти её мужа в начале 1307 года (см.: *Hero A. C. Irene-Eulogia Choumnaina Palalogina...* P. 121–122, esp. pout 9).

<sup>3</sup> *Григора Никифор. Римская история...* Т. 1. С. 175.

<sup>4</sup> Там же. С. 177.

<sup>5</sup> То же следует сказать и об отношениях Афанасия с Андроником II. Последний просто избегал встреч с патриархом, который, в свою очередь сетовал в письмах [EP 35.6–7] к императору: «Мне хотелось бы, что Вы помнили о моём существовании. Ведь в течении уже двух лет Вы избегаете встречаться со мной» (*The Correspondence of Athanasius I...* P. 72).

<sup>6</sup> *Григора Никифор. Римская история...* Т. 1. С. 184.

занного следует, что предполагаемая натянутость отношений Афанасия и Феодипта, вернее, видимое отсутствие отношений, вполне адекватно вписывается в ту атмосферу, которой окружил себя упомянутый константинопольский патриарх.

В то же время имеется целый ряд вопросов, по которым взгляды Афанасия и Феодипта оказывались весьма близкими. Общность воззрений проявила себя в трёх сферах: в отношении к арсенитам, в видимой схожести церковно-административных реформ, проводимых Афанасием в столице и намечаемых Феодиптом в Филадельфии. Наконец, следует предполагать родство их аскетических идеалов.

Наиболее интересным и основательным проблемным и тематическим узлом, как-то связывающим имена двух церковных иерархов является отношение обоих к арсенитской схизме. Известно, что Афанасий I, не смотря на свой ригоризм в соблюдении церковных канонов, тем не менее, был весьма непримирим к ригоризму же арсенитов. Заметим, что Афанасий отличал дело Арсения от деятельности тех, которые именовали себя последователями последнего. Это различие особо проявилось в годы, когда и сам Афанасий, подобно Арсеню, претерпел унижение отставки с патриаршей кафедры. В послании к императору (EP 2), составленном в дни своей первой отставки, Афанасий писал: «Оскорбления и несправедливость, обрушившиеся на патриархов — господина Арсения, господина Иосифа и господина Григория, — обращались не против них, но против Того, Кто поставил их в Свой образ в Церкви». Самых же арсенитов Афанасий критиковал нещадно. Он категорически отвергал примирительную дипломатию императора Андроника II по отношению к раскольникам. В своём письме (EP 109.10, 12-15) он называл такие попытки не иначе как «сороботничеством... в том вреде (συνεργεῖ... εἰς τὸ βλάπτειν), который причиняют церкви арсениты, соучастием в их коварстве.<sup>1</sup> Категорические суждения Афанасия весьма гармонируют с суждениями на этот счёт Феодипта. На данном этапе я ограничусь лишь констатацией факта схожести антиарсенитской политики двух иерархов. Для уяснения же истоков обоих позиций следовало бы глубже уяснить учение о церкви Афанасия и Феодипта. Богословие филадельфийского митрополита нами будет рассмотрено ниже, и именно в том объёме, в котором становятся понятны эклисиологические истоки его антиарсенитского ригоризма. Сопоставления же с воззрениями Афанасия в рамках нынешнего исследования могут но-

<sup>1</sup> The Correspondence of Athanasius I... P. 270.

силь лишь предварительный характер в силу неисследованности его именно богословских воззрений.<sup>1</sup>

Предполагаемая общность воззрений Афанасия и Феодипта в области эклисиологии проявилась не только в отношении к арсенитскому движению, но ещё и в тех реформах, которые навязывал Константинополью Афанасий I, и которые пытался затеять в Филадельфии Феодипт. Надо думать, что упомянутое удаление патриархом Афанасием провинциальных архиереев из Константинополя к своей пастве было одним из аспектов этой реформы. Наконец, Георгий Пахимер<sup>2</sup> свидетельствует и ещё об одной стороне усилий святого патриарха, а именно, о том, что Афанасий пытался привнести и утвердить в системе церковно-административного управления монашеские принципы. Известны его попытки, не только утвердить в Великой Церкви монастырский устав, но и, вообще, ограничить власть представителей столичного белого духовенства, на все же ключевые посты церковной администрации поставить монашествующих.<sup>3</sup> Совершенно адекватные предприятия имели место и в Филадельфии. Известны попытки Феодипта ввести монастырский устав в кафедральной церкви и, по-видимому, в ещё большей мере подчинить власти митрополита белое духовенство.<sup>4</sup> Об обстоятельствах и результатах этой политики Феодипта нам ничего не известно. Однако вслед за И. Е. Троицким следует констатировать несомненное наличие внутренней идейной связи, духовного родства этих филадельфийских реформ с теми, которые на общеимперском уровне и непосредственно в Константинополе пытался осуществить патриарх Афанасий I.<sup>5</sup>

И, наконец, ещё одним проблемным пластом, как-то роднящим деятельность двух иерархов, тем не менее, весьма прохладно относящихся друг к другу, предположительно являются их аскетические воззрения. Соответствующая проблема может быть намечена, исходя из слов Гри-

<sup>1</sup> Это связано со спецификой письменного наследия, оставленного Афанасием I. В сохранившихся письмах, написанных им на злобу дня, весьма слаб именно вероучительный элемент.

<sup>2</sup> Pachymères. Т. 2. P. 642–650; Григора... С. 173–177; Соколов. И. И. Избрание патриархов... СПб., 2003. С. 86. Троицкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 650.

<sup>3</sup> О реформах Патриарха Афанасия в отношении белого духовенства см.: Boojamra J. L. Church Reform in the Late Byzantine Empire... P. 129–138.

<sup>4</sup> Троицкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 652.

<sup>5</sup> Там же.



гория Паламы, включающих, не только Феолипта, но и патриарха Афанасия в плеяду сторонников психосоматического способа молитвы.<sup>1</sup> Сколь адекватно Палама отражает реальное положение вещей? Ведь, ясно, что всякая традиция намечается и прослеживается в прошлом именно тогда, когда возникает необходимость защитить собственные воззрения. Вот и Григорий Палама, желая защитить свои воззрения в контексте жёсткой полемики, воссоздаёт линию традиции, которую защищает. Вполне естественно, что в этом деле у апологетов возникает потребность включить в традицию весьма солидных авторитетов из прошлого. Авторитет уже почивших и Феолипта, и, тем более, Афанасия, к середине века был несомненен; поэтому, кого, как не их и прочих авторитетов привести в защиту? Применительно к аскетическим воззрениям митрополита Феолипта соответствующая проблема будет рассмотрена несколько ниже. Что же касается Афанасия, то, опять же, те его письма, которые опубликованы, не позволяют ни подтвердить, ни опровергнуть свидетельства Паламы. Тем более, на данном этапе не представляется возможным определить характер возможного исихазма Афанасия I.

Итак, на фоне явно прохладных отношений Афанасия и Феолипта, тем не менее, представляется возможным говорить о трёх сферах их идейной близости: 1) отношение к арсенитам, 2) церковно-административные реформы, 3) аскетические воззрения. Исходя из этого, можно предположить, нечто обратное высказанной выше гипотезе о весьма напряжённой неприязни двух иерархов. Вполне возможно, что именно взаимное согласие и «правильная» в глазах Феолипта политика Афанасия в столице были причиной отсутствия филладельфийского митрополита в Константинополе. Церковь «управляется как надо»; арсенитов «прижали», а затем и изгнали. К тому же патриарх наводит порядки в духовной и иных сферах общественной жизни». Соответственно, Феолипт мог спокойно посвятить себя проблемам Филадельфии.

#### 1.4. Пастырская деятельность Феолипта как предпосылка его политической значимости

Как уже было сказано, в течение второго патриаршества Афанасия I Феолипт пребывал преимущественно в Филадельфии. И, тем не менее, история не скрыла от нас факта пребывания митрополита в Константинополе с лета 1307 по осень 1308 г.

<sup>1</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 53.

Весной 1307 г. преждевременно скончался сын Андроника II, деспот Иоанн. Соответственно, вдовой осталась его супруга, шестнадцатилетняя Ирина Хумнина-Палеологиня, которой в тот год исполнилось шестнадцать лет.<sup>1</sup> Именно по благословию Феолипта Ирина уже в этом же году выбирала монашескую стезю. Феолипт и совершил над нею постриг, став ее духовным наставником вплоть до своей кончины.<sup>2</sup>

Следует отметить, что тесные связи с семьёй Хумн и духовное попечение о молодой Ирине Хумниной, ставшей монахиней Евлогией, по сути, означали для Феолипта и духовное попечение о константинопольском монастыре Спаса Человеколюбца. Ведь дочь великого логофета, приняв постриг, в короткие сроки возвела этот монастырь на месте развалин мужского монастыря, построенного в свое время Алексием I Комнином и его женой Ириной Дукой.<sup>3</sup> Некоторые исследователи обращают внимание исключительно на финансовую выгоду подобных попечений о монастырях, ведь земли, записанные в монастырских типаках, в реальности же используемые патроном, не облагались налогами.<sup>4</sup> Но, естественно, причины, по которым представители византийской знати основывали или возрождали монастыри, были многообразны и представляли собой сочетание мотивов и житейских и возвышенных.<sup>5</sup>

Таким образом, Евлогия была одновременно и ктитором<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Hero A. C. Irene-Eulogia Choumnaina Palalogina... P. 121.

<sup>2</sup> Hero A. C. Irene-Eulogia Choumnaina Palalogina, Abess of the Convent of Philantropos Soter in Constantinople // Byzantinische Forschungen. 1985. Bd. 9. S. 121–122.

<sup>3</sup> Trone R. N. A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century: The Philanthropia Saviour // BS. 1983. V. 10, part 1, P. 82. Опубликована небольшая часть синаксаря монастыря Спаса Человеколюбца (Пентковский А. М. Богослужебный синаксарь константинопольского монастыря Христа Человеколюбца // БВ. 2004. №4. С. 177–208). По заверению издателя, вскоре следует ждать публикации полного текста (Там же. С. 186).

<sup>4</sup> Galatariotou C. Byzantine women's monastic communities: the evidence of the typica // JÖB. Wien, 1988. Bd. 38. P. 277.

<sup>5</sup> См.: Арутюнова-Фидонян В. А. К вопросу об ἀντροποι в «Типике» Григория Пакуриана // ВВ. 1969. Т. 29. С. 60; Morris R. The Byzantine aristocracy and the monasteries // The Byzantine aristocracy IX–XIII centuries. Oxford. 1984. P. 112–137.

<sup>6</sup> О сущности ктиторского права и о статусе ктиторских монастырей в Византии, а также обзор историографии вопроса см.: Морозов М. А. Монастыри средневековой Византии: Хозяйство, социальный и правовой статусы. СПб., 2005. С. 106–121.

(κτητόριον τῆς... μονῆς, — так её называет Феолипт<sup>1</sup>), и игуменьей монастыря; соответственно и Феолипт, будучи наставником Евлогии, имел определённое «духовное попечение о монастыре, несмотря на то, что до его престольного города было около 400 миль».<sup>2</sup>

Пять сохранившихся писем, адресованных Феолиптом к Евлогии, свидетельствуют о характере его духовного наставничества.<sup>3</sup> В свою очередь письма, уже после его смерти адресованные Евлогией к своему новому духовному наставнику,<sup>4</sup> являют её почтительное уважение к Феолипту.<sup>5</sup> По-видимому, Евлогия столь сильно восхваляла послания Феолипта, что ими заинтересовался её новый духовник. Он не только

<sup>1</sup> EP 1 (см. заглавие письма). «Монастыри строили миряне, как мужчины, так и женщины, белое духовенство, иеромонахи, простые монахи, епископы, патриархи и, наконец, сам император» (Соколов И. И. Состояние монашества в византийской Церкви с половины IX до начало XIII. Опыт церковно-исторического исследования. Казань, 1894. С. 351). Все финансовые и материальные издержки по строительству и содержанию монастыря брал на себя ктитор (Там же. С. 352).

<sup>2</sup> Ibid. P. 83. Это был двойной монастырь, т.е. в нем раздельно, хотя и в одних стенах, жили и монахи, и монахини. Община монастыря насчитывала более 100 членов (Ibid. P. 87).

<sup>3</sup> Обзор этого духовного наставничества и некоторый анализ см.: Лобова-Костогрызова Л. Ю. Духовное наставничество в Византии: Феолипт Филадельфийский и Ирина-Евлогия Хумнена // Мир Православия: Сборник статей. Волгоград, 2004. Вып. 3. С. 46-60. Многие суждения автора этой статьи представляются весьма неудачными и отстранёнными от реалий. Чего стоит, например, замечание о том, что духовное наставничество мужчиной женщины является «немногочисленным» и, даже, «уникальным» (!) примером для византийского общества (Там же. С. 47).

<sup>4</sup> A Woman's Quest for Spiritual Guidance... Ed. by A. C. Hero... Здесь собраны письма Евлогии к своему наставнику и наставника к Евлогии. Имеются лишь предположения относительно личности этого духовного наставника и соответственно адресата Евлогии. Весьма аргументированным является предположение В. Лорана о том, что это — некий исихаст Игнатий, полемизировавший с Варлаамом Калабрийским (см.: Laurent V. La direction spirituelle à Byzance. La correspondance d'Iréne-Eulogie Choumnaina Paléologine avec son second directeur // REB. 1956. T. 14. P. 64-68). А. Хироу, склоняясь к предположению В. Лорана, считает возможным усилить его аргументацию (см.: Hero A. Irene-Eulogia Choumnaina... P. 139).

<sup>5</sup> Евлогия не только часто вспоминает Феолипта (A Woman's Quest... P. 40 [EP 7.24-27], P. 76 [EP 15.83-86]), но и свидетельствует о том, что слова Филадельфийского пастыря — в её сердце, как и слова её нового наставника (Ibid. P. 76 [EP 15.83-86]).

восхищался «прежним наставником (θατέρου πατρός)» Евлогии,<sup>1</sup> но, в одном из своих писем просил монахиню прислать ему «книгу великого и божественного отца Филадельфии».<sup>2</sup> Наречение писаний Феолипта «книгой» свидетельствует о том, что уже к этому времени Евлогия собрала письма и гомилии Феолипта и составила единый сборник. Несомненно, это подтверждает, что слово Феолипта жило и после его смерти.

По-видимому, духовным влиянием на игуменью и проповедями, которые филадельфийский митрополит, бывая в столице, произносил в монастырском храме, и ограничивалось попечение Феолипта о монастыре. Те проповеди, которые сохранились благодаря Евлогии, как раз и были произнесены Феолиптом в стенах именно этого монастыря. Они представляют нам весьма небогатые и неконкретные представления о жизни и проблемах обители Спаса Человеколюбца. Например, исходя из содержания слова «На Светлую Пасху и о смерти брата Льва», произнесённого 19 апреля 1321 г., можно умозаключить, что монастырь был двойным. Ведь, обращаясь к монахиням, проповедник, в то же время, называет Льва их «сотрапезником (συνεστιάτορα)».<sup>3</sup> Конечно, это не предполагало совместного жительства монахов и монахинь, что противоречило бы историческим реалиям. Практика двойных монастырей соответствующей эпохи предполагала разделённость так называемого двойного монастыря, по сути, на две общины — мужскую и женскую, — состоящие, однако, под началом одного игумена (в данном случае — игуменьи). Несмотря на всю противоречивость подобной практики и даже прямой запрет Седьмого Вселенского собора,<sup>4</sup> Феолипт, как видно, вполне лояльно относился к подобным фактам. Впрочем, применительно к XIII в. принято говорить о возобновлении традиции двойных

<sup>1</sup> Ibid. P. 46 [EP 8.36].

<sup>2</sup> ... τοῦ μεγάλου καὶ θεοσεπίου πατρός τοῦ Φιλαδέλφειας βιβλίον (Ibid. P. 63 [EP 12.15-18]). Из текста письма видно, что назидательным в нём, по мнению Евлогиева духовника, является ἡσυχίας διδάσκαλον (Ibid. [EP 12.16]).

<sup>3</sup> MD 17.2.14. С. Салавилль предположил, что Лев был экономом монастыря (см.: Salaville S. Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie // REB. 1947. T. 5. P. 109). Согласно же предположению Р. Синкевича, Лев мог быть «иеромонахом из мужской части монастыря, который обеспечивал богослужение для монахинь и, может быть, в отсутствие Феолипта выполнял роль духовного наставника» (Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 19).

<sup>4</sup> Книга правил святых апостолов, святых соборов... С. 132-133 (правило 20).

монастырей.<sup>1</sup> Помимо монастыря Спаса Человеколюбца, опекаемого Феолиптом, известны ещё два двойных монастыря, созданных Афанасием I Константинопольским.<sup>2</sup>

Как видно, и вне пределов Филадельфии Феолипт имел духовное попечение и духовный авторитет.<sup>3</sup> Никифор Хумн свидетельствует и о том, что заботы Феолипта распространялись на представителей разных слоёв византийского общества. Феолипт имел попечение о людях незнатных, заботился о нищих.<sup>4</sup> Наличие всех этих свидетельств в панегирическом произведении вполне предсказуемо и, даже, необходимо. Но, о том, что они не голословны, свидетельствуют источники иного рода. В этом смысле важно упомянуть вполне конкретные свидетельства о пастырской попечительности Феолипта. Из пяти сохранившихся писем, адресованных Феолипту тем же Никифором Хумном, два написаны по

<sup>1</sup> Факт существования двойных монастырей всегда оценивался неоднозначно и, чаще, отрицательно. Поэтому и традиция подобных общин была не поступательной. Создание таких общин пресекается 123 новеллой Юстиниана. Тем не менее, они продолжали существовать, иначе, не было бы последующих запретов. Запрет Седьмым Вселенским собором (VIII в.), меры патриарха Никифора I (IX в.), по-видимому, свели на нет эту практику. Существование двойных монастырей в XI–XII вв. находится под большим вопросом. С одной стороны, Никита Хониат (XI в.) упоминал о двойном монастыре Пантеопта в Константинополе, построенного Анною Далассеною, матерью Иоанна II Комнина. В то же время младший современник соответствующей эпохи — Феодор Вальсамон, патриарх Антиохийский, прочитав правило 20 Седьмого Вселенского собора, недоумевал о том, что смешанные монастыри когда-либо могли существовать (Правила Вселенских соборов... С. 726). Факты существования смешанных общин, хотя и немногочисленные, относятся к XIII–XV вв. (Talbot A.-M. A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women // Greek Orthodox Theological Review. 1985. V. 30. P. 1–20).

<sup>2</sup> Речь — о ганском монастыре и о монастыре на холме Ксеролоф в Константинополе. В завещании Неофита I, преемника Афанасия, указаны цели, которые преследовал Афанасий, устраивая эти общины. Подобные монастыри предназначались для «совершенных мужей и жён, которые, достигнут вершины освобождения от страстей... [Соответственно], жёны будут повиноваться мужам, иметь с ними одну пищу и одного игумена; и мужи будут добывать пропитание» (Talbot A.-M. A Comparison of the Monastic Experience... P. 6). После смерти Афанасия соответствующие общины были упразднены (Ibid. P. 7).

<sup>3</sup> Феолипт «издалека, через письма (πρόρῳθεν δι' ἐπιστολῶν)» духовно окормлял своих чад, — пишет Хумн (см.: Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... P. 201).

<sup>4</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... P. 200–201.

случаю ходатайства филадельфийского митрополита за некоего человека, чем-то обидевшего знатного сановника, каковым являлся сам автор письма, Хумн. Последний в своем письме Феолипту оправдывается, что ищет наказания обидчику для его вразумления и исправления; Феолипт же, как следует из слов самого Хумна, «утомлял себя просьбами» за обидчика.<sup>1</sup>

По свидетельству того же Никифора Хумна, Феолипт был авторитетен не только среди незнатных людей,<sup>2</sup> но имел влияние на представителей константинопольской элиты.<sup>3</sup> Он духовно окормлял столичных сановников. В их числе был и великий логофет Никифор Хумн.<sup>4</sup>

Наконец, следует констатировать и тот факт, что пастырские заботы Феолипта были лишь одним из аспектов его общественной деятельности. Соответственно, авторитет Феолипта не ограничивался вопросами исключительно духовными. По крайней мере, в эпитафии Никифор Хумн представляет филадельфийского митрополита как человека весьма многостороннего. Панегирист пишет, что Феолипт, будучи строгим в соблюдении государственных законов, выступал судьей для всех.<sup>5</sup>

Наконец, следует отметить, что очерченные здесь и в иных параграфах грани именно пастырской деятельности филадельфийского митрополита являются первоочередным механизмом, обеспечивавшим не только духовный, но и политический вес св. Феолипта в современном ему обществе.

Ирина — Евлогия и после смерти своего супруга занимала значимое положение в обществе. Известно, например, сколь влиятельной фигурой она была в эпоху последующих паламитских споров. Ещё более значимыми для понимания места Феолипта в идейно-политических перипетиях эпохи являются упомянутые выше его связи с Феодором Музаломом и Никифором Хумном.

<sup>1</sup> *Арсений, архимандрит*. Очерк жизни Феолипта, митрополита Филадельфийского (+ ок. 1325) // Странник. 1872. № 8. Ч. I, С. 77; Публикация эпистолярного наследия Никифора Хумна была предпринята Ж. Буассонадом в 1844 г., впоследствии она претерпела одно репринтное переиздание, см.: *Boissonade J. -F. Anecdota Nova*. Paris, 1844 – Repr.: Hildesheim, 1962.

<sup>2</sup> Γριγοροπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 9.

<sup>3</sup> Ibid. Σ. 178.

<sup>4</sup> *Verpaux J. Nicéphore Choumnos, Homme d'état et humaniste byzantin...* Paris, 1959. P. 18, 146–147. Из писем Хумна к Феолипту, свидетельствующих о наставничестве Феолипта см.: EP 88. Как видно, филадельфийский митрополит имел духовное влияние на всю семью Хумн.

<sup>5</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... P. 227.

Все эти связи, выявляющие принадлежность Феополита к константинопольской элите, а также упомянутый его пастырский авторитет среди незнатных византийцев, следует учитывать при последующей оценке места св. Феополита в идейно-политических процессах эпохи.

### 1.5. Деятельность Феополита в Филадельфии

Особый авторитет св. Феополит имел в самой Филадельфии. По-видимому, митрополит не часто пребывал в своём престольном городе в годы патриаршества Григория II и Иоанна XII. По крайней мере, источники не сохранили конкретных свидетельств о предприятиях Феополита в Филадельфии именно в этот период. Напротив, в годы правления патриарха Афанасия I (1289-1293, 1303-1309) он почти не покидал Лидию; посетив Константинополь лишь однажды. По свидетельству источников, он находился в столице с лета 1307 по осень 1308 и именно в это время принял участие в судьбе Ирины Хумнены-Палеологини, о чём было сказано выше. Несколько предваряя повествование о деятельности Феополита после 1310 г., отмечу, что в эти последующие годы, в силу разногласий с патриархом константинопольским, он тоже большую часть своего времени проведёт в Лидии. Таким образом, 1303-1321/1322 гг. — вот те годы жизни Феополита, которые прошли преимущественно в Филадельфии. С этим временем связаны весьма примечательные свидетельства о митрополите, из которых ясно, что, оказавшись с 1303 г. вне перипетий константинопольской политики, он, тем не менее, с лучшей стороны зарекомендовал себя в самой Филадельфии.

По свидетельству источников, основная проблема Филадельфии тех времён состояла в отражении постоянной турецкой угрозы. Весьма привычным для филадельфийцев было осознавать себя жителями прифронтного города. Применительно к ситуации ещё середины XIII в., Георгий Акрополит писал о привычке филадельфийцев к войне и о том, что они хорошо разбираются в оружии.<sup>1</sup> Находящийся на окраинах империи и в течение десятков лет претерпевающий набеги город будет захвачен туркам лишь в 1390 году,<sup>2</sup> то есть почти через шестьдесят лет после кончины Феополита. Современники высказывали свои суждения о причинах, по которым Филадельфия, столь долго находящаяся в турецком окружении, тем не менее, столь долго продолжала оставаться ромейской. Филадельфийский клирик Мануил Габал, в письме, написанном в 1320-х гг., называет две причины: оборонительные фортификации города и умение филадельфийцев договариваться с врагом.

<sup>1</sup> Георгий Акрополит. История... С. 69.

<sup>2</sup> Schreiner P. Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jahrhundert (1293–1390) // OCP. 1969. V. 35. P. 408.

О прекрасных оборонительных фортификациях Филадельфии известно не только из уст Мануила, но и из иных, в том числе турецких источников.<sup>1</sup>

Что же касается свидетельств Мануила об умении филадельфийцев договориться с турками, то можно предположить, что для этого умения были вполне объективные предпосылки. Мануил уточняет, что проживающие в городе и округе турки вверяли своё имущество филадельфийцам на хранение. При этом имелось соглашение о том, что ни император, никакой военачальник, назначенный в город, не может изъять этого имущества.<sup>2</sup> По-видимому, речь в письме Габала идёт о филадельфийских турках, ведущих полукочевой образ жизни, то есть с наступлением сезона покидающих пригороды и проводящих большую часть года на далёких пастбищах. Известно, что такой характер сотрудничества ромеев с турками-кочевниками имел место и в иных городах.<sup>3</sup> Итак, свидетельства Габала дают понять, что 1) город обладал вполне определённой, впрочем, и ограниченной автономией; 2) имело место реальное экономическое сотрудничество христианского населения с турками-мусульманами. Конечно, это была не единственная форма сотрудничества. Вполне вероятно, что филадельфийские товары, а именно шёлк, изделия из кожи, оружие и прочее воинское снаряжение пользовались спросом у турок.<sup>4</sup>

Впрочем, такое взаимовыгодное сотрудничество, как и факт существования в Филадельфии мечети ещё не свидетельствуют о некоей идиллии. Филадельфия всё таки была ромейским городом, соответственно ситуация была крайне нестабильной. В интересующий нас в связи с пребыванием Феополита в Филадельфии период, то есть, с 1303 по 1322 г.,

Впрочем, такое взаимовыгодное сотрудничество, как и факт существования в Филадельфии мечети ещё не свидетельствуют о некоей идиллии. Филадельфия всё таки была ромейским городом, соответственно ситуация была крайне нестабильной. В интересующий нас в связи с пребыванием Феополита в Филадельфии период, то есть, с 1303 по 1322 г.,

<sup>1</sup> Le destan d'Umur Pacha / Texte, traduction et notes par I. Mélikoff-Sayar. Paris, 1954. P. 81.

<sup>2</sup> Matschke K.-P. The Late Byzantine Urban Economy, Thirteenth-Fifteenth Centuries // The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century. Washington, 2002. V. 2. P. 471–472.

<sup>3</sup> Ibid. P. 471.

<sup>4</sup> Schreiner P. Zur Geschichte Philadelphias... P. 411; Beldiceanu-Steinher I. Notes pour l'histoire d'Alasehir (Philadelphie) au XIVe siècle // Philadelphie et autres études. Paris, 1984. P. 17–37; Matschke K.-P. The Late Byzantine Urban Economy... P. 472.

город пережил 5 или 6 турецких осад:<sup>1</sup> весной 1304, в 1310, в 1314, в 1315–1316 (вероятно), с конца 1322 по весну 1324 г.

Естественно, Феолипт не был в стороне от этих событий, и об этом свидетельствует Никифор Хумн. Не представляется возможным точно определить с тем, к какому времени относятся свидетельства Никифора о роли Феолипта в противостоянии туркам. Ясно, что великий логофет, выступающий в своей эпитафии панегиристом Феолипта, не мог не пройти мимо соответствующих событий, дающих повод для хвалы в адрес своего соратника и духовного наставника. Прибегая к евангельской образности, Никифор называет филладельфийского митрополита мужественным «пастырем, свою душу полагающим за овец» (ποιμὴν τῆν ἑαυτοῦ ψυχὴν τιθεὶς ὑπὲρ τῶν προβάτων).<sup>2</sup>

И, действительно, у нас есть все основания для того, чтобы признать значительную роль Феолипта в тяжёлые для Филадельфии дни. Ведь источники доносят более конкретную и весьма, надо думать, достоверную информацию о той роли, которую сыграл митрополит в дни турецкой осады Филадельфии весной 1304 года. Достаточно быстро соответствующая осада была снята благодаря помощи каталонских наёмников, возглавляемых Роджером де Флором. Примечательно, что из всех жителей освобождённого города именно яркий образ Феолипта запечатлелся в памяти тех самых каталонцев, которые сняли турецкую осаду. Имя митрополита Феолипта упоминается в повествовании каталонского хрониста. «...Измученные осадой филладельфийцы, — пишет он, — были освобождены каталонской армией. Своих освободителей они вышли встречать, возглавляемые страгигом и Феолиптом, их епископом, человеком святым и возвышенным, молитва которого о городе оказалась более действенной, нежели защитники, оборонявшие город».<sup>3</sup> По-видимому, слова каталонца о спасительности молитв Феолипта передают распространённое мнение самих жителей Филадельфии и свидетельствуют о духовном авторитете митрополита.

Вполне возможно, что упомянутые выше хвалебные эпитеты Никифора Хумна подразумевают роль Феолипта в последующих осадах, имевших место в 1310,<sup>4</sup> или же в 1314 году. Известно, что в 1314 г. ту-

<sup>1</sup> *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII–XV вв. (по данным эпистолографии). Свердловск, 1987. С. 71.

<sup>2</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... Р. 231. Ср.: Ин. 10:11.

<sup>3</sup> *Moncada Francisco De.* Expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos. Madrid, 1924. P. 107.

<sup>4</sup> *Κουροῦση Σ. Γ.* Μανουὴλ Γαβαλάς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60). Α' — Τὰ βιογραφικά. Αθήναι, 1972. Σ. 312.

рецкие войска сняли осаду города после того, как осаждённые выплатили дань.<sup>1</sup> Собственно, Никифор Хумн и свидетельствует о переговорах, которые вёл филладельфийский митрополит с турецким военачальником. Естественно, в соответствии с требованиями замысла своей эпитафии панегирист представляет всё так, будто осада была снята в следствии того впечатления, которое Феолипт, вышедший за стены города, произвёл на турецкого предводителя.<sup>2</sup> Можно предположить, что истинной причиной такого резкого изменения ситуации и у стен города стал договор о выплате дани.

Источники свидетельствуют, и это вполне предсказуемо, что архиереи некоторых ромейских городов, претерпевающих турецкие набеги, уклонялись от опасного для жизни пребывания на своих кафедрах. Недаром патриарх Афанасий I, проводящий политику по вытеснению провинциальных архиереев из столицы в свои престольные города,<sup>3</sup> призывал их быть до конца честным и предпочесть смерть вместе со своей паствой от рук турецких солдат.<sup>4</sup> Некий митрополит Кирилл и не думал посещать свой город Сиды, то ли не видя в этом смысла, то ли исходя из соображений осторожности.<sup>5</sup> Иным было понимание Феолипта; та несомненная роль, которую он неоднократно исполнял в дни турецких набегов на его престольный город, подтверждает это.

## 1.6. Церковный мир 1310 г. и отношение к нему Феолипта

Совершенно необходимо уделить внимание ещё одному весьма драматичному эпизоду в жизни Феолипта. Об этом эпизоде известно весьма мало; и характер его таков, что Никифор Хумн вообще решил о нём умолчать.

Не мимолётная Лионская уния, а тяжбы с арсенитами, растянувшиеся на десятилетия, стали печальной приметой эпохи, в которой жил Феолипт. Уже было сказано о том, сколь деятелен на этом фронте и причастен к соответствующим проблемам оказался филладельфийский митрополит. С осмыслением же Феолиптом арсенитской схизмы нам ещё предстоит познакомиться, ведь именно этой проблеме посвящены два

<sup>1</sup> *Schreiner P.* Zur Geschichte Philadelphieas... P. 387.

<sup>2</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... P. 234.

<sup>3</sup> *Григора Никифора.* Римская история... Т. 1. С. 173–175.

<sup>4</sup> *The Correspondence of Athanasius I...* P. 67.

<sup>5</sup> *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII–XV вв... С. 69–70.



его антиарсенитских трактата. Содержание соответствующих трактатов позволяет судить об эмоциональном запале филадельфийского митрополита. Но, как ни парадоксально, он отвергнул тот мир с арсенитами, который был провозглашён в 1310 году. Прежде уяснения мотивов ригоризма Феополита следует воссоздать те условия, которые смогли удовлетворить как официальную иерархию, так и арсенитов, и оказались неприемлемыми на взгляд Феополита.

В 1310 г., после отставки патриарха Афанасия и утверждения на константинопольской кафедре Нифонта, были возобновлены переговоры с арсенитами.

Требования арсенитов известны; они были озвучены в примирительном хрисовуле Андроника II.<sup>1</sup> Арсениты требовали от Константинополя ручательств в том, что на Константинопольскую кафедру больше никогда не поднимутся находящиеся на покое экс-патриархи Иоанн и Афанасий. Известно, сколь непримиримыми они были в противостоянии арсенитам. Важно отметить и то, что именно в годы патриаршества упомянутого Иоанна XII (1293-1303) Феополит был особо влиятелен в Константинополе. Совершенно закономерным представляется то, что и патриарх этот неоднократно находил опору в лице филадельфийского митрополита.<sup>2</sup> Требования раскольников в отношении инога, уже почившего экс-патриарха Иосифа были куда более строгими. Арсениты требовали исключения его имени из диптихов.

В хрисовуле Андроника II в ряду прочего говорится об изъятии из истины «всякого незаконного и привнесённого к ней со стороны учения».<sup>3</sup> Имеется ли здесь указание на времена уже минувшие, то есть связанные с последствиями Лионской унии, или же подразумеваются какие-то последующие вероучительные требования арсенитов, имевшие место в этом же 1310 г.? Можно лишь предположить относительно усматривае-

<sup>1</sup> Текст этого документа, переведённый на русский язык, см.: *Троицкий И. Е. Арсениты и арсениты // Христианское чтение. 1871. № 11. С. 707–713. О требованиях арсенитов также см.: Laurent V. Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme arsénite // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. T. 26. Bucarest, 1945. P. 61–63, 66, 67, 75–76.*

<sup>2</sup> Напомню, что выше приводились два известных случая, в которых Феополит оставался единственным иерархом, поддерживавшим Иоанна XII в полемике синодальных архисреев. Речь идёт о деле, связанным с именем Иоанна Ефесского, а также о синодальной полемике вокруг имени Иллариона Селиврийского, которая собственно и привела к отставке Иоанна XII в 1303 г.

<sup>3</sup> См. текст хрисовулы (*Троицкий И. Е. Арсениты и арсениты // Христианское чтение. 1871. № 11. С. 709.*)

мых арсенитами изменений или упущений, якобы вкравшихся в чистый образ веры за последние годы. Речь, может быть, идёт о требовании отмежеваться от томоса, составленного Григорием Кипрским, как от несущего ложное учение. Как известно, Феополит имел более чем терпимое отношение к формулировкам известного документа. В частности Феополит совместно с упомянутым Иоанном XII выступал против восстановления на кафедре Иоанна Ефесского, в своё время смещённого за отказ поддержать богословские формулировки Григория Кипрского.<sup>1</sup>

Наконец, помимо выпадов в адрес православных патриархов, предстоятельствовавших после Арсения, арсениты требовали низложения всех клириков, рукоположенных Векком. Вкупе с этим арсениты требовали низложения ещё многих клириков, виновных в тех или иных преступлениях, например в симонии. Это требование представляется нам чуть ли не единственным, которое Феополит, по-видимому, ради церковного мира мог бы принять. Зато следующее с точки зрения Феополита было недопустимым. Арсениты требовали снятия всех клятв и отлучений, наложенных на представителей их движения, как живых, так и уже почивших (т.е., за все годы арсенитской схизмы). В свою очередь все священнослужители должны подвергнуться епитимии, а именно воздержанию от священнослужения в течение 40 дней; все же миряне в течение этого времени должны пребывать в посте и в коленопреклонениях. Принятие этих требований означало, по сути дела, согласие с тем, что официальная церковь все эти годы была не права. И, тем не менее, 14 сентября 1310 г. именно с этими требованиями согласился в своей простагме император, и именно на этих условиях провозгласил примирение в своём окружном послании патриарх.<sup>2</sup>

Хотя текст этого послания был более сдержан и не оговаривал арсенитских требований, суть дела от этого не менялась. О чём умолчало окружное послание, то было явлено на языке ритуала, встроенного в чин Божественной Литургии. Все присутствовавшие могли видеть, что официальная церковь приносит покаяние перед арсенитами. 14 сентября 1310 г., перед литургией, в присутствии императора, иерархов официальной церкви и представителей арсенитского движения были внесены мощи святого Арсения. В десницу почившего патриарха была вложена грамота, разрешающая всех от ранее наложенных клятв и отлучений. После прочтения императором объединительного томоса патриарх взял

<sup>1</sup> Pachymères. T. 2. P. 393 (10.33).

<sup>2</sup> *Григоря Никифора. Римская история... С. 255–256; Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople, V. 1, Les actes des Patriarches, fasc. 5, Les registes de 1310 à 1376 / Ed. par J. Darrouzès. Paris, 1977. P. 4–5 (акт № 2003).*

из десницы Арсениевых останков разрешительную грамоту и провозгласил «от Арсения» прощение всему народу. Затем была совершена совместная с прежними раскольниками Евхаристия.<sup>1</sup>

Со стороны официальной церкви это была икономия, да ещё какая! Известно, что она представилась неприемлемой для шести византийских иерархов: халкидонского, адрианопольского, монемвасийского, Старых Патр и серрского (его имя известно — Иерофей). К ним присоединился и отсутствовавший в то время в столице митрополит филадельфийский.

По сути единственным из дошедших до нас объяснений непримиримости Феополита, прозвучавшим из уст его современников, является утверждение Арсения Тирского. Феополит действительно был одним из авторитетнейших представителей византийской церковной иерархии. И, по словам Арсения Тирского, филадельфийский митрополит не смог смириться с тем, что столь важный вопрос о примирении с раскольниками был решён без его участия.<sup>2</sup> Конечно, в наши задачи не входит столь глубоко психологическая оценка поступков Феополита. В то же время справедливо отметить, что именно в этом направлении, то есть в направлении выявления психологических причин, рассуждал Феополит относительно мотивов, двигавших арсенитами. Более того, Феополит был более конкретен, чем Арсений Тирский, и называл такие мотивы раскольников болезнью души (т.е. грехом). Какова бы ни была психологическая и нравственная подоплёка действий филадельфийца, получается так: современник воздаёт Феополиту той же мерой, которой Феополит мерил арсенитов, и возвращает Феополиту тот же эпитет, которым Феополит характеризовал отколовшихся от церкви.

Конечно, не представляется возможным в должной степени уяснить меру предвзятости суждений Арсения Тирского относительно известного митрополита. Здесь можно сослаться лишь на одно обстоятельство. Уничтожение Феополита Арсением Тирским основанием своим может иметь не столько характер Феополита, но взаимное (хотя и заочное) расхождение по иной проблеме, а именно относительно определённой аскетической практики. Имеется в виду антипаламитский настрой Арсения, составившего томос против паламитов.<sup>3</sup> Ведь известно, что паламиты, а вернее сам Григорий Палама называл Феополита своим учителем.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Григора Никифор. Римская история... С. 256.

<sup>2</sup> Κουροῦση Σ. Ἰ. Μανουῆλ Γαβαλάς... Σ. 137.

<sup>3</sup> Polemis I. D. Arsenius of Tyrus and His Tome Against the Palamites // JÖB. 1993. Bd. 43. S. 241–281.

<sup>4</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священо — безмолвствующих. М., 1995. С. 53, 160.

Впрочем, независимо от степени историчности оценок как Феополита в адрес арсенитов, так и Арсения Тирского в адрес Феополита, фактический интерес представляет сам характер их оценок. Ведь столь смелая нравственно-психологическая направленность, а также возможная предвзятость рассматриваемых суждений также являются историческими реалиями рассматриваемой эпохи. Это — эпоха, представители которого были склонны к предельной конкретизации вероучительной истины; соответственно, они полагали, что есть какие-то единственно адекватные по отношению к Истине слова и образцы поведения. Соответственно, убеждённость в собственной правоте позволяла отвергать ценность иных точек зрения. Как следствие — те моральные оценки, которыми сплошь и рядом изобилует византийская письменность.

Естественно, что о возможных причинах несогласия Феополита с грамотой 1310 г. современные нам исследователи рассуждали чаще в иной, нежели Арсений Тирский плоскости. Мнения на этот счёт высказывались весьма разнообразные по своей сути: от суждений относительно морального облика Феополита, до ссылок на вполне объективные обстоятельства (ситуация в Филадельфии, вероучительные основания). Эти суждения находятся, в общем-то, в разных плоскостях и поэтому не обязательно противоречат друг другу, но вполне могут существовать.

Констатируя серьёзность уступок официальной церкви перед лицом арсенитов, французский исследователь В. Лоран обращает внимание на то, сколь трудно было в этих условиях сохранить лояльность официальным иерархам. Как полагает исследователь, Феополита особо задело исключение из диптихов имени патриарха Иосифа, а также безусловное и полное прощение грехов, данное всем раскольникам, и живым, и мёртвым.<sup>1</sup> Феополита, как и иных неприемлющих констатации мира, беспокоили именно возможные последствия этого голословного мира.<sup>2</sup> В. Лоран не останавливается на этом. Интерес представляет его попытка хронологически сопоставить непримиримость филадельфийского митрополита и предшествующее этой непримиримости снижение его политического веса в делах государственных. Смещение Никифора Хумна Феодором Метохитом повлекло ослабление влияния Феополита. Случившийся же в то время компромисс между официальной церковью и арсенитами «усилил раздражение вспыльчивого митрополита, ко-

<sup>1</sup> Laurent V. Les crisis religieuses a Byzance. Le schisme antiarsénite du métropolitte de Philadelphie Théolepte (с. 1324) // REB. 1960. Т. 18. P. 47.

<sup>2</sup> Ibid. P. 48.

торый с шумом отделился».<sup>1</sup> Одним словом, по В. Лорану, сепаратизм Феоплипа был ничем иным, как амбициозной попыткой утвердить свою важность.

Как же объяснить терпимое отношение Константинопольского престола к сепаратизму филиладельфийского предстоятеля? Действительно, как отмечает В. Лоран, перед лицом натиска турок представители центральной власти не могли быть не заинтересованы в такой сильной и авторитетной личности, каковым был Феоплипт.<sup>2</sup> Поэтому-то Константинополь не применил к Феоплипу каких-либо канонических санкций. Патриархия смирилась с выходкой филиладельфийского митрополита. Из столпцы на него взирали, как на человека, действующего «по влечению идеала, а не по влечению порочного расчёта».<sup>3</sup> Впрочем, сам В. Лоран, как беспристрастный наблюдатель всей этой истории, считает возможным называть вещи своими именами, а не так, как современники филиладельфийского митрополита из Константинополя. Соответственно, его оценка Феоплипу равна приговору.<sup>4</sup>

А. Кондоянупулу характеризует схизму, которую провозгласил Феоплипт, как «чисто личностную... [в том смысле, что] она не имела каких-либо канонических последствий».<sup>5</sup> Но конечно, всё обстояло несколько серьёзнее; что значит «личностная схизма (τὸ σχίσμα καθὰ τὸ πρόσωπικόν)» для человека, который, как епископ, стоит во главе поместной иерархии. Ведь если за литургией не возглашается имя патриарха, то, как к этому обстоятельству относиться пастве? И действительно, на этой почве в Филадельфии возникла оппозиция Феоплипу, ярчайшим представителем которой был некий клирик Мануил Габал. Противостояние дошло до наложения канонических прещений на Габала; примечательно то, что все сетования его к патриарху по поводу несправедливости действий Феоплипа остались без ответа.<sup>6</sup> А. Кондоянупулу, не углубляясь в обстоятельства этих событий и, тем более, в учение Феоплипа, полагает, что в данном случае «имело место просто

<sup>1</sup> Ibid. P. 51.

<sup>2</sup> Ibid. P. 52.

<sup>3</sup> Ibid. P. 53.

<sup>4</sup> Исследователь называет Феоплипа человеком, «приговорённым самим собой» (Ibid. P. 54).

<sup>5</sup> Κοντογιαννοπούλου Α. Το σχίσμα των Αρσενιατών (1265–1310). Συμβολή στην μελέτη της πορείας και της φύσης του κινήματος // Βυζαντιακά. 1998. Т. 18. Σ. 232.

<sup>6</sup> Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 16.

лишь некое противостояние и попытка спровоцировать союз между официальной церковью... и недавними раскольниками».<sup>1</sup> Деятельность Феоплипа представляется в публикации А. Кондоянупулу ещё более непривлекательной и в силу того, что греческая исследовательница совершенно оптимистично оценивает последствия союза 1310 г., в результате которого, как пишет она, «удалось положить на деле и окончательно конец схизме Арсения».<sup>2</sup> Однако по свидетельствам Никифора Григоры всё было не столь однозначно. Те арсениты, которые не получили принадлежащих им некогда чинов, прав, жалования, вновь отпали от церкви.<sup>3</sup>

Более взвешенными представляются суждения на этот счёт Р. Синкевича. Канадский исследователь считает необходимым учесть некие объективные обстоятельства, от которых зависим был филиладельфийский предстоятель. Р. Синкевич полагает, что «причина раскола, в который ушел архиерей, заключается во внутренних обстоятельствах, сложившихся в Филадельфийской церкви, о которых так мало известно».<sup>4</sup> Действительно, по сведениям Пахимера, из-за недостатка средств эти провинции, по сути, были оставлены центральной властью на произвол судьбы. Соответственно, именно здесь арсенитская агитация была особо сильна.<sup>5</sup> В такой ситуации «схема примирения, выработанная в Константинополе, могла рассматриваться в Филадельфии как немое соглашательство с арсенитами, зашедшее дальше, чем простая уступка. К Феоплипу не было применено существенных санкций за его действия, что само по себе может быть указанием на то, что Константинополь осознавал и сочувствовал тяжелому положению, в котором находился Феоплипт Филадельфийский».<sup>6</sup>

Другой исследователь, затронувший рассматриваемую проблему, А. Сидоров полагает, что «вероятная» причина таких действий митрополита заключается в том, что для Феоплипа не существует разницы между ересью и расколом, и тогда арсенитский раскол представляет не меньшую опасность для церкви, чем ересь латинян. А. И. Сидоров

<sup>1</sup> Κοντογιαννοπούλου Α. Το σχίσμα των Αρσενιατών... Σ. 232.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Григоря Никифор. Римская история... С. 256.

<sup>4</sup> Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 17.

<sup>5</sup> Παхимερ Γεωργίη. История о Михаиле и Андронике Палеологах... СПб., 1862. Т. 8. С. 222; Τροϊτζкий И. Е. Арсеній и арсениты // Христианское чтение. 1869. Т. 11, С. 848–849; Ahrweiler H. L' idéologie politique de l' empire byzantin. Paris, 1975. P. 114.

<sup>6</sup> См.: Theoleptos of Philadelphiea, The Monastic Discourses... P. 17.

также дает общее указание о том, что именно «эклесиология (то есть учение о церкви) играла решающую роль в решении вопроса, касающегося арсенитской схизмы». <sup>1</sup> Впрочем, сославшись на учение о церкви, как на причину особого ригоризма Феодипта к арсенитам, следовало бы раскрыть содержание этого учения. Действительно, заочная полемика о мотивации Феодипта до сих пор не предполагала обращения к писаниям самого митрополита. В этом и состоит один из мотивов нашего обращения именно к эклесиологии Феодипта.

Не только об обстоятельствах, но и о времени возможного примирения Феодипта с Константинополем приходится говорить лишь предположительно. А между тем, можно предположить, что и сам факт примирения Феодипта с Константинополем может быть поставлен под сомнение.

Исследователями высказывались разные суждения относительно времени возможного примирения филадельфийского митрополита. В. Лоран полагал, что это произошло после 1319 г.; а условия для этого сложились в связи со смертью патриарха Иоанна XIII Глики (+1319 г.). Французский исследователь ссылаясь при этом на тот факт, что в 1321 г. Феодипт вновь принимал участия в весьма важных политических предприятиях при императорском дворе. К посреднической помощи Феодипта прибег император Андроник II, озадаченный смутой, поднятой его наследным внуком Андроником III. А 5 апреля этого же года Феодипт был приглашен на высочайшее судебное заседание, на котором рассматривалось дело того же самого Андроника III. <sup>2</sup> В этом же ключе мыслила А. Толбот, указывая на то, что филадельфийский митрополит «оставался в схизме в период патриаршества Нифонта (1310–1314) и Иоанна XIII (Глики) (1315–1319) и примирился с Церковью только около 1321 г.». <sup>3</sup> Однако акты Константинопольского синода являют Феодипта, участвующего в работе этого органа еще в более ранний период, а именно, в годы предстоятельства Иоанна XIII (Глики). Имя Феодипта упомянуто в актах, составленных в ходе заседаний Константинопольского Синода, имевших место в 1317–1318 гг. и возглавляемых упомянутым патриархом. <sup>4</sup> Пу-

<sup>1</sup> Сидоров А. Святитель Феодипт Филадельфийский: Его эпоха и его учение о Церкви // Альфа и Омега. 1998. №3 (17). С. 102–103.

<sup>2</sup> Laurent V. Les crisis religieuses... P.53.

<sup>3</sup> Talbot A.-M. The Correspondence of Athanasius I Patriarche of Constantinople... P. 334.

<sup>4</sup> Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople... de 1310 à 1376... P. 59 (акт № 2082), P. 61 (акт № 2083), P. 62–64 (акты № 2085–287), P. 67 (акт № 2090).

бликация актов с соответствующей информацией предоставила исследователям основание предположить более раннее время возобновления канонического общения Феодипта с Константинополем. <sup>1</sup>

Но и здесь имеются свои вопросы, не позволяющие нам расставить все точки над «i». По-видимому, факт привлечения Феодипта к разрешению политических перипетий императорского дома еще не означает канонического примирения предстоятелей филадельфийской и константинопольской кафедр.

Такое участие в государственных делах не обязательно предполагало примирение с тогдашним Константинопольским патриархом. Об этом можно умозаключить из фактов привлечения арсенитов не только к переговорам по тем или иным государственным вопросам, но и привлечение их к государственной службе. Яркий тому пример — назначение главнокомандующим на восточных рубежах Иоанна Тарханиота, этого видного арсенита, непризнававшего Иоанна XII в качестве константинопольского патриарха. <sup>2</sup>

Государственные интересы для Андроника II вполне отчетливо преобладают над разногласиями церковно-политических группировок. Поэтому нет ничего удивительного в том, что авторитет митрополита филадельфийского привлекается для разрешения существенной внутривосточной проблемы вопреки его позиции по отношению к константинопольскому патриарху. И именно такое положение вещей могло быть контекстом письма к Феодипту, составленного Никифором Хумном, в котором последний буквально-таки упрашивал филадельфийского митрополита принять участие в весьма важном политическом деле. В этом письме Хумн взывает к Феодипту, как к «божьему человеку», умоляя, чтобы тот приложил свой духовный авторитет для улаживания государственного кризиса, связанного с размолвкой Андроника II со своим внуком и наследником: «Прими участие в здешней нужде, пусть в путь и в возможной скорости предстань бедствующим. При содействии Бога Спасителя помоги нам!... Ибо великое волнение... грозит несчастьем, если только не запретит ему Христос по твоему предстательству». <sup>3</sup>

Известные события, в которых Феодипт принял посредническое участие, имели место весной 1321 г. Именно в связи с ними имя филадельфийского митрополита упоминается в документальных источниках

<sup>1</sup> Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 16.

<sup>2</sup> Pachymérés. Т. 2. P. 287.

<sup>3</sup> Цит. по: Арсений, архимандрит. Указ. соч., С. 83–84.

в последний раз. Известно, что после участия в переговорах Феопипт покинул Константинополь и уже вскоре написал своё последнее письмо к игуменье Евлогии, в котором сетовал на здоровье и на ощущение приближающегося конца.<sup>1</sup>

### 1.7. Обстоятельства, предопределившие общественную значимость идейно-политических воззрений Феопипта

Итак, подведём некоторые промежуточные выводы. Выстроена череда эпизодов и ключевых фактов из жизни филладельфийского митрополита. Выдвинуты гипотезы, поставлены проблемы о возможной мотивации его предприятий.

Годы восьмилетнего монашеского жительства Феопипта не могут быть однозначно локализованы афонскими монастырями. На уровне гипотез приходится оставить предположения о связях Феопипта с монашеской средой горы Святого Авксентия.

Анализ различных источников позволяет в ряду возможных обстоятельств и предпосылок к возведению монаха Феопипта на Филладельфийскую кафедру упомянуть вероучительный ригоризм Феопипта, проявившийся в противостоянии Лионской унии. Эта черта оказалась востребованной в 1283. По-видимому, соответствующее возвышение было инициировано великим логофетом Феодором Музаломом.

На основании конкретных фактов показано, что именно антиарсенитская позиция Феопипта была ключевым фактором, сблизившим его с патриархом Иоанном XII.

Установлена идейная близость патриарха Афанасия I и Феопипта по следующим вопросам: а) отношение к арсенитам; б) видимая схожесть церковно-административных реформ, проводимых Афанасием в столице и намечаемых Феопиптом в Филладельфии; в) наконец, следует предполагать родство их аскетических идеалов.

Выдвинута гипотеза, что не взаимная неприязнь, но взаимное согласие и «правильная» в глазах Феопипта политика Афанасия в столице были причиной отсутствия филладельфийского митрополита в Константинополе. Церковь «управляется как надо»; арсенитов «прижали», а затем и изгнали. Соответственно, Феопипт не был столь активен в государственных делах, но мог спокойно посвятить себя проблемам Филладельфии.

<sup>1</sup> The Unpublished Letter of Theoleptos... P. 2-17.

Под сомнение поставлен тот факт, что Феопипт, прервавший каноническое общение с Константинопольским патриархатом в 1310 г., в конце концов примирился с патриархом. По крайней мере имеющиеся свидетельства об участии Феопипта-«раскольника» в решении государственных проблем не могут рассматриваться в качестве непревзойдённого аргумента в пользу восстановления канонического общения. Аналогичный пример — представители арсенитского движения, которые получали от государства властные полномочия, несмотря на антицерковную по отношению к патриарху позицию (Иоанн Тарханиот). Действительно, анализ одного из писем Никифора Хумна даёт основания предполагать, что в условиях династического кризиса власти пренебрегали тем фактом, что Феопипт не признаёт авторитета константинопольского патриарха. Этим двусмысленным положением, по-видимому, и обусловлены уговоры, адресованные к филладельфийскому митрополиту, дабы тот принял участие в переговорах претендентов на престол.

Выявлены механизмы и конкретные факты влияния Феопипта на представителей политической элиты Константинополя. Феопипт, по-видимому, был духовным наставником великого логофета Феодора Музалона. Преемник Музалона — Никифор Хумн — со всею несомненностью также был под влиянием Феопипта. Духовной воспитанницей филладельфийского митрополита была сановитая константинопольская игуменья Ирина — Евлогия, вдова наследника трона Иоанна Палеолога. Близость к этим особам явились весьма действенной предпосылкой и средством влияния на идейно-политические процессы в империи. Лишь один сохранившийся факт апелляции Феопипта к Феодору Музалону по делу патриарха Григория II является, надо полагать, типичным и отражает вполне определённую тенденцию взаимоотношений высокопоставленного вельможи и его духовника. Предполагаемая степень близости Феопипта к представителям константинопольской элиты позволяет рассматривать Феопипта в качестве одной из ключевых церковно-политических фигур эпохи. Впрочем, приходится констатировать и то, что на протяжении многих лет предстояние Феопипта его политическое положение в Константинополе было нестабильным.

Следует констатировать несомненный авторитет Феопипта среди широких слоёв незнатного населения, как в Константинополе, так и в Филладельфии. Источники свидетельствуют, что основанием для этого служили религиозные убеждения митрополита, скажем так, особая пастырская харизма, а также активная общественная позиция. Соответственно следует говорить о публичности воззрений Феопипта.



Выявленная высокая степень вовлечённости филадельфийского митрополита в церковно-политические процессы эпохи, а также публичность его точки зрения позволяют констатировать значимость для общества его воззрений на конкретные проблемы современности. Это значит, что богословская модификация картины мира, присущая митрополиту, была вполне способна предопределить модификации представлений многих иных социальных групп. В этом смысле богословие Феолипта является незаменимым источником для понимания динамики и самих основ тех изменений, которые имели место в византийском обществе на рубеже XIII-XIV вв. Соответственно, намеченная реконструкция воззрений филадельфийского митрополита позволит понять не только его мотивацию, но и ментальные основы, движущие силы, имманентно-присущие самому византийскому обществу.



## Глава 2. Письменное наследие Феолипта Филадельфийского: источниковедческие аспекты

### 2.1. Общие замечания

Объём сохранившегося донныне письменного наследия Феолипта не столь велик и, надо думать, не может адекватно отразить степень влияния автора на современников и тот вклад, который он внес в динамику исихастского возрождения.<sup>1</sup> Несомненно то, что многое вышедшее из под пера филадельфийского митрополита, утеряно. Например, совершенно ясно, что он вел переписку не только с монахинями Евлогией и Агафоникой, но и с гораздо большим числом своих современников. Несомненно то (и этому есть косвенное и непосредственные свидетельства), что он писал Никифору Хумну, Никифору Григоре, Матфею Ефесскому, Михаилу Габару. Эта переписка могла носить и деловой, и духовный характер.<sup>2</sup> По свидетельству Никифора Хумна, современника Феолипта, последний обращался и «к простым людям (ιδιώταις)», «издалека через письма (πόρρωθεν δι' ἐπιστολῶν) увещевая и назидая»<sup>3</sup> их.

Ту же проблему можно констатировать и в отношении гимнографических произведений. «Никифор Хумн, историк важнейших периодов жизни иерарха, подчеркивает, что он (Феолипт) был стихотворцем и вместе с тем создателем прекрасных гимнографических текстов, посвященных наиважнейшим нуждам Филадельфии, ... сочинения его читались и вос-

<sup>1</sup> Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 11-16.

<sup>2</sup> Григоровπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Α' μέρος, Σ. 178.

<sup>3</sup> Νικηφόρου τοῦ Χοῦμνου ἐπιτάφιος... Ρ. 222.

певались в собраниях за Божественной Литургией и во время других Богослужений».<sup>1</sup> Исходя из подобных эпитетов, современный нам исследователь И. Григоруло пишет о том, что Феопипт представляется «главным образом, как творец гимнографических произведений, а уже затем — как прозаик».<sup>2</sup> Но это — исходя из свидетельств Хумна; если же мы обратимся к сохранившейся гимнографии Феопипта, то приходится констатировать, что шесть произведений — это малая толика, лишь отчасти подтверждающая истинность панегирических отзывов Хумна.

Для обзора того, что из написанного Феопиптом сохранилось, представляется удобным предложить некоторую систематизацию, учитывающую одновременно и жанровую и тематическую проблематику произведений. В соответствии с этим выделим аскетические трактаты, обращённые Феопиптом к своей константинопольской пастве, письма, направленные в Константинополь, антиарсенитские поучения, увещательные поучения, обращённые к филадельфийцам, и, наконец, гимнографические произведения.

## 2.2. Трактаты аскетической направленности<sup>3</sup>.

Наиболее полное собрание всех 23 аскетических трактатов содержится в двух рукописях, одна из них (*Ottobonianus graecus 405*) находится в Ватиканской библиотеке Святых Апостолов; вторая рукопись (*Alexandrinus graecus 131*) принадлежит Патриаршей библиотеке в Александрии. Обе датируются XIV веком, с особой уверенностью это можно сказать о первой.<sup>4</sup> Собственно они и послужили основой для создания текстов иных рукописей, содержащих лишь некоторые из аскетических трактатов Феопипта. Рукопись из Национальной Библиотеки Marciana в Венеции содержит два трактата и датируется XIV веком; три сходные по содержанию рукописи хранятся в афонских монастырях; подобные рукописи имеются в Турине, в Национальной Библиотеке. Помимо этого имеется ряд других рукописей, составленных в более поздние времена.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Γρηγοροπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 169.*

<sup>2</sup> *Ibid. Σ. 179.*

<sup>3</sup> О издании оригинальных текстов и переводов этих писаний см. вводную часть нашего исследования («Источниковая база»).

<sup>4</sup> О некоторых сомнениях по поводу датировки *Alexandrinus graecus 131* см.: *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 69.*

<sup>5</sup> Достаточно полный и обстоятельный разбор рукописной традиции см.: *Γρηγοροπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 280–291.*

Принципиального интереса для восстановления первоначального текста и уяснения ряда иных вопросов, связанных с обстоятельствами составления трактатов, эти рукописи не представляют. Поэтому для уяснения всех текстологических проблем достаточно было бы обратиться к исследованию двух упомянутых исходных сборников. С достаточной долей уверенности можно предполагать, что тексты поучений, содержащихся в них, вполне адекватно отражают оригинальные мысли митрополита. В пользу этого можно было бы привести мнение Р. Синкевича по поводу некоего примечания, сделанного женской рукой на первом листе рукописи *Ottobonianus graecus 405*; канадский исследователь видит в этом подтверждение того, что владелицей рукописи была сама Ирина-Евлогия, духовная воспитанница Феопипта.<sup>1</sup> Впрочем, твердо заявить об абсолютной идентичности текстов рукописей с текстами, принадлежавшими перу самого Феопипта, не представляется возможным.

Сравнение двух рукописей показывает, что *Alexandrinus graecus 131* есть непосредственный список с *Ottobonianus graecus 405*.<sup>2</sup> В рукописи Ватиканской библиотеки утерян один лист, содержащий заключительную часть поучения в Сыропустную Неделю, но это поучение в своей полноте обретается в *Alexandrinus graecus 131*. По поводу различия между двумя рукописями упомянем также очередность расположения в них трактатов. Это обстоятельство представляется принципиально важным при рассмотрении повествования Феопипта в историческом контексте; ведь от уяснения критериев, которыми руководствовались составители сборников, именно в такой последовательности расположившие трактаты, могут зависеть наши представления о времени произнесения филадельфийцем своих проповедей. Если в рукописи Патриаршей библиотеки Александрии трактаты упорядочены в соответствии с богослужебным кругом,<sup>3</sup> то относительно *Ottobonianus graecus 405* можно лишь предположить, что порядок трактатов здесь хронологичен. Вслед за С. Курусисом<sup>4</sup> к такому мнению склонялись А. Риго,<sup>5</sup> Р. Синкевич,<sup>6</sup> И. Григоруло.<sup>7</sup> Для целого ряда посланий и проповедей Феопипта это

<sup>1</sup> *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 23, 68.*

<sup>2</sup> Р. Синкевич приводит в доказательство этого пять пунктов (См.: *Ibid. P. 73–74*).

<sup>3</sup> *Ibid. P. 44.*

<sup>4</sup> *Κουρούση Σ. Ι. Μανουήλ Γαβαλάς... Σ. 399.*

<sup>5</sup> *Rigo A. Nota sulla dottrina ascetico-spirituale de Teoleptos Metropolita de Filadelfia (1250/51-1322) // Revista di studi Bizantini e neoellenici. 1987. T. 24. P. 178–179.*

<sup>6</sup> *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 23.*

<sup>7</sup> *Γρηγοροπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 202.*

предположение и является, по сути, единственным основанием их датировки. Поэтому установить по годам время написания каждой проповеди представляется затруднительным и вряд ли осуществимым. Учитывая эти трудности и наличие неоднозначных мнений современных исследователей, мне представляется удобным изложить в виде таблицы информацию об адресате и времени написания поучений с учетом различия суждений на этот счет<sup>1</sup>:

№	Заглавие поучения	Временные рамки составления			Адресат
		по Байеру	по Синкевичу	по Григориопуло	
1	Почтение, растолковывающее сокровенное во Христе делание и показывающее, в чем состоит цель монашеского призвания		1307	1308	К Евлогии
2	Слово о трезвении и молитве, [этой] священной двойце и матери добродетелей, удерживающее тех, которые по невежеству направляют свой язык против причастных ей, и убеждающее каждого христианина учиться этой [двойце], подобно паре крыльев возносящей охваченных ею и возводящей к любви Благословенной Троицы		1307 г.	сентябрь–декабрь 1317 г.	Не имеет адресата
3	[Почтение о том,] что произошедшее чудесным образом в Египте и у Чермн го моря через Моисея, [теперь] духовно совершается в тех, которые становятся воинами Христовыми		1307 г.	сентябрь–декабрь 1317 г.	К Евлогии

<sup>1</sup> В таблице трактаты представлены в той последовательности, в которой они расположены в рукописи *Ottobonianus graecus 405*.

Продолжение табл.

4	Объяснение чуда исцеления недужной женщины как вступления на путь тайноводства		26 ноября 1307 г.	11 декабря 1317 г.	Не имеет адресата
5	Наставление на Праздник Преображения Господа Бога и Спаса нашего, Иисуса Христа	август 1310 г. или 1311 г.	6 августа 1308 г.	6 августа 1308 г.	Не имеет адресата
6	О безмолвии и молитве			сентябрь–декабрь 1317 г.	Не имеет адресата
7	Слово, вскрывающее мрак страстных расположений светом проничательности.			6 августа 1318 г. 18 февраля 1319 г.	Монахиням монастыря Спаса Человеколюбца
8	О послушании настоятельнице			6 августа 1318 г. 18 февраля 1319 г.	
9	Почтение, растолковывающее образ жизни, приличествующий монахам, [подвизающимся] в общине			6 августа 1318 г. 18 февраля 1319 г.	Без адресата
10	О молчании			сентябрь–декабрь 1317 г.	Монахам монастыря Спаса Человеколюбца
11	Слово о посте, произнесенное в Сыропустную Неделю		5 марта 1318 г.	18 февраля 1319 г.	Без адресата
12	О Посте		март 1318 г.	19 февраля 1319 г.	
13	Почтение, преподанное монахиням, подробно соотносящее Таинство Христова Рождества с монашеским жительством		декабрь 1319 г.	1319 или 1320 г.г.	Монахиням монастыря Спаса Человеколюбца

## Окончание табл.

14	О смирении и различных добродетелях			5–19 апреля 1321 г.	Без адресата	
15	О духовной любви		13–15 апреля 1321 г.	5–19 апреля 1321 г.	Монахиням монастыря Спаса Человеколюбца	
16	[Без заглавия]			5–19 апреля 1321 г.		
17	О Светлой Пасхе и о смерти брата Льва		19 апреля 1321 г.	19 апреля 1321 г.		
18	[Слово] в Неделю жемчужин и об Иосифе Аримоефском		3 марта 1321 г.	3 марта 1321 г.		
19	[Слово] в Четвёртую Неделю, растолковывающее чудо [об исцелении] расслабленного		10 мая 1321 г.	10 мая 1321 г.		
20	[Слово] в Пятую Неделю о самарянине		17 мая 1321 г.	17 мая 1321 г.		
21	[Слово] в Шестую Неделю. О чуде [исцеления] слепорожденного		24 мая 1321 г.	24 мая 1321 г.		
22	Слово на Пятидесятницу. О нисхождении Всесвятого Духа		7 июня 1321 г.	7 июня 1321 г.		
23	Особое увещание в напоминание наставлений, [некогда] преподанных смиреннейшим Феолиптом Филадельфийским по различным поводам Августейшей Царевне и монахине Евлогии и ее сподвижнице и послушнице, монахине Агафонике		Начало 1322 г.	7 июня 1321 г. – октябрь 1321 г. <sup>1</sup>		К Евлогии и к Агафонике

Все проповеди, содержащиеся в упомянутых рукописях, так или иначе, связаны с пребыванием Феолипта в Константинополе. Причём из содержания письма, расположенного в хронологическом сборнике ру-

кописи *Ottobonianus graecus* 405 первым,<sup>1</sup> а также из повествования обширного поучения, следующего на второй позиции,<sup>2</sup> видно, что они были написаны в связи с недавним монашеским постригом духовной воспитанницы Феолипта Ирины-Евлогии. Постриг состоялся вскоре (*εὐθύς*) после смерти её мужа в начале 1307 года,<sup>3</sup> о чём можно предположить исходя из их содержания

Как можно видеть из таблицы, отправным пунктом разномыслий современных исследователей является датировка трактата «О трезвении и молитве». Разрешение этой проблемы является исходным для более правильной (хотя ещё и приблизительной) датировки большинства последующих поучений Феолипта. «Слово о трезвении и молитве» следует в упомянутом константинопольском сборнике на третьей позиции, а значит можно предположить, что и оно составлено в период с 1307 по 1309 г., ведь именно в 1309 г. Феолипт уже вновь был в Филадельфии.<sup>4</sup> Источники указывают, что следующие посещения митрополитом Константинополя имели место лишь в период с сентября 1317.<sup>5</sup> И здесь, по-видимому, тот случай, когда отсутствие информации о посещении Феолиптом столицы в течение почти восьми лет, следует интерпретировать как исторически достоверный факт, а не как источниковедческий пробел. Ведь уже в 1310 г., то есть вскоре после возвращения в свой престольный город, он прервёт отношение с Константинополем, прекратив поминать за богослужением имя патриарха Нифонта, заключившего дипломатический мир с ведущими представителями арсенитского движения. В этих обстоятельствах

<sup>1</sup> Текст этого письма Феолипта к монахине Евлогии, впервые опубликованный С. Салавилем (*Salaville S. Une letter...*), теперь переведен на русский и издан А. И. Сидоровым (*Св. Феолипт Филадельфийский. Послания к монахине Евлогии / Пер., предисл., примеч. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. №3 (25). С. 92–94.*)

<sup>2</sup> Его полное название: «Слово, проясняющее сокровенное во Христе делание и вкратце указывающее цель монашеского обета (*τοῦ μοναχικοῦ ἐπαγγέλματος*)» (в публикации Р. Синкевича условное обозначение этого трактата: MD 1). Отметим, что именно это поучение было широко известно с XVIII (Φεολίπτου μητροπολίτου Φιλαδέλφειας λόγος... // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νήπικῶν. Βενετία, 1782. Σ. 855–862*). Здесь отсутствуют первые две главы, из которых собственно и видно, что адресатом поучения является бывшая царственная особа (*βασιλίσσα χρηματίσασα κατὰ κόσμον*).

<sup>3</sup> См.: *Hero A. C. Irene-Eulogia Choumnaina Palalagina... P. 121–122 (esp. nout 9).*

<sup>4</sup> *Κουρούση Σ. Γ. Μανουήλ Γαβαλάς... Σ. 68.*

<sup>5</sup> *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople... de 1310 à 1376... P. 59–61 (акты № 2082, 2083).*

более логичным было бы предположить, что Феолипт действительно не посещал столицу в течение указанных лет. Таким образом «Слово о трезвении и молитве» могло быть составлено:

— или в 1307 г., но не позже 26 ноября;<sup>1</sup>

— или же с сентября 1317 по начало декабря 1317 г.<sup>2</sup>

Р. Синкевич и И. Григоруло, высказывавшиеся по поводу датировки данного трактата, склоняются к разным решениям.<sup>3</sup> Взаимоисключающие доводы обоих, не претендуя на однозначную правоту, оставляют вопрос открытым. Р. Синкевич не приводит непосредственных аргументов по данному вопросу, когда указывает на 1307 год.<sup>4</sup> Но логику его можно усмотреть из предпринятого им краткого разбора учения иного трактата,<sup>5</sup> который, по мнению учёного, также связан с недавним вступлением Евлогии на монашескую стезю.<sup>6</sup> Но дело в том, что этот трактат хронологически следует за интересующим нас «Словом». А значит и он, и предваряющее его «Слово о трезвении и молитве» были написаны вскоре после пострига Евлогии.

<sup>1</sup> Более точно определить верхнюю временную границу позволяет следующий в рукописи *Ottobonianus graecus* 405 на пятой позиции трактат, посвящённый толкованию евангельского повествования (Лк. 13:10-17), читаемого в Девятую Неделю по Пятидесятнице, пришедшую в 1307 г. на 26 ноября.

<sup>2</sup> В 1317 г. Девятая Неделя по Пятидесятнице пришлась на 11 декабря.

<sup>3</sup> Следует упомянуть также точку зрения Х. Байера. Хотя он непосредственно по датировке этого «Слова» и не высказывался, но позиция его может быть прояснена через косвенное сопоставление. Впервые опубликовав проповедь Феолипта, произнесённую в Праздник Преображения Господня и следующую в хронологическом списке не шестом месте, учёный показал, что она была произнесена в августе 1310 или 1311 года (*Beyer H.-V. Die Katechese des Theoleptos... S. 174*). И хотя с его предположением вряд ли можно согласиться, тем не менее, исходя из его логики, следует признать, что «Слово о трезвении и молитве», расположенное в этой рукописи до слова на Преображение, необходимо датировать временем до 1310 г., но никак не 1317 годом.

<sup>4</sup> *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 23.*

<sup>5</sup> Полное название которого: «[Поучение о том,] что произошедшее чудесным образом в Египте и у Чёрного моря через Моисея [теперь] духовно совершается в тех, которые становятся воинами Христовыми (ἐν τοῖς ἀγωνιζομένοις κατὰ Χριστόν)» (в публикации Р. Синкевича условное обозначение этого трактата: MD 3).

<sup>6</sup> *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 26-27.* Особенно убедительным представляется довод, указывающий на написание трактата MD 3, как на выполнение просьбы Евлогии, упомянутой Феолиптом в MD 1.1 (*Ibid. P. 155, note 2*).

Иначе мыслит греческий исследователь И. Григоруло. Он полагает, что «возвышенный духовно-концентрированный смысл (ὕψηλὰ νηπτικὰ νοήματα)» «Поучения»,<sup>1</sup> адресованного Евлогии и хронологически следующего за «Словом о трезвении и молитве», вряд ли мог быть доступным этой вновь постриженной монахине в 1307 году,<sup>2</sup> когда ей было 16 лет.<sup>3</sup> Значит, «Поучение», предполагающее, по определению исследователя, «духовное совершеннолетие (τὴν πνευματικὴ ἐνηλικίωση)» Евлогии, было адресовано монахине в период с сентября по начало декабря 1317 г. Это и позволяет ему отнести предваряющее «Слово о трезвении и молитве» к тем же хронологическим рамкам.<sup>4</sup>

С этим мнением вряд ли можно согласиться, ведь возвышенность, усмотренная Григоруло в этом Слове, отнюдь не более впечатляющая, чем в первом трактате (MD 1) и в первом письме (EP 1), адресованном к Евлогии именно в первый год её монашеского пострига. В трактате MD 3 филадельфийский митрополит лишь мимоходом упоминает «внимательную молитву (ἡ μετὰ προσοχῆς προσευχή)» в ряду прочих трудов «спасительной десятицы».<sup>5</sup> В то же время трактат MD 1, со всею несомненностью составленный в 1307 году, даёт нам возможность получить достоверные представления относительно той духовной высоты, которую предлагал святитель Евлогии уже в первый год её пострига. Первый трактат Феолипта (MD 1) — «Слово, проясняющее сокровенное во Христе делание и вкратце указывающее цель монашеского обета (τοῦ μοναδικοῦ ἐπαγγέλματος)»,<sup>6</sup> — расположен в рукописи *Ottobonianus graecus* 405 на второй позиции, изобилует узко-аскетической терминологией и, действительно, как следует из его названия, затрагивает «сокровенные» смыслы. Однако при всей его

<sup>1</sup> Имеется в виду «[Поучение о том,] что произошедшее чудесным образом в Египте и у Чёрного моря через Моисея [теперь] духовно совершается в тех, которые становятся воинами Христовыми».

<sup>2</sup> *Γριγοροπούλου Ι. Κ. Φεολίπτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Α' μέρος, Σ.205.*

<sup>3</sup> *Hero A. C. Irene-Eulogia Choumnaina Palalagina... P. 121.*

<sup>4</sup> *Ibid. Σ. 218, υλοσ. 73.* Немаловажно отметить, что замечание греческого исследователя не только ведёт к пересмотру датировки интересующего нас «Слова», но является отправной точкой для пересмотра датировки ещё как минимум двух трактатов, расположенных в рукописи вслед за «Словом трезвении и молитве» и за «[Поучением о том,] что произош[ло] чудесным образом в Египте...» (ср.: *Ibid. Σ. 202, 208*).

<sup>5</sup> MD 3.12.148.

<sup>6</sup> Ср.: Добролюбие: В 5 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. — Репринт: 1993. Т. 5. С. 175–194.



духовной высоте не приходится сомневаться, что адресовано оно было вновь постриженной шестнадцатилетней Евлогии; с этим не может не согласиться и сам греческий исследователь.<sup>1</sup> В свете этого и довод его о более позднем составлении «[Поучения о том,] что произош[ло] чудесным образом в Египте...», позволяющий и интересующее нас «Слово о трезвении и молитве» атрибутировать 1317 годом, представляется крайне не убедительным.

Всё вышесказанное позволяет говорить, что рассматриваемый трактат был составлен в 1307 г., причём не позже 26 ноября. Соответственно появляется больше оснований датировать и целый ряд последующих трактатов не 1317, как утверждает И. Григоруло, а 1307 годом.

Наконец следует отметить, что не только датировка, но, в некоторых случаях, и адресат проповедей, указанный здесь, столь же неоднозначен. Действительно, некоторые проповеди обращены к женской аудитории (поэтому, без сомнения, к монашеской), но, в то же время, есть проповеди, адресат которых не может быть определен. Некоторые могли произноситься несколько раз перед разными аудиториями. Яркий пример тому — «Истолкование воскресного чтения об исцелении расслабленного». Действительно, сам проповедник в начале повествования предупреждает монахинь о том, что предлагаемое им слово произносится второй раз, до этого оно было произнесено в прошедшую Неделю (κατὰ τὴν παρελθούσαν κυριακῆν) о расслабленном.<sup>2</sup> Можно предположить, что эта проповедь, обращенная на этот раз к монахиням, по крайней мере, в своем рукописном, т. е. изначальном варианте явно взывает к мирской аудитории, что явствует из содержания. Здесь говорится о необходимости избегать прелюбодеяний, праздников, сопровождаемых выпивкой, танцами, пением, о недопустимости пристрастия к ростовщичеству.<sup>3</sup> Трудно предположить, что в известном монастыре Константинополя, опекаемом Феоплитом, бытовали столь низкие нравы. По-видимому, это поучение действительно было обращено и написано для мирской аудитории. Но можно также предположить, что, произнося его еще раз, но уже в монастыре Спаса Человеколюбца, Феоплиту не было нужды изменять его, ибо в храме монастыря, находившегося в Константинополе, могло присутствовать немало жителей города. Одним словом, адресат проповедей Феопли-

<sup>1</sup> В отличие от Р. Синкевича он лишь незначительно смещает дату составления этого трактата, атрибутируя его 1308 годом (Γριγοροπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 214).

<sup>2</sup> Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 316.

<sup>3</sup> Ibid. P. 322–326.

та, названных в канадском издании Р. Синкевича «Монашескими трактатами», не всегда однозначен. Впрочем, в Восточно-христианской традиции аскетизм видится не только уделом принявших монашеский постриг. Призывы пастыря к высшему совершенству воспринимались как должное и мирянами. Поэтому и Феоплит не считает бесполезным обращаться к ним со словами, адресованными, в общем-то, монашествующим.

### 2.3. Эпистолярное наследие

Сохранилось пять писем Феоплита к монахине Евлогии.<sup>1</sup> Вся эта сравнительно небольшая корреспонденция обретается в уже упомянутых двух рукописях XIV века: *Ottobonianus graecus* 405 и *Alexandrinus graecus* 131. Но имеется еще одна рукопись, *Vallicellanus graecus* 214,<sup>2</sup> содержащая четыре письма из пяти; в ней отсутствует письмо, расположенное в двух вышеупомянутых рукописях на первой позиции.

Датировка писем, предложенная в 1972 г. С. Курусисом,<sup>3</sup> оказалась достаточно обоснованной, так что последующие исследователи эпистолярного наследия Феоплита в своих датировках ориентировались именно на нее.<sup>4</sup> Первое из писем, обращенное к молодой монахине, только что вступившей на иноческий путь, было написано в промежуток времени с конца весны 1307 до 1308 года включительно. Следующие три — датируются декабрем-маем 1322 г. Наконец, последнее из сохранившихся писем было отправлено в мае 1322 г., хотя может быть и в конце этого же года.<sup>5</sup> Адресатом всех пяти писем является монахиня Евлогия Хумн, настоятельница монастыря Спаса Человеколюбца и духовная дочь митрополита филадельфийского. Все письма написаны сугубо в духе пастырского увещевания и наставления. В отличие от всех иных источников, составляющих

<sup>1</sup> Об издании оригинальных текстов и переводов эпистолярного наследия Феоплита см. вводную часть нашего исследования («Источниковая база»).

<sup>2</sup> Γριγοροπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 289, 290.

<sup>3</sup> Κουρούση Σ. Γ. Μανουήλ Γαβαλάς... Σ. 336–339.

<sup>4</sup> См.: *Hero A. C. Irene-Eulogia Choumnaina Palalagina*... P. 123 (note 14); *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos*... P. 20; *Γριγοροπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 185.*

<sup>5</sup> У Р. Синкевича и И. Григоруло имеются незначительные расхождения в датировке первого и пятого писем (Ср.: *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos*... P. 20; *Γριγοροπούλου Ι. Κ. Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Α' μέρος. Σ. 185, 190.*

письменное наследие Феополита, здесь содержатся весьма ценные автобиографические высказывания Филадельфийского пастыря. Те же письма выступают в качестве незаменимого источника для формирования представлений о жизни константинопольского монастыря, в котором подвизалась сановитая воспитанница Феополита Евлогия, а также для уяснения характера соответствующего духовного наставничества.

#### 2.4. Два трактата против арсенигов, адресованные филадельфийской пастве

Антиарсенигские трактаты написаны Феополитом по поводу современной ему схизмы, содержатся в двух дошедших до нас рукописях, хранящихся в Ватиканской библиотеке Святых Апостолов. Рукопись *Vaticanus graecus 1140* датируется XVI веком, *Ottobonianus graecus 418* относят к XV–XVI вв.<sup>1</sup>

Содержащиеся в рукописях трактаты не могут быть точно датированы, и современные исследователи называют достаточно широкие временные рамки их составления: 1285–1310 г.<sup>2</sup> Французский исследователь С. Салавилль полагал, что трактаты были написаны в хронологической близости и в сроки более близкие ко времени епископской хиротонии Феополита.<sup>3</sup> На наш взгляд, и это мы покажем и обоснуем в дальнейшем, верхнюю временную границу следует сместить к событиям, связанным с последствиями Собора 1285 г. во Влахерне. Ведь только в контексте тех реалий, которые сложились в Византийской церкви после Влахернского Собора, может быть понят ряд фактов, упомянутых во втором антиарсенигском трактате.

Говоря о специфике двух трактатов, отметим, что они являются пастырскими наставлениями. В силу этого не может не вызывать интереса богословский аспект в повествовании. С другой стороны, дидактический пафос трактатов, казалось бы, умаляет их ценность как исторических источников, но мы постараемся показать, что это не так. Наконец, примечательна обращенность рассматриваемых повествований к пастве конкретной митрополии, а значит, у нас появляется возможность уяснить обстоятельства арсенигской схизмы и вызванные ею проблемы на поместном уровне, о чем так мало известно.

<sup>1</sup> Григорополу I. К. Феополиту Филадельфийскому... А' μέρος. Σ. 289–291, 302.

<sup>2</sup> Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 50–51; Григорополу I. К. Феополиту Филадельфийскому... А' μέρος. Σ. 239–240, 243.

<sup>3</sup> Salaville S. Deux documents inedit... P. 120.

#### 2.5. Два увещательных поучения к филадельфийцам<sup>1</sup> и гимнографические произведения

Два малоизвестных трактата Феополита сохранились в единственной рукописи XIV в. *Escorialensis graecus 230*.<sup>2</sup> Принадлежность их перу святителя не вызывает сомнения.<sup>3</sup> Один из двух трактатов озаглавлен «Увещательное слово к вышедшим со святыми иконами», второй — не имеет названия. Оба поучения были произнесены около 1300 г.<sup>4</sup> Непосредственным поводом к их произнесению послужила продолжительная засуха в Лидии во время которой филадельфийским митрополитом устраивались молебны и крестные ходы за стены города.<sup>5</sup> Как можно видеть из содержания двух трактатов, истинные причины засухи Феополит усматривает во внутренней духовной пустоте филадельфийцев и, как следствие, в непрекращающихся раздорах и столкновениях между богатыми и бедными. Святитель обличает первых, укоряет и вторых. И таким образом внешнее обстоятельство, каковым является бездожде, служит Феополиту поводом для нравственного увещания паствы.

Выше было упомянуто о весьма плодотворной деятельности Феополита, как творца богослужебных гимнов и молитвословий. Однако из предполагаемого обилия ныне известно весьма немного. Перу Феополита принадлежат следующие сочинения соответствующего жанра:

1. Канон Иисусу Сладчайшему<sup>6</sup> (составлен в 1322 г.).
2. Канон Господу Нашему Иисусу Христу (1322 г.).
3. Канон умилительный и просительный, изложенный акростихом (1317–1319).
4. Стихира преподобному Иоанну Дамаскину (декабрь 1317–1318).
5. Стихира самогласная (1296 г.).
6. Стихира самогласная (1296 г.).

<sup>1</sup> Единственное издание на оригинальном языке: Феополиту Филадельфийскому... ομολογήτου... Β' μέρος. Κρίτικο κίμενο — σχόλια, έκδ. I. Κ. Γριγοροπούλου. Κατηρίν. 1996. Σ. 349–367.

<sup>2</sup> Γριγοροπούλου I. Κ. Феополиту Филадельфийскому... Α' μέρος. Σ. 284, 302.

<sup>3</sup> Ibid. Σ. 174–176.

<sup>4</sup> Ibid. Σ. 247, 250.

<sup>5</sup> Ibid. Σ. 247.

<sup>6</sup> Полное название канона: «Последование трезвения ума и омовения грехов, непрестанно повторяющее имя Иисуса страшное для демонов, для нас же сладчайшее и спасительное, которому на каждый день безбоязненно предающийся, от демонов освобождается, как мы познали на опыте»

Рукописная традиция, сохранившая гимнографические творения Феолипта, достаточно богата; в то же время с ней связан ряд неоднозначных и, порой, противоречивых суждений.<sup>1</sup> Следует упомянуть и некоторые сомнения относительно авторства ряда указанных произведений. Так, текстологические исследования упомянутых стихир, а также их близость писаниям Феолипта по тематике и стилю, позволяют исследователям склоняться к мысли о принадлежности всех трех перу святителя, но все же с абсолютной уверенностью мы не можем этого утверждать.<sup>2</sup>

Вопрос об авторстве другого гимнографического произведения, а именно — Канона Иисусу Сладчайшему, по-видимому уже перестает быть дискуссионным. Традиционным до начала девяностых годов было приписывать этот канон авторству Феоктиста Студита. С научных позиций эту точку зрения аргументировала А.-М. Толбот.<sup>3</sup> В 1992 г. Р. Синкевич попытался изменить представления в пользу авторства филадельфийского пастыря, обосновывая это количественным соотношением рукописей, свидетельствующих об авторстве Феолипта, а не Феоктиста. Действительно, лишь одна древняя рукопись (Vaticanis graecus 778) свидетельствовала об авторстве Феоктиста, тогда как другие три (Jerusalem Metochion Panagiotou Taphou 386, Mone Vatopediou 1034, Athens Ethnike Bibliotheke 684) — о принадлежности Канона перу филадельфийского пастыря.<sup>4</sup> Впрочем, это был единственный аргумент Р. Синкевича; для убедительного же разрешения столь спорного вопроса требовались более веские аргументы, учитывающие текстологические, стилистические характеристики, тематическую актуализацию. И именно эти аспекты, которых не касался Р. Синкевич, были детально разобраны И. Григорулоу, пришедшим к выводу об авторстве Феолипта.<sup>5</sup>

\* \* \*

<sup>1</sup> Обзор соответствующей проблематики представлен двумя учёными, осуществлявшими свои исследования независимо друг от друга. Посему, их выводы представляются взаимодополняющими (см.: *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos...* P. 24–25; *Γρηγορούλου Ι. Κ. Φεολίπτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Α' μέρος*. Σ. 171–174, 252–254, 285–305).

<sup>2</sup> *Γρηγορούλου Ι. Κ. Φεολίπτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Α' μέρος*. Σ. 177–178.

<sup>3</sup> *Talbot A.-M. Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of Patriarch Athanasios I of Constantinople by Thektistos the Stoudite*. Brookline, 1983. P. 152.

<sup>4</sup> *Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos...* P. 24.

<sup>5</sup> *Γρηγορούλου Ι. Κ. Φεολίπτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Α' μέρος*. Σ. 171–178.

Итак, в этой главе письменное наследие Феолипта было представлено в систематизированном виде, учитывающем одновременно и жанровую и тематическую проблематику произведений. Следует констатировать, что далеко не всё, вышедшее из под пера филадельфийского проповедника, сохранилось. Современники митрополита свидетельствуют о весьма обширной его переписке, а так же его поэтическом, т.е. гимнографическом, творчестве.

Выявлены расхождения в датировках современными исследователями тех или иных произведений митрополита. Отправным пунктом этих разномыслий является датировка трактата «О трезвении и молитве»; разрешение же проблемы создаёт предпосылку для более правильной (хотя ещё и приблизительной) датировки большинства последующих поучений Феолипта. Сопоставление содержания слова «О трезвении и молитве» с историческим контекстом позволяет не согласиться с мнением И. Григорулоу и, напротив, обосновать правильность предположений канадского исследователя Р. Синкевича, датирующего «Слово» 1307 годом. Это обстоятельство не только корректирует датировку иных поучений Феолипта, но, что ещё более важно, позволяет более точно, датировать ту полемику вокруг «умного делания», о которой упоминает здесь Феолипт.

Представляется необходимым поставить проблему о времени составления Феолиптом двух аниарсенистских поучений. Прежние исследователи называли достаточно широкие временные рамки их составления: 1285–1310 гг. Сопоставление содержания этих произведений с историческим контекстом позволит уточнить хронологические рамки их составления.

Следует констатировать то обстоятельство, что адресатом некоторых поучений Феолипта, получивших в историографии наименование «монашеских», отнюдь не являлись исключительно монахи. Об этом можно предположить, исходя из текстов соответствующих проповедей. Всё это убеждает в широкой социальной базе тех идей, проповедниками которых был Феолипт.





### Глава 3. Арсенитская схизма в изображении Феопампа Филладельфийского и экклесиология Феопампа в свете его противостояния арсенитам

#### 3.1. Арсенитское движение как внутривосточный фактор

Два так называемых антиарсенитских поучения Феопампа представляют особый интерес для реконструкции идейно-политической обстановки в византийском обществе на рубеже XIII–XIV вв. Следует отметить, что арсенитская схизма представляла собой одно из самых драматичных церковно-политических явлений в жизни Византии того времени, нарушавшим общественный порядок и расшатывающим политическую систему. Само арсенитское движение не было явлением исключительно внутривосточным, но было обусловлено целым комплексом проблем. Идейная и социально-политическая значимость, потенциал событий, которыми в данном случае обеспокоен филладельфийский митрополит, несомненны.

Поводом к расколу, досаждавшему Константинопольской церкви как минимум до 1310 г., послужил династический кризис, имевший место в Империи в середине XIII века.<sup>1</sup> Принципиальную позицию в отношении вероломного воцарения Михаила VIII Палеолога занял патриарх

константинопольский Арсений. Когда Михаил силой захватил власть и стал соправителем ещё не коронованного малолетнего Иоанна Ласкаря, Арсений удовлетворился покаянием и обещаниями Михаила. Но последний не остановился на достигнутом и закрепил свою власть ослеплением малолетнего наследника. Очередное покаяние Палеолога не принималось; теперь Арсений отвергал саму возможность пребывания Михаила у власти.

За время противостояния патриарх Арсений дважды уходил с кафедры. Первое отречение было актом собственной воли патриарха. И уже тогда, после избрания Никифора Ефесского новым патриархом, появились непризнававшие отставки Арсения, но считающие её незаконной. Можно полагать, что эти обстоятельства и явились для Арсения сигналом к тому, что и более строгие действия, чем собственная отставка, могут получить поддержку в византийском обществе.

Как бы там ни было, после очередного коварства Михаила, ослепившего наследника, Арсений не ограничился оставлением патриаршей кафедры, но счёл возможным требовать отставки псевдо-императора. Ведь теперь было ясно, что поддержка такому строгизму обеспечена. Действительно, движение в поддержку позиции Арсения, второй раз отправленного в отставку в 1267 г., обрело силу уже при жизни опального патриарха. Арсениты отказывались признавать каноничной власть очередных патриархов, поставляемых после Арсения. И, несмотря на то, что уже в год собственной смерти в 1273 г. Арсений был канонизирован официальной церковью, даже после этого раскол не пошёл на убыль. Арсениты оказались верны не только памяти Арсения, но и его делу. Ещё вернее было бы сказать, что дело Арсения оказалось достаточно привлекательным знаменем для противостояния тем проблемам, которые вызревали в византийском обществе и в церкви во второй половине XIII–XIV вв. Круг проблем, которые пытались решить современники под знамёнами арсенитского раскола, весьма широк. Исследователи акцентировали внимание на разных проблемных узлах, давших о себе знать в связи с арсенитским движением.

Представители церковно-исторической науки XIX в. в арсенитской схизме видели прежде всего продолжение пресловутого противостояния чёрного и белого духовенства.<sup>1</sup> Несостоятельность такого подхода очевидна; достаточно упомянуть, что промонашеские позиции и, даже, реформы Афанасия I, Феопампа Филладельфийского не помешали им быть наиболее ревностными борцами с арсенитами. В то же время, не-

<sup>1</sup> Документы, связанные с обстоятельствами арсенитской схизмы опубликованы: *Laurent V. Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite // Académie Roumaine. Bulletin de la Section historique. 1945. Т. 26/2. Р. 223–313.*

<sup>1</sup> *Лебедев А. П. Исторические очерки... С. 240–258.*

сомненным является тот факт, что массовость арсенитскому движению придавали именно монашествующие.<sup>1</sup>

Весьма примечательными представляются замечания И. Е. Троицкого, подметившего важную идейную составляющую, как-то сближающую арсенитское движение с реформаторскими соборами на западе. Определяя противостоящие в конфликте стороны как «строгую и умеренную»,<sup>2</sup> И. Е. Троицкий отмечал, что «от вопроса о точном соблюдении церковных канонов не далеко до вопроса о таковом же соблюдении и законов вообще».<sup>3</sup> Одним словом, речь следует вести не только лишь о проблеме внутрицерковной, но о принципах и проблемах функционирования самого византийского общества.

Несомненно, проблематика арсенистских споров непосредственно соприкасалась и социально-экономическими процессами того времени. В этой связи отметим, что социальная база самого арсенитского движения была весьма разнообразной. Примечательно, что эпицентром движения стали именно малоазийские регионы,<sup>4</sup> где позиции Ласкарисов были традиционно сильны. Именно здесь весьма тесно переплелись интересы арсенитов и представителей землевладельческой знати. Не только династический конфликт, но и несправедливость, допущенная по отношению к святому патриарху Арсению, стали прекрасным поводом для выявления, утверждения и более возвышенной мотивации сепаратистских настроений малоазийской аристократии.<sup>5</sup> Наконец, упомяну, что весьма сдержанный настрой и примирительная дипломатия императора Андроника II способствовал тому, что у арсенитов имелись достаточно влиятельные сторонники при дворе и в армии.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Συκοῦτρῆς* I. Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1929. Т. 2. Σ. 306; *Барабанов Н. Д.* О характере выступления Иоанна Дримия в начале XIV в. // Античные традиции и византийские реалии. Свердловск, 1980. С. 55–56.

<sup>2</sup> *Троицкий И. Е.* Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1872. № 12. С. 632.

<sup>3</sup> Там же. С. 657.

<sup>4</sup> *Пахимер Георгий.* История о Михаиле и Андронике Палеологах... СПб., 1862. Т. 8. С. 222; *Троицкий И. Е.* Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1869. Т. 11, С. 848–849; *Ahrweiller H.* L' idéologie politique... P. 114; *Κοντογιαννοπούλου Α.* Το σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν... Σ. 194.

<sup>5</sup> См.: *Ahrweiller H.* L' idéologie politique... P. 114.

<sup>6</sup> *Laurent V.* Le serment de l'empereur Andronic II Paléologue au patriarch Athanase I, lors de sa seconde accession au trône oecumenique (Sept. 1303) REB. 1965. Т. 23. P. 128. Конкретным проявлением такой дипломатии был, например, факт прямого назначения главнокомандующим на восточных рубежах Иоанна Тарханиота (Pachymérès. Т. 2. P. 287).

Пожалуй, самым дерзким, впрочем, и неудачным предприятием этих оппозиционных сил следует считать мятеж Иоанна Дримия,<sup>1</sup> имевший место в 1305 г.<sup>2</sup> Соответственно, самая решительная роль арсенитов в этом мятеже выявила их надежды на успех провинциальной аристократии, которая, в свою очередь, противостояла императорской политике централизации власти. Но час гнева этой социальной прослойки ещё не вызрел, следовательно, и сама она не была готова воспользоваться идеями арсенитов для обоснования своих политико-экономических устремлений. Поэтому следует согласиться с тем, что арсенитское движение так и осталось «движением прежде всего народным; из народа и из среды монахов, черпавшим свои силы».<sup>3</sup>

Всё сказанное являет весьма серьёзную опасность, которую арсенитское движение представляло для политической системы Византии. Арсениты подрывали устои не только правящего императора, что явлено в факте их причастности мятежу Иоанна Дримия. В ещё большей степени именно константинопольские патриархи сделались, буквально таки, «заложниками» арсенитов. От начала правления Андроника II в 1282 г. до провозглашения мира с арсенитами 1310 г., то есть за 28 лет, пять раз происходили смещения предстоятелей с Константинопольской кафедры (в 1283, 1289, 1293, 1303, 1309 гг.). Во всех случаях арсенитский след просматривается в большей или меньшей степени. Например, «патриарх Григорий Кипрский был низвержен с престола столько же в угоду его учёным противникам, сколько, если не более, и в угоду арсенитам».<sup>4</sup> Вполне допустимо предположить, что отставка и Иоанна XII была реализацией «тайного желания [императора Андроника II] устроить примире-

<sup>1</sup> Основные источники, проливающие свет на обстоятельства мятежа: The Correspondence of Athanasios I... P. 202–210 (EP 81); Pachymérès. Т. 2. P. 653. Из новейших исследований см.: *Барабанов Н. Д.* О характере выступления Иоанна Дримия... С. 53–61; Михайленко С. В. Роль арсенитов в политической жизни Византии в начале XIV в. // Мир Православия. Вып. 4. Волгоград, 2002. С. 77–102; *Failler A.* Le complot antidynastique de Jean Drimys // REB. 1996. Т. 54. P. 245–248.

<sup>2</sup> И. Е. Троицкий датировал этот мятеж 1308 г. (*Троицкий И. Е.* Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1871. Т. 11. С. 702). Впоследствии исследователи говорили о зиме 1305 — 1306 г. (например, см.: *Κοντογιαννοπούλου Α.* Το σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν... Σ. 223). Наконец, А. Файе весьма аргументировано предлагает датировать это событие периодом весны — лета 1305 г. (см.: *Failler A.* Le complot antidynastique... P. 235).

<sup>3</sup> *Συκοῦτρῆς* I. Περὶ τὸ σχίσμα... 1929. Т. 2. Σ. 306.

<sup>4</sup> *Троицкий И. Е.* Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1871. Т. 6. С. 1112.

ние арсенитов с Церковью через устранение от патриаршества человека, заявившего себя их врагом».<sup>1</sup> Действительно, после удаления патриарха Иоанна император Андроник II возобновил переговоры с арсенитами по вопросу избрания нового патриарха.<sup>2</sup> То же следует сказать и в отношении патриарха Афанасия I, после второй отставки которого, собственно и было провозглашено примирение с последователями Арсения.<sup>3</sup>

Наконец, проблему патриархов той поры можно выразить и иначе: схизма создавала условия, при которых они делались ещё более зависимыми от воли императора. Применительно к событиям рубежа XIII-XIV вв., для нас важно не только то, что император, отстраняя патриархов, действовал в угоду арсенитам, но и то, что в деле отстранения от власти того или иного константинопольского предстоятеля, он теперь всегда мог рассчитывать на мощную поддержку в той части общества, которая симпатизировала раскольникам. Но это, конечно, при том условии, что «очередной» патриарх был достаточно ригористичен к арсенитам. Более того, отношением любого константинопольского патриарха этой эпохи к арсенитам, по сути, определялась мера его же зависимости от политической воли императора.

Следует оговориться, что речь здесь не идёт об отношении именно Андроника II ко всей когорте патриархов, сменившихся на константинопольской кафедре в годы его правления. Имеется в виду вполне объективное, независящее от личности императора усиление дисбаланса в соотношении светской и духовной властей, в том соотношении, которое прежде определялось как симфония. Это — вполне закономерное следствие всяких расколов и неурядиц внутри церковной организации.

Итак, социально-экономическая нестабильность в византийском обществе в очередной раз поставила под угрозу накатанные веками принципы взаимоотношения светской и духовной властей. На фоне этой проблемы позиция Феополита Филадельфийского представляется весьма примечательной. Примечательна она в контексте той политики, которую проводили иные высшие церковные иерархи. Особо контрастно позиция

<sup>1</sup> Там же. С. 220; Κοντογιαννοπούλου Α. Το σχίσμα των Αρσενιατών... Σ. 218.

<sup>2</sup> Троицкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1871. Т. 8. С. 222–226. Важно отметить, что в своё время император и способствовал его поставлению на Константинопольскую кафедру с надеждой, что это послужит делу примирения с арсенитами (Κοντογιαννοπούλου Α. Το σχίσμα των Αρσενιατών... Σ. 215); но ригоризм Иоанна XII совершенно разрушил надежды василевса.

<sup>3</sup> Об обстоятельствах отставки патриарха Константинопольского Афанасия I см.: Βοοjαmρα J. L. Church Reform in the Late Byzantine Empire... P. 87–90.

филадельфийца выявилась в годы предстоятельства в Константинополе патриарха Иоанна XII. Антиарсенитская политика патриарха и создала предпосылки к тому, что он был вынужден оставить патриаршую кафедру. Феополит, единственный поддержавший патриарха, стал единственным же церковным иерархом игнорировавшим политические реалии. Занимая сторону заведомо проигравшего патриарха, филадельфийский митрополит отстаивал исключительное право церкви решать судьбу последователей патриарха Арсения и в конечном счёте известный приоритет духовной власти над светской.

Противостояние арсенитскому движению явилось одним из основных аспектов деятельности митрополита Феополита. Ригористичность его позиции выразилась не только в упомянутом противодействии примирительной политике императора Андроника II, но, прежде всего в отказе признать совершившимся примирение 1310 г., инициированное упомянутым императором и патриархом Константинопольским Нифонтом.<sup>1</sup>

Лишь догадками являются высказывания исследователей<sup>2</sup> относительно причин такой строгости Феополита, приведшей, к отказу от канонического общения с константинопольским патриархом. И, подобно тому как исследователям мало известны обстоятельства раскола Феополита с Константинополем, им также нечего сказать о том, при каких обстоятельствах и когда<sup>3</sup> Феополит возобновил свое общение с патриархом.

Имевшиеся до определённых пор в распоряжении исследователей источники не позволяли дать однозначных ответов на многие вопросы, связанные с обстоятельствами арсенитского движения и противостоянием Феополита. Но и после того, как антиарсенитские трактаты филадельфийского митрополита были введены в научный оборот, так и не появилось сколько-нибудь серьёзных попыток рассмотреть известные события с учётом взгляда из Филадельфии. Несомненно, чтобы понять суть ригористической позиции Феополита, наиболее уместно обратившись к двум, его антиарсенитским трактатам. Надлежит выяснить то, в чём митрополит видит суть схизмы, и как это понимание связано с его представлением о природе церкви.

<sup>1</sup> Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople... de 1310 à 1376... P. 4–5 (акт № 2003).

<sup>2</sup> Рассмотрению этих мнений посвящен соответствующий параграф нашего исследования.

<sup>3</sup> Суждения о времени возможного примирения см. комментарии А. Толбот в предпринятом ею издании эпистолярного наследия Афанасия I (The Correspondence of Athanasius I... P. 334); а также мнение канадского исследователя Р. Синкевича (Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoploptos... P. 16).



Впрочем, специфика менталитета представителей изучаемой эпохи позволяет нам несколько расширить узко-богословские рамки экклесиологии и рассматривать последнюю в качестве социологии византийского общества. Таковой подход к средневековому обществу, не затронутому секулярным духом, вполне обоснован. Соответственно, реконструкция учения Феолипта о церкви позволяет уяснить не только его отношение к арсенитам, но и осознанную мотивацию, движущие силы представителей византийского общества.

### 3.2. Образы арсенитов в изображении Феолипта

Риторические приёмы поучений филадельфийского митрополита представляются весьма соответствующими традициям византийской проповеди. Здесь присутствует тот же этический дуализм с его однозначным разделением повседневных реалий на хорошие и плохие. Вместе с тем, дидактический пафос повествования Феолипта отнюдь не упрощает некоторые весьма принципиальные проблемы эпохи. На фоне принципиального ригоризма по отношению к арсенитскому движению митрополит представляет арсенитов не только в тёмных тонах. С одной стороны, раскольники представляются людьми, хотя и скитающимися «в заблуждениях своих умов»,<sup>1</sup> но ищущими истину и желающими обрести церковный мир. Такие люди, взирая на единство верных, могут через это осознать свои заблуждения: «Если те, которые следуют своему образу мысли и пребывают в заблуждениях своих умов, узрят вас, пребывающих в непоколебимом ведении, регулярно посещающих церковь и внимающих учению святых отцов, от них же (от раскольников), как от врагов отворачивающихся и не принимающих даже начатков их учения, тогда они, порицая себя за превратный образ мысли, отвергнут заблуждения собственных умствований, отступят от схизмы и прилепятся к вам (προσκολληθήσονται ὑμῖν), как члены тела...».<sup>2</sup>

О другой плеяде Феолипт говорит с преимущественной строгостью. Посредством аллюзии на библейский псалом,<sup>3</sup> Феолипт выявляет их сугубую закрытость для истины: по его словам, это люди с закрытыми ушами, уподобившиеся глухому аспиду.<sup>4</sup> Как их вывести из столь плачевного состояния? Ведь они не ищут ни истины, ни мира, «утопая в

<sup>1</sup> PD 2.4. 88.

<sup>2</sup> PD 2.4.87-95.

<sup>3</sup> См.: Пс. 57.5-6.

<sup>4</sup> PD 1.12.232-234; ср.: Пс. 57:5-6.

грехе»; собственным догадкам и греховным домыслам они придают статус непреложной истины.<sup>1</sup> Феолипт называет их «любителями удовольствий (φιλήδονοι), сребролюбцами (φιλάργυροι), [людьми] тщеславными (κενόδοξοι), гордыми, (ύβρισταί, πλῆκται), любящими стычки (φιλόνικοι) и славу...».<sup>2</sup> «Желая творить свои беззакония, они входят в города и села, завывают как волки...»,<sup>3</sup> выманивая у слушающих их хоть сколько-нибудь денег.<sup>4</sup> При этом они являют притворное благочестие; они лишь «внешне облечены в образ нищеты (σχῆμα πτωχείας)»,<sup>5</sup> и, хотя, «на языке несут совет, в душах же таят коварство».<sup>6</sup> Например, в беседе с благочестивым человеком «они... притворяются ревнителями, принимают вид людей строгих [в своём благочестии] и, подобно зверям, накидываются на вопрошающего, желая растерзать своими руками плоть его».<sup>7</sup>

Раскольники удаляются от посещения церковных собраний, «лишая себя священной и словесной трапезы (ιεράς καὶ λογικῆς τροπέζης)», т.е. «слышания Божественных глаголов», читаемых здесь.<sup>8</sup> Эти лжепроповедники отвращают от истины и иных людей, они «препятствуют христианам приходить в храмы».<sup>9</sup> За такое коварство Феолипт называет этих людей «змеями», «волками... в овечьей шкуре»,<sup>10</sup> «шарлатанами и преступниками», «врагами и насильниками»<sup>11</sup> ведь их речи, исполненные «пустословий и клеветы против поборников благочестия».<sup>12</sup>

Итак, среди множества уничижительных эпитетов встречаются и такие, которые позволяют констатировать осознание Феолиптом вполне реалистичной картины. Феолипт понимает, что заблуждения многих раскольников вполне искренни и сопровождаются сомнениями и поиском истины.

<sup>1</sup> PD 1.5.102-105.

<sup>2</sup> PD 1.3.49-50.

<sup>3</sup> PD 1.3.51.

<sup>4</sup> PD 1.3.55-56.

<sup>5</sup> PD 1.3.47-48.

<sup>6</sup> PD 1.5.88-89.

<sup>7</sup> PD 2.25.

<sup>8</sup> PD 2.8.

<sup>9</sup> PD 2.10.

<sup>10</sup> PD 1.3.44.

<sup>11</sup> PD 2.10.

<sup>12</sup> PD 1.5.98-99.

Наряду со множеством эмоциональных оценок можно найти и весьма конкретные свидетельства Феолипта о действиях раскольников. Раскольники являют непослушание пастырям церкви. Отвергая православных священников,<sup>1</sup> они считают недействительной подаваемую через них благодать в Таинствах Крещения и Евхаристии,<sup>2</sup> потому и не приступают к Святым Дарам: «[Они], не крестя своих детей, допускают их умирать без просвещения. Сами же, будучи людьми в возрасте, находясь на грани жизни и смерти, удаляются от участия в Честных Теле и Крови Господа.. О, наказание! О, заблуждение и нечувствие!».<sup>3</sup> Более того, арсениты не ограничиваются лишь непочтением к священникам и непризнанием благодати, подаваемой через православных пастырей; они сами избирают себе пастырей.<sup>4</sup> И эти свидетельства Феолипта заслуживают нашего особого внимания.

### 3.3. Свидетельства Феолипта о борьбе арсенитов за власть в контексте обстоятельств Влахернского Собора 1285 г.

Из повествования митрополита можно заключить, что арсениты использовали все возможности, для замещения кафедр своими сторонниками. Он пишет: «[Арсениты] отвергают священство, низвергают, насколько в их силах, достойных священников (καθαίρουσι τοὺς ἀξίους ἱερεῖς), присваивают, как по некоему жребию (κλήρος),<sup>5</sup> священство себе и только себе священство прочат; таковые люди уязвлены стрелой славолубия и корыстолюбия; они не являются ни христианами, ни монахами, ни священниками, ни архиереями... [Нынешние раскольники] суть враги, разделяющие Церковь и, как собственным жребием, завладевающие священством, изгоняющие из священства православно-верующих и ведущих праведную жизнь».<sup>6</sup>

Открытым в этом повествовании остается вопрос относительно «низ-

<sup>1</sup> PD 2.10.

<sup>2</sup> PD 2.6,7,8,10,18.

<sup>3</sup> PD 1.3.63-64.

<sup>4</sup> PD 2.10.

<sup>5</sup> Здесь проводится параллель со жребием, который об одежде Христа метали воины. Выше в тексте Феолипт уподобляет христиан одеждам Христа, епископство — тунике.

<sup>6</sup> PD 2.10.

вержения (καθαίρεσις)» «достойных священников». Какие исторические реалии лежат в основе сетований митрополита? Когда и в каких провинциях империи арсениты были столь властны, что имели возможность заменять клириков официальной церкви своими сторонниками? На наш взгляд первая, а может быть и единственная направляющая параллель — это события, связанные с Влахернским собором 1285 г., об обстоятельствах созыва которого свидетельствуют и Пахимер,<sup>1</sup> и Григора.<sup>2</sup> По свидетельству Пахимера, по избрании патриархом Григория Кипрского, личность которого удовлетворила обе стороны, император пошёл на целый ряд уступок арсенитам. Одной из них было восстановление в сане епископа Сардского Андроника, ревностнейшего последователя дела Арсения. Более того, именно в угоду этому арсениту во Влахерне состоялся собор, а вернее, суд над иерархами, которых арсениты считали изменниками Иоанну Ласкарису и патриарху Арсеню. Безмолвное согласие нового патриарха Григория было обеспечено.<sup>3</sup> Обеспечено было и немедленное исполнение решений Андроника Сардского, ибо именно для этой цели на соборе присутствовали представители императора в роли приставов. На места низложенных епископов собор тут же определил новых иерархов из числа последователей Арсения.

Вполне возможно, что повествование Феолипта об изгнании достойных священников тесно связано с деяниями собора 1285 г. или с его последствиями. Ведь оказавшиеся на кафедрах после Влахернского собора епископы-арсениты могли творить произвол в отношении подотчетных им священников, независимо от их участия или неучастия в унии. Да и уже на самом соборе облечённый властью Андроник Сардский мог решать судьбу не только епископов, но и некоторых священников.

Итак, повествование Феолипта позволяет несколько расширить наши представления относительно последствий Влахернского собора 1285 г. Если Григора и Пахимер свидетельствуют о бесчинствах арсенитов в ходе заседаний самого собора, то в повествовании Феолипта отражены его плоды на поместном уровне, а именно, на уровне приходов.

<sup>1</sup> Пахимер. С. 17. Троицкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. СПб., 1871. Т. 4. С. 623–627.

<sup>2</sup> Григора Никифор. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами — Византийские историки, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии: В 10 т. СПб., 1862. Т. 7. С. 163–166.

<sup>3</sup> Конечно, личное мнение патриарха было совершенно иным. Пахимер свидетельствует, что Григорий в разговорах с приближёнными выражал своё сожаление и крайне отрицательное отношение к действиям императора Андроника II (см.: Пахимер. Р. 53).

Из слов Феоплипа можно предположить что, новые епископы-арсениты, прибывшие на свои новые кафедры, изгоняли достойных пастырей и на их место поставляли своих сторонников.

Если принять это предположение, то можно внести уточнение в другой спорный вопрос о дате написания двух трактатов Феоплипом. Если Р. Синкевич определяет хронологические рамки периодом 1285-1310,<sup>1</sup> то вышесказанное, хотя и не позволяет точно определить верхнюю дату, но дает основание передвинуть верхнюю временную границу написания второго анти-арсенитского трактата с 1310 г. существенно ближе ко времени Влахернского собора 1285 г.

### 3.4. О проблеме единства церкви и расколах в среде самих арсенитов

Единая церковная иерархия по учению Феоплипа является главным основанием церковного единства, поэтому с особой болью он пишет о стремлениях раскольников обладать церковной властью. Автор свидетельствует, что раскольники сокрушили кости Христа и разодрали его хитон, т.е. дерзостью своею превзошли евангельских распинателей,<sup>2</sup> сохранивших целостность и костей,<sup>3</sup> и хитона.<sup>4</sup> Древнейшая церковная письменность являет епископа Киприана Карфагенского как одного из первых церковных писателей, который уже в III в. обращался к этому евангельскому образу в контексте именно экклесиологической проблематики.<sup>5</sup>

Благочестивая форма этих сравнений интересна не только своими истоками, но тем, что выявляет вполне определённые векторы влияния Феоплипа на конкретных политических персонажей эпохи. Действительно, на рубеже XIII-XIV вв. эти яркие экзегетические параллели, изображающие нарушенное арсенитами церковное единство, не являются самобытными и присущими лишь перу филадельфийского пастыря. И у других апологетов и государственных деятелей Византии того времени мы встречаем подобные образы, которые свидетельствует об актуаль-

<sup>1</sup> См. введение Р. Синкевича к: A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos... P. 50.

<sup>2</sup> PD 2.10.

<sup>3</sup> См.: Ин. 19:36.

<sup>4</sup> См.: Ин. 19:24.

<sup>5</sup> Киприан Карфагенский, священномученик. Творения: В 2 ч. Киев, 1891. Ч. 2. С. 181.

ности проблемы, общей для многих современников митрополита. Так в хрисовуле императора Андроника II о примирении с арсенитами мы встречаем сходный образ церковного единства. Здесь говорится о единой церкви Христовой, «носящей хитон свой, сверху сотканный (см.: Ин. 19:26) и не допускающий никакой схизмы...», разделять этот хитон, «это значило бы дерзнуть на нечто более горькое, постыдное и дерзкое, чем то, на что дерзнули распинатели. Ведь по евангельскому речению, распинатели Христа не разорвали хитон, а (лишь) бросили жребий».<sup>1</sup> Надо сказать, что хрисовул этот сохранился между сочинениями Никифора Хумна и, по-видимому, им и был составлен.<sup>2</sup> Принимая же во внимание то влияние, которое оказывал митрополит на семью Хумнов, можно предположить, что образ этот возник, как следствие непосредственного влияния Феоплипа.

Другой пример подобной образности, подразумевающей евангельский контекст, встречается в сочинении против арсенитов монаха Мефодия, составленном раньше написания Феоплипом двух своих трактатов.<sup>3</sup> О схизме здесь говорится, как о «разрушении тела Церкви»; автор сочинения указывает, что в сравнении с «кажущейся строгостью» «более предпочтительными являются единомыслие и мир между православными христианами». Являть подобную строгость, значит «раскалывать прекрасное Тело Церкви Христовой».<sup>4</sup> О том, что арсениты своими действиями разрывают тунику и плоть Христову, писал епископ Иоанн Хила.<sup>5</sup> Наконец, подобное сравнение обретается в письменном наследии Афанасия I Константинопольского, а именно, в одном из его посланий императору Андронику II, составленном не раньше июня 1303 г. и не позже 1305 года.<sup>6</sup> Здесь автор повествует о своём видении «раздирае-

<sup>1</sup> Λόγος χρισόβουλλος ἐπὶ τῇ ἐνώσει τῶν διασάντων μονάχῳ, εἶτα συνιόντων εἰς ταύτον τῷ τῆς ἐκκλησίας πληρώματι, λύσιν εἰληφόντων τῶν προσισταένων αὐτοῖς. J.-F. Boissonade. Anekdotia graeca. Parisii. 1833-1835. T. 2. P. 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 706.

<sup>3</sup> О хронологических рамках написания Мефодием трактата см.: *Νικολοπούλου Π. Γ. Ανέκδοτον Ἀρσενιατικόν δοκίμιον...* Σ. 227.

<sup>4</sup> Μεθοδίου μονάχου συλλογή ἐκ διαφόρων συνοπτικῶν βιβλίων ὅτι οὐ δεῖ σχίζεσθαι ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων ὀρθοδόξων ὄντων, εἰ κατὰ τινα ἐγκληματικὴν περίστασιν ἢ χειροτονία αὐτῶν προβῆ // PG. T. 140. Col. 797AB, 785D-788A.

<sup>5</sup> Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς ... P. 357.

<sup>6</sup> См. комментарии А.-М. Толбот в: *The Correspondence of Athanasius I...* P. 382.

мого на пять кусков Честн го Тела» Христова (δυσπασμένης ἐν μέρεσι πέντε τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκός).<sup>1</sup> Далее Афанасий раскрывает смысл виденного им; первый разрыв был совершён приверженцами унии с латинянами, второй — арсенитами, третий и четвёртый — последователями александрийского и антиохийского патриархов, пятый — клиром Святой Софии.

Впрочем, на рубеже XIII-XIV вв. встречаются образы, за которыми стоит иное понимание церкви, когда не сама схизма, а именно церковь Христова сравнивается с многоголовой гидрой. В своей «Истории» Георгий Пахимер уподоблял церковь «древней баснословной гидре, у которой вместо каждой срубленной головы немедленно же вырастала новая».<sup>2</sup>

В повествованиях Пахимера, как и в упомянутом письме патриарха Афанасия можно усмотреть то, что проблема церковного единства не ограничивалась лишь арсенитской схизмой, но усугублялась наличием и иных церковно-политических движений и группировок, представители которых считали себя последователями того или иного константинопольского патриарха, смещённого в недавнем прошлом. В Византии того времени о своей канонической непогрешимости заявляли не только арсениты, но и так называемые иосифляне, григориты. Именно об этом, по-видимому, и пишет Феолипт: «...[раскольник] подменяет звание Христова именами человеческими, отторгая Имя Спасителя от облечённых в него в крещении и от удостоившихся нарекаться им».<sup>3</sup>

Как свидетельствует Феолипт в своём дальнейшем повествовании, такое положение вещей было на руку раскольникам. Поэтому они и сами подстёгивали подобные негативные тенденции в церкви, провоцируя и поддерживая иные расколы и нестроения в официальной церкви: «[Раскольник] настраивает тех, кто оказался во многих [отколовшихся от Церкви] частях (τμήματα) и утвердился в различных общинах (διαφόρους συνάξεις), вернее, боевых группировках (παράταξεις), непрестанно возносить имена различных предводителей и именоваться именами многих вождей. Ибо один говорит: “Я за такого-то патриарха”. Иной же: “Я — за такого-то”. Другой — за этого архиерея, а тот — за того».<sup>4</sup>

Впрочем, как известно, и сами арсениты, не имели единства в своих рядах. Примирительная политика императора Андроника II была се-

<sup>1</sup> Ibid. P. 166.

<sup>2</sup> Pachymérés. T. 3. P. 117.

<sup>3</sup> PD 2.9.204-206.

<sup>4</sup> PD 2.9.207-213.

рьёзным испытанием прежнему единству и согласию арсенитов.<sup>1</sup> Следствием такой политики было образование, как минимум двух крупных течений: умеренного, во главе с Иоанном Тарханиотом, и весьма ригористичного, возглавляемого монахом Иакинфом.<sup>2</sup> Тракаты филадельфийского митрополита подтверждают эту картину и, более того, позволяют умозаключить, что в среде арсенитов деление не ограничилось двумя крупными группировками, но происходило дальнейшее дробление. Среди многочисленных арсенитских образований не было ни единства, ни согласия, но, напротив, происходили взаимные распри. Так пишет Феолипт: «Естественно, что в их среде происходит то же, что среди участвующих в сражении. Ведь, готовящиеся к войне и предполагающие, что в пылу битвы необходимо будет различать разнообразие боевых порядков, [по этой причине] усваивают себе атрибуты и различные именованья для отличия своих; и всё же, в разгар войны они беспорядочно кричат, жестоко неистовствуют и совершают бессмысленные убийства; но, точно также и отвергнувшие, по причине разных мнений, церковный мир и единомыслие были отсечены в раскольничьи группировки, каждая [из которых], предпочитая [того или иного] человека, воздвигла [его] главою себе, [которая и есть некий отличительный её атрибут и имя]. И, таким образом, оскорбления, обвинения и спорливость обрушивая друг на друга, они, [как бы пребывая в пылу битвы,] приносят смерть душе».<sup>3</sup> Соответствующие свидетельства в устах филадельфийского митрополита звучат как укор раскольникам.

Итак, митрополит показывает всеобъемлющее разделение, как самих арсенитов, так и (через их коварство) — верной паствы. Страдают не только поместные общины; межа разделила и многие семьи, члены которых имеют разные суждения о тех или иных церковно-политических группировках. И о бедах семей филадельфиец восклицает с не меньшей озабоченностью, свидетельствуя, что схизматики «вносят раскол в семьи, советуя не есть и, даже, не пить вместе».<sup>4</sup> Из свидетельств другого современника арсенитской схизмы, Феодора Скутариота, который к тому же зарекомендовал себя сторонником Арсения, нам известно, что

<sup>1</sup> Впрочем, уже на ранних этапах раскола в среде арсенитов не было согласия. *Троицкий И. Е.* Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1871. Т. 11 С. 644.

<sup>2</sup> Раскол внутри арсенитского движения получил определённую оформленность весной 1284 г., после собора в Атрамитии. Об обстоятельствах и последствиях собора см.: Там же. С. 641.

<sup>3</sup> PD 2.9.

<sup>4</sup> PD 1.3.54-55.

раскольники ссылались при этом на призывы самого Арсения.<sup>1</sup> Одним словом, в антиарсенитских трактатах Феоплипа общество представляется разделяющимся на всех уровнях, начиная от семьи, заканчивая самоценным для Феоплипа единством церкви.

### 3.5. Феоплипт о программе арсенитов

Вполне закономерно встает вопрос: за что принесено в жертву церковное единство, единство общества? Или, иначе: каковы претензии и требования, выдвигаемые последователями Арсения во времена Феоплипта?

В писаниях Феоплипта можно обнаружить три рода претензий, которыми арсениты косвенно или непосредственно обосновывали свои действия;<sup>2</sup> это обвинения нравственного, канонического и догматического характера.

а) По поводу обвинений первого характера митрополит пишет: «[Арсениты, сами] подчинённые грехам, из-за предполагаемого или реально-го нерадения священников, отвергают благодать спасающего их Бога, и бегут из дома Его, оставляют храмы, как простые жилища, и проводят своё время на рынках, в театрах, на ярмарках, в харчевнях и в других злонравных местах».<sup>3</sup>

О том, что раскольники во многом обосновывают свои действия, ссылаясь на грехи и человеческие недостатки носителей сана, засвидетельствовали епископ Иоанн Хила,<sup>4</sup> а также монах Каллист в письме Мануилу Дисипату.<sup>5</sup> Но, отметим некоторую специфику рассмотрения данной проблемы Феоплипом. Исходя из повествования двух его трактатов, может сложиться впечатление, будто бы проблема нравственного состояния священников является основным камнем преткновения в отношениях с арсенитами, ибо автор многократно и разнообразно затрагивает этот вопрос.<sup>6</sup> Конечно, не следует объективировать картину, воссоздан-

<sup>1</sup> См.: Ανωνύμου, Σύνοψις χρονική // Bibliotheca graeca medii aevi. Т. 7... Р. 424.

<sup>2</sup> Конечно, заявления арсенитов еще не свидетельствуют об истинных мотивах, движущих раскольниками и о глубинных причинах схизмы.

<sup>3</sup> PD 2.25.

<sup>4</sup> Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς... Р. 364.

<sup>5</sup> Ἐπιστολή Καλλίστου πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης Κύριον Ἐμανουήλ τὸν Δισύπατον, Εκδ. Ι. Συκουτρῆς // Ἑλληνικά. 1930. Т. 3. С. 25.

<sup>6</sup> PD 1.9-12; PD 2.19-26.

ную им в соответствующих поучениях. Сам характер рассматриваемых произведений не столько полемический, но дидактический. Адресатом в данном случае являются самые широкие слои филадельфийской паствы, которая в массе своей далека от канонических перипетий и богословских аргументаций. И именно поэтому самым искусительным для паствы и сокрушительным для официальной церкви являются попытки арсенитов указать на грехи церковных иерархов. В деле агитации масс это есть почти единственный убедительный аргумент. При таком положении вещей и Феоплипт многократно возвращается к соответствующему вопросу в своих писаниях. Самая же убедительная аргументация сводится к ссылкам на тексты библейские<sup>1</sup> и на примеры из жизни.<sup>2</sup>

б) Канонические претензии.

Не смотря на невнимание антиарсенитских поучений к канонической стороне проблемы, всё же и здесь можно усмотреть указание на то, что такие претензии арсенитов имели место. Ведь если схизматики «отвергают ... и свергают **достойных** священников (ἀθετοῦσι καὶ... καθαιροῦσι τοὺς ἀξίους ἱερεῖς),... ведущих праведную жизнь»,<sup>3</sup> то значит, помимо нравственных причин отвержения пастырей были и иные. Лишь вскользь указывает Феоплипт на сам факт наличия канонических претензий раскольников. Более того, он, по-видимому, признаёт, что определённые требования арсенитов вполне соответствуют букве канонических установлений. И всё же строгость (ἀκρίβειαν) арсенитов в данном случае не представляется разумной. В сложившейся ситуации снисхождение (οἰκονομία) должно возобладать. Иначе раскольники, говоря, «будто бы они проповедуют и совершают дела, следуя акривии (ἀκρίβειαν)», уподобятся иудеям, которые, «держась закона, будучи убеждёнными в своём благочестии и угождая Богу», распяли Христа.<sup>4</sup> Как видно, и здесь Феоплипт находит прецеденты в евангельской истории.

Этими сопоставлениями автор ограничивается в своем повествовании о канонических претензиях раскольников.<sup>5</sup> Иные его современники, полемизировавшие против арсенитов, не были столь же лаконичными

<sup>1</sup> PD 1.10.194-195; PD 2.19; PD 2.20; PD 2.24; PD 2.25.

<sup>2</sup> PD 2.21.

<sup>3</sup> PD 1.10.

<sup>4</sup> PD 2.8.

<sup>5</sup> В труде И. Троцкого собрана вся гамма канонических претензий арсенитов и их эволюция в зависимости от исторических обстоятельств (см.: *Троцкий И. Е. Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1867, Т. 2. С. 930; 1869, Т. 11. С. 838-839; 1871, Т. 11. С. 637; 1871, Т. 11. С. 1118-1119; 1872, Т. 2. С. 508-509.*

на этот счёт. Более того, монах Мефодий в своём трактате, написанном во время первого патриаршества Иосифа, в первую очередь уделяет внимание канонической стороне претензий раскольников; вся распря представляется ему спором о законности поставления прежнего патриарха Германа и действительности хиротонии патриарха Иосифа. Мефодий, ссылаясь на многие примеры из церковной истории, утверждает, что ради мира следует закрывать глаза на каноническую неосновательность того или иного поставления. Главное — православность учения, исповедуемая поставляемым, а «согласие и мир (в среде) православных христиан ... лучше, чем погоня за строгостью законов (ή τῷ ἀκριβείᾳ δοκεῖν διώκειν)».<sup>1</sup>

Ещё один полемист с арсенитами, епископ Иоанн Хила, каноническому ригоризму (ἀκριβεία τῶν κανόνων) противопоставляет церковное снисхождение (οἰκονομία ἐκκλησιαστική). В центре его внимания также оказывается вопрос о соблюдении канонов. Автор призывает арсенитов быть внимательными к истории, которая собственно являет нам истину о том, что каноны со временем устаревают и выходят из употребления. Уже это должно ограничить ригоризм арсенитов.<sup>2</sup>

#### в) Догматические претензии.

Нельзя не констатировать того обстоятельства, что на определённом этапе арсенитской схизмы у раскольников был повод присовокупить к своим обвинениям в адрес официальной иерархии, помимо канонических, ещё и догматические упреки. Речь идёт именно о Лионской унии, в противостоянии которой свою роль сыграли и арсениты. В то же время, именно в годы широкого противостояния униатской политике императора Михаила Палеолога на второй план ушли изначальные канонические претензии, инициировавшие арсенитский раскол. Проблемы канонические оказались несущественными в тени более насущного противостояния про-римской и абсолютно еретической политике руководства империи. Впрочем, уже в конце 1282 г. отвергнув унию,<sup>3</sup> официальная иерархия тем самым лишила арсенитов аргументов вероучительного характера. Это не мешало арсенитам и через много лет упрекать Константинополь в прошлых униатских «прегрешениях». В «Истории» Пахимера сохранилось воззвание арсенитов, которое они зачитали на

<sup>1</sup> Μεθοδίου μονάχου συλλογή ἐκ διαφόρων συνοπτικῶν βιβλίων... // PG. T. 140. Col. 797.

<sup>2</sup> Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς / Ed. par J. Darrozes... (Троицкий И. Арсений и Арсениты... С. 521–524).

<sup>3</sup> Первейшим делом восшедшего в декабре 1282 г. на императорский престол Андроника II было смещение с патриаршей кафедры Иоанна Векка, подписавшего в своё время унию. В права патриарха вновь вступил Иосиф I.

примирительных переговорах 1304 г., инициированных Андроником II. Призывая императора восстановить единство, арсениты констатируют, что церковь находится в «плачевном состоянии, ... ибо незаконно обошлись с патриархом Арсением, ... нарушенной оказалась даже точность догматов, ведь имело место общение с нечестивыми», то есть, с латинянами.<sup>1</sup> Такие упреки звучали, не смотря на то, что ещё 22 года назад, иерархи, запятнавшие себя лояльным отношением к унии, были смещены. Поэтому соответствующих упреков никто из действующих иерархов константинопольского патриархата не мог принять на свой счёт.

Феоплип весьма кратко упоминает о тех прошлых перипетиях. Но, как может показаться, делает он это для того, что бы показать отсутствие догматических отступлений ныне и тем вразумить раскольников-ригористов. Вспоминая эпоху Лионской унии и сопоставляя её с нынешними временами, когда Лионское соглашение церковью отвергнуто, Феоплип отдаёт должное ревности многих арсенитов в их прошлой борьбе за чистоту догматов. В нынешней же ситуации, когда чистота веры соблюдается со стороны официальной иерархии, нет никаких оснований расшатывать устои церковного единства. Так об этом пишет митрополит: «... Те, которые во времена [еретических] смущений вели борьбу, с Божией помощью победили преследующих и сами сохранились от скверны, однако после сокрушения ереси и восстановления Церкви не обратили свои мысли к укрепившему их Богу, таковые, приписав победу собственным заслугам, отвергли всякого священника, хранящего Православие, отвергли освящения, совершаемые через него церковью, и Причастие Тела и Крови Господа не принимают из его рук». Далее же Феоплип вскрывает нелицеприятные мотивы внешнего благочестия поборников Православия: «... Через это становится ясно, что избежавшие пламени ереси руководствовались [при этом лишь] человекоугодием... Но, по-видимому, не уберегли они свои помыслы от пленения тщеславием и тем уподобились Лоту;<sup>2</sup> эти люди, воодушевлённые победой над ересью, попали в засаду хвастовства, найдя в своей самоуверенности гавань собственного кораблекрушения. Лучше бы они были поглощены волнами [догматических] нововведений и, через своё падение, осознали бы собственную немощь и восстали бы в покаянии».<sup>3</sup> Итак, по мысли Феоплипа, в прежние времена догматические основания для противостояния официальным властям были, а теперь их нет.

<sup>1</sup> Pachymérés. T. 3. P. 521.

<sup>2</sup> См. Быт. 13:9-12; ср. Быт. 14:1-12.

<sup>3</sup> PD 2.18.



Наконец, можно предположить, что в следующих словах Феолипта имеется некое косвенное указание и на иные претензии вероучительно характера, не имевшие непосредственного отношения к упомянутой унии. С такими словами обращается митрополит к воображаемому арсениту: «Если же ты убегаешь от священника, как неправильно учащего о догматах веры (περὶ τῶν τῆς πίστεως δογμάτων), но пленённого ересью (ὑπὸ αἵρεσιν ἀλισκομένον), — хорошо поступаешь. Но прежде проверь это...».<sup>1</sup> Речь идёт о каком-то сомнительном вопросе, требующем проверки и уточнения. Точка приложения этой мысли до конца не ясна. Возможно, догматические сплетни арсенитов, упоминаемые филадельфийским митрополитом, связаны с именем патриарха Григория II. К этому располагают те обстоятельства, которые сложились после уже упомянутого Влахернского собора 1285 г. Андроник Сардский — ключевая фигура Влахернского собора — не был удовлетворён безинициативной позицией нового патриарха. Никифор Григора свидетельствует о тогдашней молве о том, что нынешний патриарх весьма близок к латинянам и, будучи лет двадцати, получил от них посвящение в чтеца. Сам Григора не берётся утверждать об источнике этих сплетен, но, как бы там ни было, это послужило верным поводом для нападок ревнителей и на этого патриарха.<sup>2</sup>

Наконец, сугубым поводом для догматических претензий в адрес патриарха константинопольского послужил томос, составленный им и формулирующий весьма неоднозначное с точки зрения многих современников учение о «вечном явлении» Духа Святого.<sup>3</sup> В полемике, которая развернулась уже после закрытия Собора, многие православные иерархи, а наряду с ними и арсениты, заняли крайне непримиримую позицию, считая учение, изложенное в патриаршем томосе, неправомысленным. Не представляется возможным выяснить богословскую аргументацию арсенитов на этот счёт; ясно лишь то, что вполне желанным было для них видеть в предстоятеле официальной церкви еретика. Борьба за чистоту веры придала бы арсенитскому движению более высокий статус; то есть сами раскольники превратились бы из поборников морали в хранителей догматов.

<sup>1</sup> PD 2.25.459-461.

<sup>2</sup> Григора Никифор. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами... Т. 7. С. 157–158; Троицкий И. Е. Арсениты и арсениты // Христианское чтение. 1871. Т. 11. С. 633.

<sup>3</sup> Об обстоятельствах и богословской стороне этих споров см.: Papadakis A. Crisis in Byzantium...

Патриарх Григорий, хотя и вынужден был в 1288 г. оставить кафедру, но ни он, ни его учение не были осуждены; более того, в 1289 г. богословие его томоса было признано православным.<sup>1</sup> Удаление же патриарха с кафедры явилось не более чем дипломатичной уступкой ригористам. В этой уступке имела место некая дипломатическая двусмысленность. Вполне возможно, что арсениты эксплуатировали, во-первых, отсутствие единства в отношении официальных иерархов и паствы к богословию смещённого с патриаршей кафедры Григория и, во-вторых, соответствующую дипломатичную двусмысленность. По-видимому, в вышеприведённых словах Феолипта<sup>2</sup> и ведётся речь об этих упреках арсенитов, связанных с неоднозначными для многих догматическими тонкостями.

Выше уже отмечалась возможную связь повествования второго антиарсенитского трактата с событиями, имевшими место после Влахернского собора 1285 г. Здесь же считаем возможным обратить внимание на ещё один аргумент, удваивающий истинность нашего предположения о том, что данный трактат был составлен Феолиптом в непосредственной близости к событиям, имевшим место в 1285-1289 гг.

В пользу нашего предположения о сути и контексте догматических претензий арсенитов может свидетельствовать повествование антиарсенитского трактата епископа Иоанна Хилы. Этот епископ, как и Феолипт, призывает к осторожности и разборчивости в догматических обвинениях. Отметим, что вероятным временем составления этого трактата является период с 1290 по 1296 гг. или в 1306 г.<sup>3</sup> По словам упомянутого епископа, праведным было бы отделение от иерархов лишь из-за очевидной и доказанной ереси.<sup>4</sup> Особо примечательным является то обстоятельство, что Иоанн свидетельствует о догматических претензиях арсенитов по поводу **того же самого учения** (выделено мной — А. П.) о «вечном явлении». В частности, он защищает церковь от обвинений в еретичестве за общение с Григорием II, то есть с тем патриархом, учение которого сам же он не признаёт. Здесь, перед лицом арсенитов, интересным образом смягчается позиция ефесского епископа в отношении своего же оппонента в спорах о «вечном явлении»: «Если этот благородный

<sup>1</sup> Papadakis A. Crisis in Byzantium... P. 132–137.

<sup>2</sup> PD 2.25.459-461.

<sup>3</sup> Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς... P. 91–93

<sup>4</sup> Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς... // Spicilegium Romanum. Т. 6. Romae, 1841. P. XVIII.

борец за правые догматы (т.е. Григорий II), полемизируя письменно с противником, в своем бурном порыве, в увлечении истиной и благочестием и в неудержимом стремлении своем обличить ложь, споткнулся несколько и впал в погрешность, вовсе этого не желая, ... было бы несправедливо слишком строго порицать его за нее ...».<sup>1</sup>

Можно подумать, что догматическая некорректность патриарха Григория представляется Иоанну менее пагубной, чем раздор, учинённый последователями экс-патриарха Арсения. Соответствующие суждения из уст непримиримого борца с богословием Григория Кипрского выявляют иерархию ценностей самого Иоанна Ефесского. Впрочем, может быть, это — лишь случай церковной дипломатии.

Как бы то ни было, нападки арсенитов на Григория Кипрского и, в том числе, на его учение о «вечном явлении» — это очевидный факт. И у нас есть все основания предполагать, что с этими же обстоятельствами связаны упомянутые выше сетования митрополита Феополита.

Итак, исходя из рассмотренных полемических трактатов, мы лишь наметили три рода претензий раскольников. Как видно, нет никакой возможности, не прибегая к иным источникам, вникнуть и реконструировать, скажем так, технические тонкости претензий арсенитов. Нам ничего другого не приходится ждать от полемических воззваний Феополита, цель которых и состоит в том, что бы представить арсенитов в невыгодном свете, как людей заблуждающихся и хотящих неизвестно чего. Сопоставления же повествования филадельфийского митрополита со свидетельствами иных современников позволили нам несколько конкретизировать обстоятельства некоторых претензий.<sup>2</sup> На основании этого у нас появилась возможность и несколько уточнить время составления рассмотренных поучений. Впрочем, предсказуемая неопределённость воззваний Феополита в соответствующих вопросах оборачивается предельной конкретностью в другом. Как мы увидим далее, Феополит достаточно чётко намечает единственный путь к восстановлению мира среди паствы. Он проговаривает то, что надлежит сделать, дабы примирить отпадших с церковью.

<sup>1</sup> Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς...; Данный пассаж не обретаётся в изложении А. Маи, но — в цитатах А. Димитранопула, откуда и приводит его И. Е. Троицкий (*Троицкий И. Е. Арсени и арсениты // Христианское чтение. 1872. Т. 11. С. 514*).

<sup>2</sup> То обстоятельство, что не канонические, а догматические положения лежат в основании антиарсенитской аргументации Феополита, и побуждает нас принять анализ именно экклесиологии Феополита.

### 3.6. Суть арсенитской схизмы и меры по её преодолению в изложении Феополита

Исходя из историко-канонической аргументации, которая содержится в писаниях монаха Мефодия и епископа Иоанна Ефесского, техническое урегулирование взаимных разногласий это — вполне реальный путь к миру в церкви. Недаром первый сводит всю суть раскола к канонической проблематике и приводит множество фактов из церковной истории, касающихся отношения к канонам в прежние времена.<sup>1</sup> Считает вполне действенной такую же историко-каноническую аргументацию и епископ Иоанн Ефесский.

В чём же причина упомянутого невнимания Феополита к техническим тонкостям схизмы? По-видимому, дело не только в жанре произведения, но в уверенности Феополита в том, что через техническое же урегулирование этих претензий невозможно восстановить разрушенного единства. Могут ли канонические аргументы быть эффективными для пресечения схизмы, если сами нравственные, канонические, догматические претензии арсенитов являются лишь ширмой, за которой скрываются иные, более глубокие мотивы? Именно об этих мотивах, а не о голословных заявлениях арсенитов и пишет Феополит: «...Принимающие их заблуждение (τὴν πλάνην), обнажают себя от истины и, как из листьев смоковницы, сшивают одежды неразумных оправданий,<sup>2</sup> пустословий и клеветы против поборников благочестия, пытаюсь тщетными посулами, пустыми надеждами и лжепророчествами покрыть наготу своих страстей и невежества».<sup>3</sup> Итак, Феополит оставляет в стороне всю политическую, социальную, догматическую, каноническую подоплеку арсенитского раскола и рассматривает проблему в плоскости этической. Он настаивает на том, что в данном конкретном случае религиозная мотивация есть ширма для реализации весьма естественных (по Феополиту — греховных) устремлений. Упрощением Феополитом весьма сложной картины противоречий, в то же время весьма верно вскрывает функциональную роль схизмы в общем контексте проблем.

Из интерпретаций Феополита становится понятна логика, которой обусловлено его невнимание к обсуждавшимся в то время каноническим

<sup>1</sup> Μεθοδίου μονάχου συλλογή ἐκ διαφόρων συνοπτικῶν βιβλίων... // PG. T. 140. Col. 781–805.

<sup>2</sup> См.: Быт. 3:7.

<sup>3</sup> PD 1.5.97-100.

разногласиям. Всё они — лишь поводы и зацепки для раскольников, испытывающих тщетные усилия поверхностной церковной дипломатии.

Конечно, к осознанию различия мотивов и лозунгов современных поборников истины Феопипт приходит не с позиций социально-экономической аналитики, но с позиций аскетической психологии. В христианской аскетике, с её интересом к внутреннему миру человека, весьма рано была прочувствована грань между осознанной и подсознательной мотивацией. Это различие нашло отражение, в том числе, в разделении душевной и духовной сфер.

Собственно эти наработки и легли в основу соответствующего отношения к церковно-политической борьбе, приводящей к расколам. «Гордость ... вообще, в древне-церковной литературе счита[лась] причиной ереси или раскола».<sup>1</sup> Подобные суждения можно встретить в учении целой плеяды церковных писателей, в том числе и столь древних, как Игнатий Антиохийский (начало II в.), Ириней Лионский (II в.) и другие.<sup>2</sup>

Итак, освещая проблему арсенитской схизмы, Феопипт переводит разговор из плоскости вполне конкретной в сферу нравственную. Он не полемизирует с оппонентами, но обличает их во грехах. Конечно же, при таком подходе церковная дипломатия, да и полемика становится, в общем-то, невозможной. И вряд ли возможно доказать голословность тех высоких идеалов, которые возносят арсениты.

Впрочем, Афанасий I не замедлил использовать один примечательный прецедент, который, по его мнению, и избличал именно голословность догматической ревности схизматиков. Речь — об участии арсенитов в мятеже Иоанна Дримия, имевшем место в 1305 г. Иоанн Дримий действовал в союзе, в том числе, с арсенитами. Мятежники затеяли произвести государственный переворот в интересах устраненной от престола династии Ласкарисов.<sup>3</sup> Более того, для осуществления своих планов они решили прибегнуть к помощи западных наёмников. Соответственно, патриарх Афанасий I, избличая арсенитов, акцентирует внимание именно на этом последнем факте. По его словам, раскольники, обратившись к италийцам, «пренебрегли православием»,

<sup>1</sup> *Троицкий В.* Очерки из истории Догмата о Церкви. М., 1997. С. 372.

<sup>2</sup> *Игнатий Антиохийский.* Послание к Ефессянам, V // Писания Мужей Апостольских. М., 2003. С. 333–334.

<sup>3</sup> О характере мятежа Иоанна Дримия и роли в нём арсенитов см.: *Барабанов Н. Д.* О характере выступления Иоанна Дримия...; *Failler A.* Le complot antidinastique de Jean Drimys...; *Михайленко С. В.* Роль арсенитов в политической жизни Византии...

соответственно, они обнажили голословность своей догматической принципиальности.<sup>1</sup>

Отмечу, что не только современники, вроде Афанасия I и Феопипта, но и имевшие научный интерес представители официальной церковной науки находили возможными однозначно избличить неискренность догматического и канонического ригоризма арсенитов. И. Е. Троицкий основанием для этого также имел факт участия арсенитов в известном мятеже.<sup>2</sup> По мнению И. Е. Троицкого, в данных обстоятельствах проявилась лицемерная суть арсенитского ригоризма в вопросах веры, «когда они, не смотря на свою ревность о чистоте Православия, ... подали руку каталонским наемникам».<sup>3</sup> Укоризненные замечания по вполне конкретному поводу, выдвинутые и Афанасием I, и профессором Троицким, не безынтересны. И всё же, нет никаких оснований доводить эти упреки до крайности, ведь совершенно ясно, что силовая поддержка каталонцев не предполагала некоторых вероучительных уступок взамен. Плата Иоанна Дримия и арсенитских ригористов, измерялась исключительно в денежном эквиваленте. Такое сотрудничество арсенитов с латинянами не может рассматриваться в качестве некоей неприципиальности в вопросах веры.

Наконец, следует предположить, что за интересом Феопипта к мотивам, а не к лозунгам арсенитов, предполагается соответствующий путь к восстановлению церковного единства. Если такова подноготная раскола, то какие можно предложить меры для его преодоления? В контексте упомянутых оценок Феопипт не только не аргументирует сам, но даёт понять, что и аргументация арсенитов не может быть услышана им. Единственное, чему готов внять Феопипт, и что должно изойти из уст отделившихся от церкви, это — покаяние: «Эти вопросы мы по-братски поднимаем перед твоим милосердием, призывая тебя к примирению с нашей общей Матерью Церковью. [Что же касается нас, то нас] не стоит ни в чём переубеждать, мы не нуждаемся ни в раскаянии, ни в восстановлении. Смотрите, мы соболезнуем вам, мы проливаем слёзы над вами...».<sup>4</sup>

Если раскольникам сторонникам арсенитского движения филадельфийский митрополит предлагает покаяться, то своей пастве — укрепиться в своей правоте. Впрочем, имеется целый набор вполне конкретных призывов:

<sup>1</sup> *The Correspondence of Athanasius I...* P. 208–209.

<sup>2</sup> *Троицкий И. Е.* Арсений и арсениты // Христианское чтение. 1871. Т. 11. С. 687–688.

<sup>3</sup> Там же. С. 701.

<sup>4</sup> PD 2.14.306–308.

1) Феолипт напоминает о необходимом единстве в среде самих верных. И это единство следует являть в прилежном посещении церковных собраний;<sup>1</sup> ибо, когда «верные увеличивают [свои] церковные собрания», то тогда они приобретают влияние на тех, которые «злоумышляют против них».<sup>2</sup> Наблюдая единство верных, раскольники «отвергнут заблуждения собственных умствований,... прилепятся (προσκοληθήσονται) [к Церкви] как члены тела».<sup>3</sup>

2) Следует избегать арсенитов,<sup>4</sup> «...не иметь с ним[и] ни беседы, ни дружбы, ни соприсутствия, но скорее бежать..., как от огня».<sup>5</sup>

3) Наконец, надлежит молиться о раскольниках. Вот призывы Феолипта на этот счёт: «Имеющие разум, трепещите. Способные помышлять о чём-либо, вознесите стенания. Сохранившие сердечное чувство, воспойте плачевную песнь; сострадаем и человеколюбием душу обогатившие, восплачте и просите Господа [за отпадших]. Такое [внутреннее расположение], утвердится в вас, боголюбивое и братолюбивое филадельфийское собрание, если все мы будем прилежно приходить в храмы; ведь, завтра притекая в них, мы испрашиваем непоколебимости для себя, а также совершаем в возносимых молитвах поминовение достойных порицания».<sup>6</sup>

Таким образом, меры борьбы со схизмой, предлагаемые Феолиптом, имеют предельно конкретный и императивный характер для каждого христианина. Следует отметить, что филадельфийский митрополит, предлагающий именно такие незамысловатые меры для уврачевания церковного раскола, вполне традиционен. Впервые в христианской традиции данные методы именно во всей своей совокупности обретаются в письменном наследии епископа Игнатия Антиохийского (II в.).<sup>7</sup>

И всё же, не смотря на всю возвышенность призывов, приходится признать, что Феолипт не намечает действенных механизмов примирения с арсенитами. Переведение же проблемы и способов её решения в этическую плоскость приводит на практике не к примирению враждующих сторон, но к необходимости одной из них уйти с политической сцены.

<sup>1</sup> PD 1.3; PD 2.27.

<sup>2</sup> PD 2.4.

<sup>3</sup> PD 2.4.

<sup>4</sup> PD 1.3.

<sup>5</sup> PD 1.5.91, ср. PD 1.6.

<sup>6</sup> PD 2.26.477-485.

<sup>7</sup> Писания Мужей Апостольских. М., 2003. С. 349, 359, 360, 365.

Если император Андроник II и патриарх Нифонт осуществили примирение со всеми арсенитами вообще, как с некой реальной общностью, то Феолипт полагает, что преодоление схизмы может быть осуществлено через покаяние каждого отдельного раскольника. То есть процесс преодоления раскола подобного арсенитскому не может инициироваться сверху (патриархом и мнимыми возглавителями групп, не имеющими реального единства<sup>1</sup>). Такой акт является лишь констатацией несуществующего факта. Если суть раскола не сводится лишь к канонической проблематике (как это отражено в трактатах монаха Мефодия и епископа Иоанна), но имеет основание в испорченной грехом природе человека (как это отражает Феолипт), то процесс преодоления схизмы имеет свою мистическую действенность только как процесс, идущий снизу, начиная от отдельной личности раскольника. Это процесс представляет собой множество покаянных вхождений в церковь прежних арсенитов. Только такой процесс реален и ведёт не к констатации мира, но к реальному единству тела церкви.

Совершенно такое же отношение к дипломатическому примирению с арсенитами имел и патриарх Афанасий I, писавший, что, принимая раскольников в лоно церкви, но не требуя, чтобы они отказались от своих пристрастий, мы, тем самым, сами становимся соработниками в том вреде, который они приносят (τρόπον τίνα συνεργεῖ αὐτοῖς εἰς τὸ βλάπτον γινόμεθα).<sup>2</sup> Если мы отвергаем схизматиков, не желающих отказаться от своих убеждений, то, в силу их упрямства грех остаётся на них одних; идя же им на уступки, мы берём ответственность на себя, и через это их коварство исполняется.<sup>3</sup> Одним словом, единственное условие принятия раскольников — это их отказ от своих страстей. Можно видеть, сколь близки по духу мысли Феолипта и Афанасия. И в этом случае, как нам думается, уместно было бы говорить не столько о взаимовлиянии двух иерархов, но сказать о том, что, не смотря на некоторую взаимную дистанцию, их взгляды на данную проблему сходятся, принадлежа единому духовному руслу.

Следует отметить, что вышеприведённые мысли против именно дипломатического мира были высказаны патриархом Афанасием I в послании к императору Андронику II ещё за 5–6 лет до того, как подоб-

<sup>1</sup> PD 2.9.

<sup>2</sup> The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople... P. 270.

<sup>3</sup> Ibid..

ный мир с арсенитами был всё же провозглашён.<sup>1</sup> И эта констатация мира была плодом усилий прежде всего того же Андроника II, к которому и взывал Афанасий. К этому времени, то есть к 1310 г., упомянутый патриарх уже отошёл от дел управления церковью. Феолипт же был ещё облечён властью; и эту власть в 1310 г. он и реализовал в том духе, в котором написаны два его трактата.

### 3.7. Непризнание Феолиптом акта 1310 г. в свете антиарсенитских трактатов: эклесиология Феолипта

Выше уже были выявлены обстоятельства и условия, на которых состоялось примирения арсенитов с официальной церковью. Всё произошедшее было отвергнуто филадельфийским митрополитом.<sup>2</sup> Соответственно его последующая политическая деятельность, по сути, ограничилась пределами филадельфийской кафедры. Источники дают понять, что между политическим будущим и верностью собственным идеалам Феолипт избрал второе. Закономерен вопрос о сущности этих идеалов.

Ясно, для Феолипта арсениты даже после подписания в Константинополе дипломатического мира, так и остались за пределами церкви. Умозрения Феолипта о природе церкви не позволяли ему мыслить об арсенитах, как о её членах. Не смотря на всю умозрительность вопроса о природе и границах церкви, проблема имеет вполне зримые критерии принадлежности к церкви. Можно заметить, что словосочетания «пребывать в храме» и «укреплять единство» церкви стоят в высказываниях Феолипта в одном смысловом ряду.<sup>3</sup> Призывы к единству членов церкви земной оказываются тождественны призывам посещать богослужения. Подобными призывами насыщен второй антиарсенитский трактат, неоднократно призывающий посещать общественные богослужения, увели-

<sup>1</sup> Два варианта датировки этого послания к императору предлагает В. Лоран, на мнение которого ссылается А. Толбот (см.: *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople...* P. 435). Учитывая замечания исследовательницы, а также упомянутые изыскания А. Файе относительно датировки мятежа Иоанна Дримия (см.: *Failler A. Le complot antidynastique de Jean Drimys...* P. 235), следует говорить о весне-лете 1305 г., как о времени составления этого послания.

<sup>2</sup> См.: раздел I.6.

<sup>3</sup> PD 2.3.71-72.

чивать церковные собрания.<sup>1</sup> С сетований об отвержении раскольников церковь Феолипт начинает свои поучения, и призывами к посещению храма их заканчивает.

Как видно, восстановление церковного единства имеет зримый критерий, это — присутствие бывшего раскольника или раскольников в церковном собрании. Именно в таком литургическом измерении и является себя церковное единство, представляясь не абстрактной категорией, но реально созерцаемым фактом. Единство церкви для Феолипта — это не только лишь мыслимая, декларируемая категория, но реальность, созерцаемая в храмах. Не совместная декларация с мнимыми вождями арсенитского движения, но богослужение — критерий церковного единства. Только видя бывшего раскольника, молящимся рядом с собой, можно умозаключить о его примирении.

Несомненно, литургический аспект является центральным, но отнюдь не единственным, в свете которого размышляет Феолипт о природе церковного единства. Ясным отражением этого является надписание одного из двух антиарсенитских трактатов: «О том, что необходимо избегать отделяющихся от православных христиан, [также необходимо] ревностно посещать храмы Божии, подчиняться епископам и почитать служителей Господа». Уже из названия трактата видно, что «во главу угла» автор ставит два церковных установления, каковыми являются общественное богослужение и церковная иерархия.

Сколь опечален Феолипт отсутствием арсенитов в храмах, столь же негодует он по поводу отвержения ими законных пастырей. Небрежению к священникам Божиим он противопоставляет послушание и почтение пастырям;<sup>2</sup> и если хулители епископов уподобляются богоборцам,<sup>3</sup> то почитающие пастырей, через них становятся Божиими, буквально «присяются (οἰκειούται) Богу».<sup>4</sup>

Обосновывая иерархичность церковного служения, Феолипт напоминает апостольские истоки церковной иерархии. В этом смысле он и называет её апостольством (τῆν... ἀποστολήν). Более того, церковная иерархия установлена Самим Христом. Поставление клириков осуществляется посредством не какого-нибудь, но именно посредством «Христова рукоположения» (τὴν τοῦ Χριστοῦ χειροτονίαν).<sup>5</sup> Через пастыря

<sup>1</sup> PD 2.1; 2.6; 2.12; 2.13; 2.25; 2.27.

<sup>2</sup> PD 2.10.

<sup>3</sup> PD 1.8.

<sup>4</sup> PD 1.7.

<sup>5</sup> PD 1.8.

верующий потому и становится Божиим, что священнический сан уже сам по себе приближает к Богу.<sup>1</sup> Поэтому об иерархии митрополит говорит как о посредничестве: «Епископ есть посредник (μεσίτης) между Богом и людьми».<sup>2</sup> Этот большой дар находит свою реализацию: 1) в совершении Таинств;<sup>3</sup> 2) в поучениях, ибо пастыри на то и «поставлены, чтобы открывать пасомым волю Божию»,<sup>4</sup> «учить и наставлять каждого христианина»;<sup>5</sup> 3) в молитве о пастве, которая столь действенна, что «примиряет с Богом (θεῷ μὲν κατκλάττει) тех, кто пал».<sup>6</sup>

Отметим, что на фоне многократных акцентирований роли иерархических институтов в церковных делах, Феолипт отнюдь не предполагает самоценности иерархии. Священство и епископство обретают свою ценность и выявляют свою сущность только в силу тесного единства с паствой. Пастырь «принимает благодать пастырского служения от Бога ради тебя, — поясняет Феолипт, — ибо он и называется пастырем в силу того, что его служение существует ради тех, кто находится под его пастырским попечением...».<sup>7</sup> Это и предыдущие высказывания, разъясняющие суть иерархического института в церкви, весьма оттеняют друг друга. Акцент делается не столько на причинности священнослужения, не на апостольской преемственности, а на отношении пастыря к общине. Подобный крен феолиптовой мысли оказывается производной от более общей интуиции, согласно которой «бытие определяется участием, а не онтологией».<sup>8</sup>

Акцентирование Феолиптом этой грани пастырского служения вполне соответствует проблемному контексту. Ясно, что проарсенитски настроенные иерархи, как и представители официальной церкви, имели апостольское преемство. И в этих обстоятельствах каноническая, апостольская преемственность уже не могла рассматриваться в качестве критерия истинности пастырства. Следовало бы акцентировать внимание на каком-то ином аспекте и достоинстве епископского и священнического служения. Истинным критерием церковных иерархов и является, по Феолипту, их органическое единство общине верующих,

<sup>1</sup> PD 2.22.

<sup>2</sup> PD 1.7.

<sup>3</sup> PD 2.8.

<sup>4</sup> PD 1.9.

<sup>5</sup> PD 1.6.

<sup>6</sup> PD 1.7.

<sup>7</sup> PD 1.9.

<sup>8</sup> *Фельми К.-Х.* Введение в современное Православное богословие. М., 1999. С. 186.

их попечение о собирании народа Божия. Как пишет Феолипт, «плодом таковых [пастырей] является [в том числе]... усердие в собирании и единении членов Христовых, в приведении верных в единое Тело Церкви».<sup>1</sup> И Дух Святой, как говорит Феолипт в своей проповеди на Пятидесятницу, дарован иерархам не просто как неизгладимая печать и факт, но для того, чтобы «собрать обеспокоенных<sup>2</sup> враждебными мнениями и привести их в житницу единой веры и единой Церкви».<sup>3</sup> Соответственно, каноническая законность иерархов, имеющих апостольское преемство, но ныне раскалывающих тело церкви, вменяется им ни во что.

Следует отметить, что ориентация экклесиологии Феолипта на конкретные, реально видимые факты не мешает ему во всем усматривать весьма отвлечённые догматические основания. То есть экзистенция и метафизика сосуществуют в его аргументации вполне гармонично. Так акцентируя внимание не столько на апостольской (а значит и Христовой) преемственности церковной иерархии, но на отношении пастыря к общине, Феолипт рассматривает институт церковной иерархии, как прямое продолжение тех же самых внутритроичных божественных отношений. Послушание (или непослушание) православным пастырям есть зримый критерий участия (или неучастия) в Жизни Пресвятой Троицы. Одним словом, единство церкви — это не единство лишь со стороны людей, т.е. не простое декларируемое (как в 1310 г.) единство, но дар божественной жизни.

И подобный способ акцентирования высоты пастырского служения стал вполне традиционным в византийском богословии прежде Феолипта. Например, уже на заре патристики, в самом начале II в., епископ антиохийский Игнатий писал, что «на епископа нужно взирать также, как на Самого Господа».<sup>4</sup> А в ином трактате, движимый той же мыслью, он сравнивал взаимоотношения пастыря и пасомого с взаимоотношениями Первой и Второй Ипостасей Пресвятой Троицы: «Слушайте епископа, как Иисус Христос Отца».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> PD 1.6. Именно такую роль служителей сана отмечал во II в. Игнатий Антиохийский, писавший, что епископ — это «человек, предназначенный к единению» (Игнатий Антиохийский. Послание к Филадельфийцам, VIII // Писания Мужей Апостольских. М., 2003. С. 361).

<sup>2</sup> Μεωριζομένους — «обеспокоенных», в переносном смысле — «преисполненных гордости».

<sup>3</sup> MD 22.4.

<sup>4</sup> *Игнатий Антиохийский.* К Ефесянам, VI // Писания Мужей Апостольских. М., 2003. С. 334.

<sup>5</sup> *Игнатий Антиохийский.* К Смирнянам, VIII // Там же. С. 367.



Обращает на себя внимание, что Феополит не просто лишь проводит некоторые аналогии, но вполне определённо намечает тождество между церковным и внутрибожественным. Церковные иерархи и те, которые следуют за ними, не просто лишь подражают отношениям Божественным, но являют их. Слова Феополита о том, что «власть иерея — это власть Самого Христа»,<sup>1</sup> не исчерпывают мистики папства, но являются лишь отправной точкой отождествлений. Далее и послушание мирянина представляется Феополиту не просто лишь подобием послушания Христу и, даже не просто послушанием Самому Христу, но, послушанием Христа Богу-Отцу. «Если ты подошёл к законному священнику, принимая его как своего пастыря, ты приблизился ко Христу и почтил Христа. А если ты принял Христа, то через Него ты принял и Отца, и Духа Святого».<sup>2</sup> Таким образом, иерархическое служение в церкви является необходимым атрибутом церковного устройства, свидетельствующим о том, что Церковь причастна самой Жизни Пресвятой Троицы. Подобные интуиции включают Феополита в плеяду византийских богословов, которые вообще и в принципе не проводили грань между жизнью Церкви и жизнью Пресвятой Троицы. Слова Христа — «Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут»<sup>3</sup> — явились основанием для утверждения Киприана Карфагенского о том, члены церкви пребывают «в том самом единстве (in ipsa unitate), в каком едины Отец и Сын».<sup>4</sup>

Итак, переведение проблемы в этическую плоскость, указания на видимые критерии церковного единства, умозрительные параллели с идеями троичного догмата — всё это позволяет говорить об антропологических, экзистенциальных, триадологических критериях церковного единства. В соответствующие разрезы проблемы никак не вписывается та дипломатия, и тот примирительный акт, который подписали возглавители арсенитских групп и члены константинопольского синода.

<sup>1</sup> PD 1.7; 1.8.

<sup>2</sup> PD 1.8 (ср. Мф. 10:40).

<sup>3</sup> Ин. 17:20—21.

<sup>4</sup> Киприан Карфагенский. Творения. М., 1997 (О молитве Господней, 30).

### 3.8. Вывод: истоки и перспективы антиарсенитской политики Феополита

I. Арсенитское движение не было явлением исключительно внутрицерковным, но было обусловлено целым комплексом проблем, волновавших византийское общество на рубеже XIII-XIV вв. Династический кризис, возникший в связи с воцарением императора Михаила VIII, следует рассматривать как повод к расколу. Хотя массовость движению придавали монашествующие, тем не менее нельзя соглашаться с попытками свести суть проблемы к пресловутому противостоянию чёрного и белого духовенства.

Следует говорить о весьма широкой социальной базе арсенитского движения. Существенное в его природе выявляет то обстоятельство, что преимущественной локализацией арсенитского движения стали малоазийские регионы. Интересы свергнутой династии Ласкарисов и дело патриарха Арсения тесно переплелись с интересами представителей провинциальной земледельческой знати. Арсенитский раскол, также как и династический конфликт, стал прекрасным поводом для выявления, утверждения и более возвышенной мотивации сепаратистских настроений малоазийской аристократии. Мятеж Иоанна Дримию в 1305 г. явился наиболее решительным предприятием знати против императорской политики централизации власти. Идейным знаменем здесь, по сути, стало арсенитское движение. В контексте напряжённой обстановки именно в малоазийских провинциях, в том числе в Лидии, становится понятной весьма ригористичная позиция по отношению к арсенитам филадельфийского митрополита.

Наконец, арсенитский раскол представлял самостоятельную опасность для такого важного аспекта византийской политической системы как взаимоотношение церкви и государства. Принципы, накатанные веками, оказались под угрозой. Специфика проблемы может быть конкретизирована на примере и результатах противостояния патриарха Иоанна XII и митрополита Феополита примирительной политике императора Андроника II. В частности, отношением любого константинопольского патриарха этой эпохи к арсенитам, по сути, определялась мера его же зависимости от политической воли императора. Феополит, единственный поддержавший патриарха, стал единственным же церковным иерархом, игнорировавшим эту истину. Игнорирование Феополитом насущной политической целесообразности является основанием для более глубокого уяснения отношения Феополита к арсенитскому движению и поиска ключевых движущих мотивов его политической деятельности.

II. Повествование автора антиарсенитских поучений расширяет и уточняет фактическую базу сведений об обстоятельствах арсенитского движения.

1. Феолипт свидетельствует о борьбе арсенитов за церковные приходы. Соответствующие обстоятельства особенно вписываются в положение вещей, сложившееся в Византийской церкви в связи с Влахернским собором 1285 г., на котором арсенитам удалось поставить на ряд кафедр своих представителей. Если Григора и Пахимер свидетельствовали о бесчинствах арсенитов в ходе заседаний самого собора, то в повествовании Феолипта лаконично отражены его плоды на поместном уровне, а именно, на уровне приходов. Из слов митрополита можно предположить, что новые епископы-арсениты, прибывшие на свои кафедры после собора 1285 г., изгоняли прежних священников и на их место поставляли своих сторонников. Соответствующие реконструкции позволяют передвинуть верхнюю временную границу написания второго антиарсенитского трактата с 1310 г. существенно ближе ко времени Влахернского собора 1285 г.

2. Повествование антиарсенитских поучений позволяет заключить, что не было единства в среде самих арсенитов; напротив, в рамках движения имелись различные враждующие группировки.

3. Повествование филадельфийца вскрывает три рода претензий арсенитов в адрес официальной иерархии: нравственные, канонические и догматические.

а) Акцент Феолипта делается на претензиях первого рода.

б) Канонические тонкости Феолипт вообще обходит стороной; и этим рассуждения его отличаются от характера оценок иных его современников — епископа Иоанна Ефесского, монахов Каллиста и Мефодия.

в) По поводу конкретного исторического контекста догматических претензий, упомянутых Феолиптом, можно лишь выдвинуть предположение. По-видимому, они связаны с нападками арсенитов на патриарха Григория II, предложившего догматическую примирительную формулу к переговорам с Римской церковью. Соответствующий возможный контекст догматических претензий арсенитов в адрес официальной церкви предоставляет ещё один аргумент в пользу того, что оба антиарсенитских трактата были составлены Феолиптом в непосредственной близости к 1285-1289 гг., когда упомянутые дискуссии имели место в Константинополе.

III. Отмеченная ригористичная политика Феолипта адекватно соответствует лексике и образности антиарсенитских поучений. Эпитеты, направленные в их адрес, весьма уничижительны. В то же время за мно-

жеством эпитетов просматривается осознание митрополитом того обстоятельства, что заблуждения многих раскольников вполне искренни и сопровождаются сомнениями и поиском истины. Если арсениты ищут истину, то положение их небезнадёжно.

Оценку сути арсенитской схизмы Феолипт даёт в этической плоскости. Используя библейскую образность, он характеризует всю политическую, социальную, догматическую, каноническую подоплеку проблемы как смоковые листья, скрывающие наготу греха. Соответственно меры примирения Феолипта предполагают полный отказ арсенитов от своих заблуждений. Переведение проблемы в этическую плоскость в данном случае исключает саму возможность дискуссии с противоположной стороной. Всяческая дипломатия оказывается митрополитом отвергнута.

Реконструкция экклесиологии Феолипта позволяет: во-первых, уяснить мотивацию его антиарсенитской деятельности; во-вторых, реконструировать некоторые обстоятельства, однозначных сведений о которых история не сохранила; в-третьих, выдвинуть общетеоретические предположения о функциональной роли богословских представлений (экклесиологии) в системе средневекового менталитета.

1. Систематизация богословских размышлений Феолипта о церкви позволяет выделить экзистенциальные, триадологические, антропологические основания феолиптова ригоризма. Соответствующие воззрения, будучи укоренены в традиции предшествующей церковной письменности, совершенно адекватно оказались воплощены Феолиптом на практике, став знаменем непримиримости к раскольников. Практическое их приложение оказалось вполне сродни той политике, которую по отношению к арсенитам проводил патриарх Афанасий I. Закономерным представляется и раскол Феолипта в 1310 г., не признавшего примирения официальной церкви с арсенитами на арсенитских же условиях.

2. Наконец, выявленная закономерность и рациональная (богословская) обоснованность церковной деятельности Феолипта позволяет реконструировать неясные обстоятельства его церковно-политических предприятий. Выше уже была отмечена неубедительность и слабые обоснования того факта, что филадельфийский митрополит примирился с Константинополем после своей схизмы 1310 г. В контексте реконструкции экклесиологии Феолипта более закономерным представляется предположение о том, что Феолипт не пошёл на примирение. Соответственно, дискуссия о времени «сомнительного» примирения Феолипта с Константинополем теряет свой смысл.

3. Значение арсенитского движения в комплексе социально-экономических, идейно-политических проблем, волновавших византийское

общество, выявляет то обстоятельство, что религиозные представления не являлись некоей периферийной областью осмысления действительности, но, напротив, содержали наиболее возвышенный механизм мотивации и обоснования реальности. Соответственно, в богословии следует усматривать мощный для византийского общества социотворческий потенциал; в частности, именно экклесиология может рассматриваться как социология византийского общества.

Проповедь Феопипта о монолитном единстве византийской церкви не соответствовала реальным тенденциям к децентрализации византийского общества. В то же время богословие Феопипта адекватно отражало известные иллюзии эпохи ранних Палеологов о возрождении прежнего статуса центральной власти.

Примирительная дипломатия императора Андроника II и имевшее место в 1310 г. примирение с арсенитами выявляют более гибкую реакцию светской власти на социально-экономические и политические реалии эпохи. Напротив, идеологи монолитного единства, вроде Феопипта, оказались инертны и неспособны на изменения. В случае Феопипта религиозные идеалы, проводимые в жизнь, обусловили политическую инертность и проигрыш в реально обозримой перспективе.



## Глава 4. Аскетические идеалы Феопипта и его апология исихазма 1307 г.

### 4.1. Формулировка проблемы

XIV век в истории восточного христианства был ознаменован исихастскими спорами, начало которым положила полемика между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским. Масштабы и продолжительность полемики свидетельствуют о фундаментальности проблем, выявившихся в это время. Ключевые их аспекты были прояснены исследователями в XX веке.<sup>1</sup> Так, проблематика исихастских споров получила свою оценку в свете аскетической традиции и догматического учения восточного христианства,<sup>2</sup> она изучалась в контексте социально-культурных процессов XIV в.,<sup>3</sup> предпринимались попытки понять её общефилософские истоки, определить её место в истории философской мысли, представив в качестве очередной попытки решения общечеловеческой проблемы «общего — частного».<sup>4</sup> Её пытались разложить с точки зрения

<sup>1</sup> Весьма исчерпывающий свод литературы, посвященной разнообразнейшим проблемам, связанным с традицией исихазма, см.: Исихазм. Аннотированная библиография...

<sup>2</sup> Прежде всего см.: Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы...

<sup>3</sup> Обзор научной дискуссии о месте исихазма в процессах «Палеологовского возрождения» см.: Алпатов М. В. Искусство Феопифана Грека и учение исихастов // ВВ. 1972. Т. 33. С. 190–194; Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997.; Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы... С. 5–74.

<sup>4</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) // Он же. Имена: Сочинения. М.; Харьков, 1998. С. 237.

социально-экономических и политических движений своего времени.<sup>1</sup> Но скудными остаются представления о непосредственном преддверии паламитских споров. Наследие же Феолипта Филадельфийского может пролить свет на обстоятельства и факты, имевшие место незадолго до полемики Григория Паламы.

Личность Паламы — ключевая в упомянутой полемике. Церковно-политическая деятельность этого персонажа так или иначе связана с целым комплексом проблем, нашедших резонанс в исихастских (паламитских) спорах. Примечательно, что в «Триадах» в числе своих учителей он упоминает имя митрополита филадельфийского.<sup>2</sup> О Феолипте он пишет именно как о наставнике именно аскетическом учении, более конкретно — в молитвенном делании. Однако в силу того, что обнаруженное и опубликованное в последней четверти XX века обширное письменное наследие Феолипта остаётся слабо изученным, степень и конкретика возможного влияния остаётся гипотетичной.

Нам предстоит подтвердить общность аскетических идеалов Григория с учением филадельфийского митрополита. Более того, к этому нас обязывает одно весьма важное историческое обстоятельство, о котором в одном из своих трактатов свидетельствует сам Феолипт. В «Слове о трезвении и молитве»<sup>3</sup> им упоминаются нападки неких критиков на подвижников, причастных «священной двоице (ἡ ἱερά δυνάς)», под которой подразумевается трезвение и молитва [MD2; см. заглавие трактата]. Это обстоятельство, по-видимому, являет Феолипта, как человека преподавшего будущему учителю безмолвия не просто урок исихазма, но урок именно апологии исихазма. Можно предположить, что влияние Феолипта на такую ключевую фигуру византийской политики как Григорий Палама, а также на последователей Паламы не ограничилась вопросами узко-аскетическими.

На данном этапе не совсем ясно, сколь родственным природе грядущих исихастских споров был тот конфликт, о котором упоминает Феолипт, и можно ли назвать Феолипта в числе первых апологетов

<sup>1</sup> *Tafrali. Thessalonique en quatorzième siècle. Paris, 1913.*

<sup>2</sup> *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 53 (Триада I.2.12), С. 160. (Триада II.2.3).*

<sup>3</sup> Полное название трактата: «Слово о трезвении и молитве, [этой] священной двоице и матери добродетелей, удерживающее тех, которые по невежеству направляют свой язык против причастных ей и убеждающее каждого христианина учиться этой [двоице], подобно паре крыльев возносящей охваченных ею и возводящей к любви Благословенной Троицы».

исихии.<sup>1</sup> Конечно, для уяснения того, сколь богословски-обоснованным и исторически-оправданным, а не только лишь риторическим, является подобное предположение, следует сопоставить повествование «Слова о трезвении и молитве» с проблематикой грядущих Паламитских споров в объёме ряда ключевых вопросов. Следует выяснить:

— Можно ли считать исихазмом то аскетическое течение, которое, защищает Феолипт и к которому, по-видимому, сам и принадлежит? Исходя из явных его симпатий к критикуемому течению, а также учитывая его весьма обстоятельные разъяснения относительно тонкостей критикуемой духовной практики, поставленный вопрос следует свести к изучению аскетического учения самого Феолипта Филадельфийского.

— Кто является оппонентами подвижников, причастных трезвению и молитве? И можно ли их мировоззренческую позицию как-то соотносить с воззрениями противников Григория Паламы.

— Каковы претензии упомянутых критиков?

— Какова связь упомянутых Феолиптом разногласий с историческим контекстом? Или, иначе: встречаются ли упоминания о сходных разногласиях в писаниях предшественников и современников филадельфийского пастыря?

Ответы на эти вопросы помогут нам уяснить то, насколько обширно проблематика споров, упомянутых в «Слове о трезвении и молитве» приближается к «очень сложному и многостороннему явлению», каковым, по словам архимандрита Киприана (Керн),<sup>2</sup> явились Паламитские споры. Историческая ценность сведений Феолипта несомненна; ведь предварительные сведения позволяют предполагать возможность существенного, лет на 30, пересмотра времени начала исихастских споров, оставивших весьма значительное место в истории Византийского государства и Восточного Православия. Может быть, полемика Григория Паламы и Варлаама Калабрийского по вопросам аскетической практики была не новым явлением, но лишь очередным, хотя и наиболее драматичным и догматически аргументированным этапом известной полемики?

<sup>1</sup> Канадский исследователь Р. Синкевич во введении к предпринятой им публикации монашеских трактатов Феолипта предположил, что св. Григорий Палама был не первым, кто писал в защиту священно-безмолвствующих (*Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 36.*)

<sup>2</sup> *Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. Париж, 1950. — Репринт: М., 1997. С. 12.*

## 4.2. Учение Феодипта о достоинстве первоначального человека в связи с учением об умной молитве

За свидетельствами Григория Паламы о Феодипте, как о своём учителе,<sup>1</sup> не обязательно следует усматривать факт реального наставничества.<sup>2</sup> Ведь, аналогичным образом, непосредственными наставниками Паламы не являлись и иные упоминаемые им учителя: Никифор Исихаст, Афанасий I, Григорий Синаит и т.д. Здесь Палама говорит обобщённо, и не о себе, а о традиции. То есть, мы имеем дело с попыткой полемиста наметить традицию, понять своё место и место духовной практики, проповедником которой он является, в истории. И на фоне критики в адрес известного аскетического течения такое предприятие Паламы представляется совершенно закономерным; ведь осознание традиции появляется тогда, когда возникает потребность защитить существующий порядок вещей. Нам же на данном этапе предстоит выяснить сколь оправданно мнение Паламы о принадлежности Феодипта к данной традиции, ведь аскетическое учение Феодипта до последних времён находилось вне поля научных исследований. Таким образом, изучение исихазма Феодипта является нашей текущей задачей.

Логические предпосылки к определённому образу аскетических упражнений формируются на уровне антропологии. Феодипт — не исключение. Основанием для его размышлений о высоком достоинстве человека явилось библейское повествование о сотворении человека по образу и подобию Божию.<sup>3</sup>

Прежде всего в душе Феодипт находит сходство с Пресвятой Троицей. Этим сходством является троичное её устройство: «Силы души... друг с другом и сами с собой соединившись, приселяют троичную душу (ήν τριμερήν ψυχήν) к в Трёх Ипостасях Единому Богу».<sup>4</sup> Впрочем, и в самом единстве сил души, устремлённой к Богу, можно усмотреть аллюзию на единство же Пресвятой Троицы.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Григорий Палама. Триады... С. 53, 160.

<sup>2</sup> Впрочем, нет никаких оснований отвергать буквальное понимание свидетельств Паламы.

<sup>3</sup> Быт. 1:26, 27.

<sup>4</sup> MD 1.24.282-285.

<sup>5</sup> Здесь Феодипт пишет о единении «всех устремлений троичной души, соединяющихся в Едином Боге Троице» (MD 3.18.218-219), что и ведёт к «возвращению красоты образа и подобия» (MD 3.18.223).

Тремя «частями» души представляются ум, слово и дух.<sup>1</sup> Такие антропологические построения являются общим местом, характерным для учения поздневизантийских исихастов. Например, преподобный Григорий Синаит писал: «Так как в человеке есть ум, слово и дух, существующие друг в друге и сами по себе,... то, в силу этого признака, человек носит неясный образ невыразимой, первообразной Троицы, коротко обнаруживая этим свое творение по образу Божию».<sup>2</sup> Вскоре после смерти Феодипта Григорий Палама в контексте аналогичных аналогий будет разъяснять причину того, почему Бог явил себя как Троица именно при *создании* (курсив мой — А.П.) человека (Быт. 1-2) и в момент *воссоздания* (курсив мой — А.П.) человека в Крещении при Иордане.<sup>3</sup>

В других трактатах Феодипт пишет о трёх упомянутых составляющих, как об уме и двух его «силах». Вернее, душа представляется как ум, действующий посредством двух сил: рачительной (ἐρωτική) и разумной (λογιστική),<sup>4</sup> она же — сила слова (ή τοῦ λόγου δύναμις).<sup>5</sup>

Указанное членение души позволяет Феодипту конкретизировать такие понятия как богообразность и богоподобие. Оказывается, именно в разумной силе ума коренится сходство с божественным первообразом; рачительная же сила является основанием богоподобия. «Образ [Божий] в достоинстве слова обнаруживается (ἐν τῇ ἀξία τοῦ λόγου διαδείκνυται), — пишет святитель, — Божественное же подобие сама любовь стяжает (ή ἀγάπη περιποιεῖ)».<sup>6</sup> Невозможно сохранить образа без «точного подражания подобию».<sup>7</sup> Познание истины рождает любовь, но и без любви не может быть никакого истинного познания.

Впрочем, и на этой, скажем так, антропологической конкретизации изначального сходства человека с Богом Феодипт не останавливается. Указанные выше элементы или силы человеческой природы оказываются как-то соотносёнными с конкретными Божественными Ипостасями. Прежде всего слово, являющееся элементом троичной души, есть образ именно Бога-Слова, т.е. Второй Ипостаси Пресвятой Троицы. Это «внутреннее умное слово (ό... ἔσωθεν... νοερός λόγος), из ума природно

<sup>1</sup> MD 1.25.298.

<sup>2</sup> Григорий Синаит, преподобный. Творения. М., 1999. С. 17.

<sup>3</sup> Григорий Палама, св. Беседы: В 3 ч. М., 1993. Ч. 3. С. 201.

<sup>4</sup> MD 23.1.5-6; MD 23.13.107.

<sup>5</sup> MD 23.1.21.

<sup>6</sup> MD 23:14.

<sup>7</sup> MD 23:13.

изводящееся (*ἀναδιδόμενος*), являющееся образом Бога-Слова, как образ за первообразом ведет ум за Богом».<sup>1</sup>

Нельзя не оговориться о некоем родстве подобной мысли Феолипта, хотя бы на терминологическом уровне, со стоическими представлениями о человеке. Основанием антропологических построений стоиков являлось учение о Всемирном Логосе и о связанных с ним семенных логосах; носителем семенного логоса представлялся, в том числе, и человек. Конечно, отнюдь не в эпоху Феолипта христианские писатели открыли для себя стоические теории. Сильным влиянием стоицизма был отмечен уже начальный период христианской письменности.<sup>2</sup> заимствование некоторых элементов именно стоической концепции о *βουσι σπερματικῆ* составляло одну из характерных особенностей учения христианских апологетов II века (Иустина Философа, Феофила Антиохийского). При этом христианские апологеты, «не избежали многих недостатков»,<sup>3</sup> с точки зрения церковной догматики. Но, в то же время, соответствующие идеи «оказались полезными в борьбе с докетизмом и дуализмом гностиков»<sup>4</sup>, позволили подчеркнуть, как это видно, например, в учении христианского мученика Иустина Философа, ведущую роль Сына Божия в творении мира и в деле спасения человечества.<sup>5</sup>

Следующей яркой вехой «воцерковления» известных стоических концепций явилось учение прп. Максима Исповедника (VII в.). И здесь уже следует говорить о традиции использовать те же элементы стоической концепции о семенных логосах непосредственно в качестве предпо-

<sup>1</sup> MD 23.18.

<sup>2</sup> «Скрытые или явные заимствования были сделаны из всех основных разделов стоического учения... Некоторые авторы даже считают возможным говорить об особом «стоическом периоде патристики», который простирался по крайней мере до середины III в.» (См.: Столяров А. А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 78–79), и далее. Вполне можно согласиться с тем, что «творческий импульс, данный этой теорией православной мысли, не истощился вплоть до времён поздневизантийского исихазма» (см.: Сидоров А. И. Комментарий // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения. М., 1994. С. 171–172).

<sup>3</sup> Спасский А., профессор. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. — Репринт: М., 1996. С. 11–13.

<sup>4</sup> Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 332.

<sup>5</sup> Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). Сергиев Посад, 1914. — Репринт: М., 1996. С. 13.

сылки для понимания учения об образе и подобии Божьем в человеке. То есть, здесь мы имеем дело с тем же контекстом, что и у Феолипта. Так писал прп. Максим Исповедник: «Сохранивший в самом себе совершенным и неприкосновенным логос ради нас воплотившегося Бога-Логоса стяжает полную славу благодати и истины... Ибо [и святой Евангелист] говорит: <sup>1</sup> 'Когда откроется, будем подобны Ему'». <sup>2</sup> Одним словом, согласно учению преп. Максима вообще, и исходя из приведённой цитаты в частности, Божественный Логос сразу устанавливает источник и цель отдельных логосов; в сохранении же логоса «совершенным и неприкосновенным» и состоит подобие. Несомненно, учение Максима отличается от весьма отвлечённых концепций апологетов своим императивным пафосом.

Итак, в разных своих вариациях (прежде всего у христианских апологетов II в. и у Максима Исповедника в VII в.) учение о внутреннем слове, присущем человеку, способствовало концептуализации тех или иных принципиально важных идей. Какие же принципиальные интересы и идеи предполагаются в логологии Феолипта? Феолипта интересует отнюдь не всеобъемлющее космическое присутствие Божественного Логоса, т.е. логология его обосновывает не космологический принцип, который был контекстом христианской логологии II века. Наконец, контекст соответствующего учения Феолипта, имеет не только императивный пафос, как у прп. Максима. В отличие от последнего, феолиптова логология оказывается нацелена на оправдание конкретной аскетической практики. Следующие мысли Феолипта — яркое тому подтверждение: «Ум,... естественно соединяется с мысленно сокрытым своим словом, и [этим], сущностно сосуществующим ему словом (*διὰ τοῦ συνόντος αὐτῷ οὐσιωδῶς λόγου*) приступает к молитве; в молитве же он восходит к боговедению всею рачительною силою и расположением». <sup>3</sup> Так, представления о логосности человеческого ума являются отправной точкой для предписаний к непрестанному устремлению умного взора к Богу. Соответствующие **антропологические построения Феолипта свой первоочередной смысл обретают в практическом приложении, в его учении о молитве** (выделено мной — А.П.).

Важно отметить, что соответствующие мысли Феолипта, отнюдь не уводят нас в сторону от вопроса об устройении и достоинствах первозданного человека. По мысли филадельфийского аскета и экзегета облада-

<sup>1</sup> 1 Ин. 3:2.

<sup>2</sup> Максим Исповедник. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 250.

<sup>3</sup> MD 23:7.



телем всех этих достоинств, проявляющихся в молитве, и был Адам. То есть, изначально, в раю, уму, посредством присущего ему логоса, надлежало свой молитвенный взор простирать к Богу как первообразу.<sup>1</sup> Итак, богообразность человека заключается прежде всего в слове как составном элементе души. Именно слово, следуя за Божественным Логосом, как за Первообразом, само восходит и возводит троечастную душу к подобию. И этой способностью обладал не только Адам, но и ныне в молитве открываются человеку подобные перспективы.

Можно видеть, что Феолипт с несомненной ясностью осознаёт молитву в качестве естественного (то есть изначального) свойства или, образа существования человеческой природы. Логика святителя со всею несомненностью открывает истину о том, что молиться — значит действовать в согласии с природой.

Можно видеть, что всевозможные контексты рассуждений Феолипта о богообразности и богоподобии — аретологический, антропологический, триадологический — являются отнюдь не абстрактными построениями, ибо, в конечном итоге, оказываются сориентированы на аскетическую практику. В свою очередь, аскетические идеалы Феолипта, а именно, его учение о молитве, получают своё многостороннее и возвышенное обоснование в описаниях устройства человека и в догмате о Пресвятой Троице.

Вышеизложенные размышления Феолипта о молитве, как о естественном для человека деле и как о призвании, следовало бы соотносить и с традиционными для древневосточной церкви христологическими построениями. Наименование Кириллом Александрийским Христа «Жизнью по природе»,<sup>2</sup> и учение Максима о действовании Христа согласно с природой, а не по произволу,<sup>3</sup> получают в воззрениях Феолипта своё практическое преломление.

Действительно, если «Жизнь по природе (т.е. Христос) со-воскрешает Самому Себе всю природу, ибо человечество призвано пребывать в Нём», — как записал в V в. Кирилл Александрийский, то для этого соучастия в воскресении от человека требуется тоже жить согласно с природой, причём, не испорченной грехом, а первозданной. Всякая аске-

<sup>1</sup> MD 6.3.

<sup>2</sup> *Св. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна...*

<sup>3</sup> Ссылки на соответствующие мысли прп. Максима и разбор соответствующего учения святого отца см.: Дионисий (Шлёнов), иеромонах. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 357–362.

за в её человеческом измерении, как видно, и есть научение не чему-то принципиально новому для человеческого естества, но научение жизни согласно первозданному состоянию природы. **Осознание святоотеческого учения об аскезе, как жизни по природе, конкретизируется в писаниях Феолипта и выльется в призыв к «каждому человеку (παντί χριστιανῶ)» молиться умно** (выделено мной — А.П.),<sup>1</sup> более обобщённо — жить по природе.

### 4.3. Сущность грехопадения в понимании Феолипта: разделение в человеческом роде, как предпосылка грехопадения

По мысли Феолипта, человек вследствие грехопадения не сохранил достоинств своей первозданной природы и утратил, таким образом, чистоту божественного образа: «...[Человек] любовью к миру искажил божественные черты (ὡς θείου χαρακτήρα), сострастием к плоти испортил образ; и мрак страстных помыслов очернил зеркало (ἔσποτρον) души, через которое должен бы зреться Христос — умное солнце».<sup>2</sup> В христианской письменности представления о душе, как неком Божественном зеркале, со времён апостолом Павлом<sup>3</sup> как-то были осмыслены уже в традиции раннехристианской апологии (II в.). В деле концептуализации христианских истин на языке стоической философии к образу зеркала обратился Феофил Антиохийский.<sup>4</sup> Далее образ был востребован первейшими представителями мистического направления в христианстве — Григорием Нисским<sup>5</sup> и Максимом Исповедником.<sup>6</sup> И уже на своей начальной стадии «воцерковления», а именно в писаниях Феофила, образ зеркала был соотнесён с понятием внутреннего семенного логоса, в раскрытии которого и состоит причастность Богу.<sup>7</sup> В кон-

<sup>1</sup> MD 2.3.

<sup>2</sup> MD 1.4.47-50.

<sup>3</sup> 1 Кор. 13:12; 2 Кор. 2:18.

<sup>4</sup> Сочинения древних христианских апологетов / Под ред. А. Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 156.

<sup>5</sup> *Св. Григорий Нисский. Изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа 15. М., 1999. С. 446-447 (PG. Т. 44. Col. 1093CD).*

<sup>6</sup> Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I-LV / Пер. с др.-греч., и комм. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. М., 1994. С. 167 (PG. Т. 90. Col. 544CD).

<sup>7</sup> Сочинения древних христианских апологетов... С. 157.

тексте представлений Феолипта об образе Божиим, «зеркало души», о котором здесь идет речь, также есть ничто иное, как «природное слово» (ὄν τῆς φύσεως λόγος), дарованное человеку Богом и являющееся залогом причастности к Нему.<sup>1</sup>

Впрочем, отражение Первообраза в зеркале именно собственной души было не единственным источником лицемерия Божественного Логоса. Поэтому Феолипт и пишет о том, что наш прародитель также простирал взор на другое «разумное существо», то есть на Еву. Соответственно, «ленностное расслабление [некогда] внимательного взора на Господа»,<sup>2</sup> произошло не только вследствие ослабления Адамова внутреннего созерцания, но и в результате ослабления его взора на Еву: «Когда же [Адам] перестал на сожительствующую [с ним] взирать и говорить [с ней], и когда она перестала тянуться к [своему] мужу и внимать словам его, тогда они открыли вход для змия. Разделение (ἡ διάστασις) однородных повлекло союз с представителем иного рода. На место нерадения разумных (λογικῶν) [тварей] стало [радение] бессловесного (ἄλόγῳ) змия, и люди подверглись страшной беде вследствие их беззаботности, небрежения и разделения».<sup>3</sup>

Традиционным для представителей восточно-христианской письменности было указывать на разделение человечества как на одно из следствий нарушения божественной заповеди. Оттенки же мысли Феолипта на этот счёт — весьма своеобразны, ибо он меняет местами традиционные причину и следствие. Оригинальность приведённого пассажа заключается в актуализации мысли на том, что разделение в человеческом роде именно предшествовало грехопадению и составляло его суть, ибо делало человека восприимчивым к нападкам «бессловесного змия». По Феолипту, удаление от ближнего — это не только неизбежное следствие греха, но — предпосылка, благоприятная среда для большей беды. Анти-индивидуалистические тона такого повествования несомненны.

Но что могло определить подобное направление в интерпретации Феолиптом известного библейского повествования? Конечно, ответ на подобный вопрос может носить лишь гипотетический характер; и нам, исходя из текстов самого Феолипта, представляется возможным сделать некоторые предположения. В сохранившемся письменном наследии филадельфийского митрополита анти-индивидуалистический пафос звучит в двух контекстах: в контексте антиарсенитской полемики и в

<sup>1</sup> MD 23.57.464-465.

<sup>2</sup> MD 6.3.26-27.

<sup>3</sup> MD 6.8.90-95.

контексте наставления насельникам общежительного монастыря. Примечательно, что в обоих случаях имеют место аллюзии на соответствующий библейский сюжет.

Подобно Адаму, то есть столь же неразумно отводя взоры от ближнего, поступали современные Феолипту арсениты. Мы уже знаем, сколь живое участие в противостоянии арсенитской схизмы, нарушавшей церковное единство во второй половине XIII в. и в первые десять лет века XIV, принял Феолипт. Он явил себя одним из основных и непримиримых борцов с этим движением, что нашло отражение, в том числе, в двух его антиарсенитских поучениях. В одном из них проповедник пишет, что удаление арсенитов от церковного общества делает их восприимчивыми к нащёптываниям бессловесного змия. Поэтому и призывает их «найти скрывающегося в них змея».<sup>1</sup> Обратимся к иному антиарсенитскому поучению. Вполне в русле рассматриваемой идеи оказывается уподобление раскольников первым людям, которые скрывали наготу своих страстей смоковыми листьями.<sup>2</sup> То есть арсениты, удаляясь от ближнего, по мысли Феолипта, до конца оставались верными пути падшего Адама. Проповеднику важно было предварить новые отпадения соблазнённых арсенитами, указав на то, что отвернувшийся от ближнего не только не соблюдает чистоты, но не избежит беды и, как отвернувшийся от Евы Адам, подвергнется нападкам «бессловесного змия». Одним словом, за вполне оригинальной интерпретацией библейского сюжета стоит собственное понимание сути схизмы и желание предостеречь собственную паству от опасной проповеди раскольников.

Та же идея пагубности отделения от ближнего звучит, когда Феолипт даёт наставления насельникам и насельницам общежительного монастыря. Здесь нам предстоит обратиться к двум поучениям Феолипта, одно из которых обращено к насельницам константинопольского монастыря Спаса Человеколюбца,<sup>3</sup> а второе адресовано к братии неизвестного нам мужского монастыря.<sup>4</sup> Обращаясь к монахине, не желающей примириться со своей сестрой, Феолипт так характеризует её позицию: «Она вскармливает змея. А думает, что сокрушает его главу». Неужели, — пишет он, —

<sup>1</sup> A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphia... P. 80 (PD 2.12.267; ср. PD 1.4.71-72).

<sup>2</sup> Ibid. P. 56 (PD 1.5.98-102).

<sup>3</sup> MD 7 (Слово, вскрывающее мрак страстных расположений светом пронича-тельности).

<sup>4</sup> MD 9 (Поучение, растолковывающее образ жизни, приличествующий монахам, [подвизающимся] в общине).

«не желая разговаривать с сестрой, [ты можешь утверждать, что] не держишь ненависти на неё? Ты не хочешь примириться с ней и её примирить с собой, но говоришь, что любишь её? ... Видишь ли ты ловушку хитреца? Примечаешь ли посевы лукавого? Он есть тьма, он разделяет свет. Он является врагом, а прикидывается другом...».<sup>1</sup> Похожие мысли обретаются и в поучении Феолипта к насельникам мужского монастыря. Автор рассматривает их невнимание друг к другу, как основание, позволяющее змию втиснуться между братьями и разделить их.<sup>2</sup> Напротив, «видя согласие [между монахами] и не находя разделения, враг не имеет где внедрить, главу, дабы и остальное тело протиснуть и проложить путь...».<sup>3</sup> Конечно, здесь не только аллюзия на соответствующее повествование о библейском змее, но та же самая мысль о необходимости дорожить ближним и с любовью на него взирать. Наконец, совершенно в этом контексте находится мысль Феолипта о существенном преимуществе общежительного монашества перед отшельничеством.<sup>4</sup> И вообще, идеалы отшельничества могут показаться весьма сомнительными в свете намеченной Феолиптом экзегезы библейского повествования о грехопадении.

Итак, рассмотренная экзегеза библейского повествования о грехопадении весьма органично сочетается с пониманием природы церковного раскола вообще и с полемикой против арсенитов в частности. Наконец, те же интуиции пронизывают учение Феолипта о монашеской общине вообще и его наставления монашествующим в частности. Все намеченные здесь мысли Феолипта принадлежат единому идейному пространству и предполагают вполне определённые представления о социальности человека.

Итак, Феолипт в своих трактатах изложил разные аспекты проблемы человека. Растолковывая её, он неоднократно обращается к библейской образности, в данном случае, к первым главам книги Бытия. Ведь Адам, во-первых, является «родоначальником тления (ὁ τῆς φθορᾶς ἀρχηγός)»;<sup>5</sup> и, во вторых, через историю Адама оказываются предызображены вещественные и духовные обстоятельства и события будущего.<sup>6</sup> Впрочем зависимость каждого человека от своего прародителя не фатальна. Осознание Феолиптом того, что человек обусловлен

<sup>1</sup> MD 7.2.28...-7.4.40.

<sup>2</sup> MD 9.3.

<sup>3</sup> MD 9.5.50-53.

<sup>4</sup> MD 9.4.35-36.

<sup>5</sup> MD 12.1.7.

<sup>6</sup> См.: MD 23.23.

прошлым, открывает истину о том, что он может и даже призван взять в свои руки будущее. Поэтому та же история Адама позволяет Феолипту указать на призвание человека, которому следует возвратиться к благам, потерянным Адамом. В силу этого, повествование Феолипта о первозданном блаженстве и о грехопадении имеет императивный характер. Оно воссоздает вехи пути к чистоте образа, потерянной Адамом:

А) Подобно тому, как прежде нарушения заповеди было нарушено единство в человеческом роде, так и ныне началом достижения человеком добродетельной чистоты является его единство с ближним. А это достигается в церкви, о чём и ратует Феолипт в своих антиарсенитских трактатах.

Б) Подобно тому, как прежде потери чистоты созерцания черт божественного образа, Адам оставил трезвение и заповедь памяти Божией,<sup>1</sup> так и ныне через эти добродетели належит подвижнику вновь стать созерцателем Первообраза.

Одним словом, проблема человека, как её понимает Феолипт, решается им в двух плоскостях:

а) в учении о церкви намечается решение проблемы социальности человека;

б) в аскетическом учении предлагается практика возделывания каждым христианином своего дезориентированного естества.

Наконец, следует отметить, что уже в контексте мыслей Феолипта о достоинствах и грехопадении человека выявляется близость учения этого церковного писателя к традиции поздневизантийского исихазма.

1. Отметим, что учение о телесной составляющей, хотя и являющейся «седалищем греха», но, в то же время являющей достоинства человека, представляется совершенно закономерным и неотъемлемым аспектом христианской антропологии, оплодотворённой учением о Боговоплощении. Вот и Феолипт, считая тело седалищем греха, в то же время не без положительного пафоса отзывается о самом факте телесности человека. Это обстоятельство представляется ещё более закономерным в контексте предположений о принадлежности этого церковного деятеля к традиции исихазма. Ведь для представителей этого духовного русла тема телесности человека актуальна вдвойне. Беря своё догматическое основание в догмате Воплощения, она, в свою очередь, обосновывает учение о психосоматическом методе умной молитвы.<sup>2</sup> На данном же эта-

<sup>1</sup> MD 6.3.26-27.

<sup>2</sup> Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 201–204; ср.: Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святого Григория Паламы. М., 1996. С. 353–385.

пе важно отметить, что весьма сдержанные замечания Феолипта о том, что не только лишь плоть повинна в искажении всего человека, является закономерной для традиции прелюдией к более возвышенному пафосу учения о психосоматических аспектах умного делания.

2. Помимо этого, в качестве предпосылки учения об умной молитве следует рассматривать намеченные Феолиптом мысли о трёхчастности души и, особенно, учение о внутреннем умном слове, посредством которого душа и приступает к молитве.

3. Наконец, проговаривание этого учения языком библейской образности, а именно в контексте истории сотворения и грехопадения, позволяет Феолипту заявить, что умное дело — это изначальное призвание общего нашего прародителя Адама, а значит и каждого человека. Соответственно, именно этот молитвенный навык надлежит человеку возратить на пути аскезы.

#### 4.4. «Умная молитва» по учению Феолипта

Поскольку в восточно-аскетических умозрениях проблема человека интерпретировалась как неправильная ориентация ума, души и тела, то и задача подвижника представлялась в удалении этих составляющих от недолжного и в приведении всего естества к Богу. Напомним мысли на этот счёт двух древних систематизаторов древней монашеской письменности, обобщивших церковно-аскетический опыт раннего монашества (IV века). Ссылаясь на авву Пафнутия, прп. Иоанн-Кассиан Римлянин представлял путь подвижника, как отречение от мира, которое осуществляется телом, душой и умом.<sup>1</sup> О трех отречениях от мира писал и Евагрий Понтийский.<sup>2</sup> Подобно этим традиционным обобщениям и Феолипт предписывает «троекратное уединение и одиночество (τριπλήν ἐρημίαν καὶ μόνοσιν)»,<sup>3</sup> то есть, удаление тела, души и ума от всего мирского.<sup>4</sup> Это достигается аскетическими подвигами. Вся их гамма делится на подвиги «пути деятельного» и подвиги «пути умного».

Контекст поставленных проблем и необходимость сопоставления

<sup>1</sup> Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный. Писания. М., 1892. — Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 208.

<sup>2</sup> Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения. М., 1994. С. 120.

<sup>3</sup> MD 3.17.205-206.

<sup>4</sup> См.: MD 3.17.209-217.

воззрений митрополита с учением поздневизантийских исихастов обуславливает интересом к учению Феолипта о «пути умном».

Что же представляет собой «умный путь», на котором обретается эта «чистая молитва»? Феолипт называет его еще «умным деланием (ἡ κατὰ διάνοιαν ἐργασία)»,<sup>1</sup> «духовным деланием (ἡ πνευματικὴ ἐργασία)». <sup>2</sup> В чём состоит «духовное делание» видно, хотя бы, из названия упомянутого выше трактата, содержащего апологию данной аскетической практики. Трактат этот имеет следующее надписание: «Слово о трезвении и молитве, [этой] священной двоице и матери добродетелей, удерживающее тех, которые по невежеству направляют свой язык против причастных ей, и убеждающее каждого христианина учиться этой [двоице], подобно паре крыльев возносящей охваченных ею и возводящей к любви Благословенной Троицы». <sup>3</sup> Итак, под «священной двоицей» подразумевается некая двуединая практика, включающая в себя трезвение (νηψις) и молитву (προσευχή).

Трезвение в том и состоит, что ум отвергает, прежде всего, «все образные представления сущего (πάσας τὰς εἰδοποιούς τῶν ὄντων ἐννοίας)»; <sup>4</sup> подобное состояние ума определяется не иначе как «невоображательное» (ἀφάνταστον διάνοιαν). <sup>5</sup> В «Слове о трезвении и молитве...» Феолипт вкладывает в уста персонифицированного им трезвения следующие слова: «Я восхожу в невоображательный ум». <sup>6</sup>

Следующее дело трезвения — преодоление мыслительной деятельности ума. При этом не только «чувственные, но и умные (αἰσθητὰ τε καὶ νοητὰ)» <sup>7</sup> конструкции ума должны быть пресечены. То есть, не только грубые образные представления, но, вообще, все помыслы (πάντες οἱ λογισμοί) попалает душа, приступившая к хранению ума. <sup>8</sup> В этом смысле, Феолипт говорит о состоянии души «превыше ума (ὑπερνοῦν)», <sup>9</sup> или же об уме, «рождающемся превыше всего чувственного и умопостигаемого». <sup>10</sup>

<sup>1</sup> MD 1.29.353-354.

<sup>2</sup> MD 2.8.92.

<sup>3</sup> MD 2.

<sup>4</sup> MD 1.16.188.

<sup>5</sup> MD 2.16.191; MD 2.27.359.

<sup>6</sup> MD 2.25.317.

<sup>7</sup> MD 23.18.139-142.

<sup>8</sup> MD 2.21.265-266.

<sup>9</sup> MD 3.16.204.

<sup>10</sup> MD 23.11.95-96.

Характеризуя состояние ума, преодолевшего две эти стадии, Феоплит говорит о «неподвижности»,<sup>1</sup> «хранении»,<sup>2</sup> «стоянии ума»<sup>3</sup> или же о его «глубоком молчании».<sup>4</sup>

Второй составляющей «умного делания» является «умная молитва». И аскетическая традиция,<sup>5</sup> и Феоплит прилагают к этому упражнению массу эпитетов. Это — и «умная молитва»,<sup>6</sup> и «непрестанное призывание»,<sup>7</sup> и «чистая молитва»,<sup>8</sup> и «непрестанная память»<sup>9</sup> и т. д.

Как видно из объяснений Феоплита, эта «память (μνήμη)» отнюдь не предполагает отношение к Богу в третьем лице, но является живым, личностным общением. Поэтому она называется беседой, «молитвенным диалогом».<sup>10</sup> Впрочем, как собеседование, понимается не только «умная» молитва, но и всякое иное молитвословие; например, псалмопение святытель называет «беседой ко Господу». В общем-то, в подобном подходе Феоплита нет ничего нового, ведь осознание личного предстания перед Богом в молитве нашло отражение во многих писаниях восточной христианской традиции. Достаточно сказать о том, что в наследии Евагрия Понтийского (IV в.), оказавшем существенное влияние на последующую монашескую традицию, молитва называлась «беседой ума к Богу».<sup>11</sup>

Отметим лишь то, что соответствующие мысли Феоплита имеют принципиальную оформленность. Размышляя по поводу одного евангельского сюжета, Феоплит не интуитивно лишь, но весьма осознанно говорит о молитве, как о диалоге. Объясняя причины того, почему два ученика, идущие во Эммаус, не признали Господа, присоединившегося к ним,<sup>12</sup> Феоплит резко противопоставляет крайне обостренное чувство

<sup>1</sup> MD 2.56.689-690.

<sup>2</sup> MD 2.19.241.

<sup>3</sup> MD 2.15.174; MD 2.56.689.

<sup>4</sup> MD 6.5.56.

<sup>5</sup> См.: Rigo A. La preghiera di Gesù // Parola, Spirito e Vita. 1992. Т. 25. Р. 282.

<sup>6</sup> MD 1.29.349.

<sup>7</sup> EP 2.29; MD 2.8.92...96.

<sup>8</sup> MD 23.26.201-202; ср.: MD 5.3.33-34; MD 6.4.36; MD 1.12.139.

<sup>9</sup> MD 23.21.163.

<sup>10</sup> MD 23.9.80; MD 23.9.83; MD 1.17.196; MD 6.5.56; MD 1.23.276; MD 6.7.78.

<sup>11</sup> Добротолюбие: В 5 т. М., 1998. Т. 2. С. 207. Аналогичные его мысли, приписываемые Нилу Синайскому, см.: Нил Синайский, прп. О чтении и молитве. О разных лукавых помыслах. М., 1999. С. 15).

<sup>12</sup> Лк. 24:13-35.

реальности предстания пред Живым Богом и отвлеченные знания о Боге. Если имеющий диалог с Богом (διαλογῆ πρὸς τὸν θεόν) стоит пред взором Его, заглядывает в очи своего Благодетеля,<sup>1</sup> то ведущий, подобно Луке и Клеопе, лишь беседу с Нем (ἔλεγον τὰ περὶ αὐτοῦ), не познает Его.<sup>2</sup>

И всё же, на фоне описанного понимания усматривается некоторая неполнота, односторонность беседы, что и выражается в формулировках Феоплита. Действительно, Бога он называет лишь «Приемлющим молитвенную беседу».<sup>3</sup> Чувство односторонности усилится, если мы, на вполне допустимых основаниях переведем греческое πρὸς союзом «к», а не «с». Тогда придется говорить о молитве, как о «беседе к Богу». Всё это являет некую пассивность в беседе другой стороны, а именно, Бога. Впрочем, это молчание Бога, лишь внимающего молитве подвижника, не указывает на какую-либо безысходность. Ведь сам Феоплит свидетельствует о реальности мистических переживаний.

Впрочем, независимо от возможного мистического опыта богообщения, ответом подвижника на Божественную безответность является **непрестанность** (ἀδιάλειπτος или συνέχεια) молитвы.<sup>4</sup> Непрерывность молитвы мыслится Феоплитом в самом абсолютном смысле, когда он говорит о молящемся уме, «не определенным лишь временем ограничивающим делание духовного закона, и не в определенной лишь мере совершающим его, но до тех пор, пока конец времен не пресечет жизнь».<sup>5</sup> Одним словом, лишь разлучение души с телом может прервать молитвенную непрестанность.

Для уяснения природы той духовной практики, о которой проповедует Феоплит, представляется совершенно необходимым уяснить вербальное содержание (или содержания) феоплитовой умной молитвы. Собственно, это — один из ключевых критериев, позволяющих доказать или отвергнуть принадлежность Феоплита к духовному руслу исихазма. И здесь, в первую очередь, следовало бы говорить о **краткости**, являющейся залогом циклической ритмичности именно умной молитвы. Практика возношение кратких ритмичных молитв имела место ещё в среде древнеегипетских монахов (IV в.), в духовной практике

<sup>1</sup> MD 23.37.292-293; ср.: MD 1.17.196.

<sup>2</sup> MD 23.38.297-298.

<sup>3</sup> MD 23.9.80.

<sup>4</sup> EP 1.2.26; MD 1.33.404; MD 1.26.311-312; MD 2.30.402-403; MD 2.31.409; MD 23.11.97.

<sup>5</sup> MD 1.11.130-134.

которых и принято усматривать истоки умного делания.<sup>1</sup> А в традиции сирийского исихазма к этой молитве прилагали эпитет *μονολόγιστος*.<sup>2</sup> На русский язык этот термин переводился не иначе, как «краткословная», «краткая»,<sup>3</sup> «однословная»,<sup>4</sup> «односложная», «однофразная»<sup>5</sup> или же «одностишная».<sup>6</sup> В сохранившихся писаниях филладельфийского аскета соответствующих эпитетов, прямо прилагаемых к молитве, не встречается. Но сама идея одностишности и, как следствие, ритмичности молитвы присутствует у него со всею несомненностью. Ритмичность и очевидная краткость молитвы побуждают Феоплипа уподобить ум, возносящий её, циркулю, описывающему круг с центром на памяти Божией.<sup>7</sup> В ином месте Феоплипп призывает паству удерживать «краткие глаголы (*τὰ βραχέα ῥήματα*)» молитвы.<sup>8</sup> Правда, из контекста не ясно, что называет Феоплипп «краткими глаголами»: то ли молитвенную формулу, то ли вышеприведённое<sup>9</sup> Феоплиппом нравоучительное высказывание персонифицированной молитвы? Вполне вероятно, что второе. Однако и в этом втором случае у нас есть все основания за прямым смыслом усматривать аллюзию на краткость молитвенной формулы.

Каковым же по содержанию является предписываемое Феоплиппом молитвословие? Французский исследователь С. Салавилль, первым приступивший к исследованию дотоле неизвестных писаний Феоплиппа, первым же и обратил внимание на одно свидетельство о наличии в

краткословной молитве Феоплипа Имени Христова.<sup>1</sup> Итальянский исследователь всего круга проблем, связанных с генезисом аскетической традиции исихазма, А. Риго, на основании этих же свидетельств отнёс Феоплиппа к плеяде представителей традиции поздневизантийского исихазма. Хотя, этот же исследователь указал на отсутствие более детальных свидетельств о содержании феоплипповой молитвенной формулы.<sup>2</sup>

Ныне же, когда доступным стал более широкий пласт письменного наследия Феоплиппа, мы можем указать на множество мест, в которых святитель призывает запечатлеть ум «мысленным призыванием Христа».<sup>3</sup> Отметим, что в большинстве призывов речь идёт именно о краткословной молитве. Не смотря на обилие упомянутых свидетельств, нам не представляется возможным сделать какие-либо существенные выводы относительно словесного содержания Иисусовой молитвы у Феоплиппа. Лишь два-три фрагмента из аскетических произведений Феоплиппа проливают хоть какой-то свет на эту проблему. Ясно, что его краткая формула начиналась с призыва «Господи Иисусе...».<sup>4</sup> Конечно, наличие в феоплипповой непрестанной молитве Имени Иисусова является, с точки зрения научной, вполне ordinary фактом. С гораздо большей заинтересованностью мы попытались выяснить те эпитеты или титулы, которые Феоплипп прилагал к Имени Иисуса в умной молитве.

Известно, что в данную эпоху к имени Господа, повторяемому в молитве, прибавляли определённые вставки: «Боже наш» или же «Сыне Божий». И, в самом общем смысле имели место два варианта молитвенной формулы: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас» и «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». С одной стороны, следует говорить о широком распространении в XII-XV вв. толкования неизвестного автора на молитву Иисусову, со вставкой «Боже наш».<sup>5</sup> В то же время, некоторое время назад имело место предположение о том, что собственно

<sup>1</sup> О практике краткословных молитв в среде египетских монахов см.: *Rigo A. La preghiera di Gesù...* P. 248–249. Далее А. Риго приводит подборку разных вариантов текстов таких краткословных молитв (*Ibid.* P. 249–...). Анализ термина *μονολόγιστος* см.: *Renault L. La priere continue "monologistos" dans la littérature apophthegmatique // Irenicon. 1975. Т. 48. P. 268–270.*

<sup>2</sup> Например, в «Лествице» прп. Иоанна Синайского (PG. Т. 88. Col. 1132AB).

<sup>3</sup> *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. М., 1994. С. 191 (28.10).

<sup>4</sup> *Мейендорф И.* Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 198.

<sup>5</sup> *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 113.

<sup>6</sup> Например, см.: *Дунаев А. Г.* Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // Макарий Египетский, преподобный. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graek. 694). М., 2002. С. 296.

<sup>7</sup> MD 2.55.678–680.

<sup>8</sup> MD 2.53.650.

<sup>9</sup> MD 2.53.647–649.

<sup>1</sup> *Salaville S. Formes ou méthodes de prière d'après un Byzantine du XIV siècle, Théolopte de Philadelphie // EO. 1940. Т. 39. P. 13.*

<sup>2</sup> *Rigo A. Le formule per la preghiera di Gesù nell' Escicismo athonita // Cristianesimo nella storia. 1986. Т. 7/1. P. 6–7; cp.: Rigo A. La preghiera di Gesù... P. 269–270; а также: Rigo A. Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teopto metropolitan di Filadelfia // Rivista di Studi Bizantini e Neellenici. 1987. Т. 24. P. 165–200.*

<sup>3</sup> EP 1.2.26–27; MD 1.29.346; MD 2.9.107–108; MD 2.26.343; MD 2.31.409; MD 2.32.414; MD 2.34.432–433; MD 2.45.561; MD 2.53.656; MD 23.11.96–97; MD 23.12.102.

<sup>4</sup> MD 2.31.409.

<sup>5</sup> Издано: *Sinkewicz R. En Early Byzantine Commentary on the Jesus Prayer: Introduction and Edition // MS. 1987. V. 49. P. 208–220.*



в XIII в. произошло вытеснение из употребления первой упомянутой формулировки, со словами «Боже наш»; соответственно, поминаемый Иисус Христос стал призваться как «Сын Божий». Это — мнение И. Осера; примечательно, что такую унификацию он связывал с деятельностью Никифора Исихаста, бывшего, как известно, учителем Феодипта.

На фоне этого последнего упомянутого мнения весьма интересным представляются иной фрагмент из Слова «О трезвении и молитве...», в котором святитель призывает: «Произноси умно и трезвенно... Имя Господа Бога твоего».<sup>1</sup> Как видно, призываемый Христос исповедуется не Сыном Божиим, но Богом. И в ином месте автор трактата пишет о призывании «Имени Живого Бога».<sup>2</sup> Исходя из этого, можно предположить, что в самой Иисусовой молитве Феодипта имела место именно вставка «Боже наш», а не «Сыне Божий».

Но как же тогда относиться к предположению И. Осера об унификации краткословной молитвенной формулы уже в XIII веке? Одно из двух: или данный случай следовало бы рассматривать как рудимент феодиптова учения, или же, пришлось бы рассматривать предположение И. Осера о «реформе» Никифора Исихаста, как весьма умозрительное. Впрочем, и моё умозаключение относительно формулы молитвы Феодипта не может считаться вполне достоверным; ведь было бы опрометчиво делать выводы, исходя лишь из двух обмолвок древнего автора. То есть, быть здесь более объективным не позволяют сами источники.

Конечно, возможность наличия у Феодипта той или иной вариации Иисусовой формулы не столь важна для доказательства его принадлежности к традиции «умного делания». Ведь уже упомянутому А. Риго удалось показать (в противовес мнению И. Осера), что и в XIII–XV вв. в традиции исихазма отнюдь не произошло унификации краткословной формулы. Напротив, имелись различные, а не одна, формулы молитвы Именем Иисусовым.<sup>3</sup>

Не приходится говорить о том, сколь принципиально важное значение имело в VI–VII вв. включение в молитвенную формулу вставки «Боже наш». По мнению исследователей её появление было обусловлено нуждами христологической полемики.<sup>4</sup> Ясно, что в эпоху XIII–XV вв.

<sup>1</sup> MD 2.34.432–433.

<sup>2</sup> MD 2.53.656.

<sup>3</sup> Rigo A. Le forme per la preghiera di Gesu... P. 1–18.

<sup>4</sup> Например, см.: Лурье В. М. Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма (Библиография и ещё одно замечание по истории текста молитвы Иисусовой) // Византинороссика. 2005. Т. 3. С. 250–254.

вопрос уже не имел такого принципиального значения, и вставка употреблялась лишь по традиции. Феодипт, как мы увидели, не нарушил этой традиции. Но, совсем скоро традиционная вставка будет вытеснена иным эпитетом — «Сыне Божий», у Феодипта ещё не встречающимся. Вскоре, появление этого эпитета и послужит Варлааму Калабрийскому одним из оснований для нападок на исихастов.<sup>1</sup>

#### 4.5. Исихия как призвание παντί χριστιανῶ в произведениях Феодипта и в традиции поздневизантийского исихазма

Весьма примечательным в писании Феодипта является его суждение о контингенте христиан, которым надлежит учиться исихии. Начиная повествование трактата «О трезвении и молитве», свою задачу он видит в том, чтобы убедить<sup>2</sup> «...каждого христианина научиться (παντί χριστιανῶ μεταμανθάνειν) этому деланию».<sup>3</sup> Не может быть сомнения, что аскетическая практика, о которой идёт речь, есть исихия.<sup>4</sup> Так неужели, по Феодипту, исихазм не является лишь сугубо монашеским деланием? И можно ли на основании всего одного подобного суждения умозаключить об учении Феодипта об универсальном характере умного делания? В ситуации единственности подобного замечания нам представляется необходимым рассмотреть проблему в двух направлениях: а) поместить это суждение в контекст иных аспектов учения Феодипта, хотя бы косвенно проливающих свет на поставленную проблему; б) а также подкрепить или отвергнуть это суждение в свете иных источников традиции поздневизантийского исихазма.

<sup>1</sup> А. Г. Дунаев высказал обоснованное предположение о том, что Варлаам, выдвигая соответствующие претензии, был знаком с распространенным в то время анонимным толкованием на Иисусову молитву со вставкой «Боже наш». То есть Варлаам знал догматические предпосылками появления в VI–VII вв. молитвенной вставки «Боже наш» (Дунаев А. Г. Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // Макарий Египетский, преподобный. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694). М., 2002. С. 256–257, особенно С. 287–288).

<sup>2</sup> Προτρέπειν (в тексте — προτρέπόμεως).

<sup>3</sup> MD 2 (см. заглавие трактата).

<sup>4</sup> Для этого достаточно упомянуть то обстоятельство, что в предыдущих главах, посвящённых учению Феодипта об умной молитве, мы чаще всего ссылались именно на этот трактат (MD 2).

**а) Человеческий «метод» или божественный акт? Феопипт о роли благодати в стяжании трезвенной молитвы.**

В свете вопроса о границах умного делания нам представляется необходимым затронуть другой немаловажный для понимания специфики поздневизантийского исихазма аспект. Это вопрос относительно представлений о соотношении человеческого и божественного в овладении умным деланием. Следует отметить, что здесь мы отнюдь не рассматриваем умное делание в его созерцательных плодах, которые представлялись самим исихастам исключительно, как дар божий. Для нас важно разобраться, каково значение благодати в процессе именно усвоения практики умной молитвы, и насколько уместно говорить об этом делании как о «методе». Ведь, казалось бы, что между понятиями «благодать» и «метод» имеется некоторое противостояние. Приверженность «методу» молитвы выявляет существенное упование на собственные силы в овладении ею;<sup>1</sup> упование же на благодать умаляет значение всяких психотехник в деле аскета. Исследователь паламизма номер один — о. Иоанн Мейендорф — отметил, что всякий разговор о «методе» побуждает думать о некоей христианской йоге, автоматически приводящей к контакту с Богом, ставящую благодать в зависимость от техники естественной, грубой и, во всяком случае, сугубо человеческой.<sup>2</sup>

Логика не бесосновательная, и её можно продолжить в интересующем нас ключе. По-видимому, представление об умном делании как об определённом психофизическом методе ведёт к ограничению круга его приверженцев теми, кто способен полностью отдаться овладению этой психотехники. И, напротив, представления о том, что не только плоды молитвы, но и сама умная молитва — дар божественной благодати, не померно раскрывают границы этой практики.

Уже в IV веке в среде египетского монашества говорили об определённой аскетической практике как о «духовном методе (μέθοδος πνευματική)».<sup>3</sup> А в XIII—XIV вв. как о методе говорили, именно, о трезвенной молитве. На-

<sup>1</sup> Необходимо сделать оговорку по поводу ещё одной предпосылке учения о «методе» молитвы. Эта предпосылка со всей несомненностью оправдывает наличие психосоматического способа в умном делании. Совершенно, ясно, что за возможностью говорить о молитве, как о «методе», стоят представления о «психосоматическом» единстве человеческого естества (см.: Дунаев А. Г. Предисловие составителя // Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова... М., 1999. С. 7–9). Но в данном параграфе нашего повествования этот важный аспект проблемы не является принципиальным.

<sup>2</sup> Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality... P.111.

<sup>3</sup> Например, см.: Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения... С. 108, 238–239.

пример, «методом (μέθοδος)» неоднократно называет «хранение ума» предподобный Никифор Исихаст,<sup>1</sup> «научивший божественным тайнам», в том числе, молодого Феопипта.<sup>2</sup> И. Мейендорф полагал, что «метод» Никифора, взятый сам по себе, без учета отзывов о нем других представителей исихазма XIV в., может показаться «спорной практикой».<sup>3</sup> Действительно, трактат упомянутого святого, повествующий о «методе», как известно, вызывал нарекания у Варлаама Калабрийского;<sup>4</sup> Григорий же Палама, оправдывая писания Никифора, тем не менее, отмечал, что «благочестивый муж написал свое сочинение, может быть, в простоте и безыскусно, [и что это] подстегнуло философа [Варлаама] на возражения и помогло ему найти к чему придраться».<sup>5</sup> То есть, Палама вполне осознавал некую условность такого словоупотребления применительно к деланию.

Впоследствии, другие представители исихастской традиции — Каллист и Игнатий Ксанфопулы, обращаясь к описанию Никифором психофизического способа молитвы, попытались, как видно, несколько смягчить смысл, истекающий из понятия «метод». Поэтому они и сделали следующее уточнение, подчеркивающее значение божественной благодати в достижении чистой молитвы: «Теперь, ... прилично изложить блаженного Никифора естественный некий метод вхождения внутрь сердца вниманием через дыхание, который способствует к сосредоточению помышлений ума... Паче всего, вообще, таковой подвиг успешно совершается умом, содействием божественной благодати, при сердечном, чистом и непарительном призывании Господа нашего, Иисуса Христа, а не одним этим естественным приемом (курсив мой — А.П.) схождения в сердце путем дыхания, или этим уединением в безмолвии и несветлом месте. Да не будет! (курсив мой — А.П.)».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Никифора уединенника Слово о трезвении и хранении сердца многополезное // Добротолюбие: В 5 т. М., 1998. Т. 5. С. 260; ср.: Νικηφόρου μονάζοντος λόγος περί νήψεως καὶ φυλακῆς // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Βενετία, 1782. Σ. 869.

<sup>2</sup> Григорий Палама, святитель. Триады... С. 160.

<sup>3</sup> Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality... P. 108.

<sup>4</sup> Sokologorsky I. La défense par Palamas du Traité de Nicéphore De la garde du coeur // Istina. 1999. Т. 44. P. 368.

<sup>5</sup> Григорий Палама, святитель. Триады... С. 160 (Триада II.2.3). Следует отметить, что основные претензии Варлаама к Никифору исходили из воззрений первого на роль ума и сердца и места «материальных чувств» в «нематериальной молитве» (см.: Там же. С. 161–162 и далее).

<sup>6</sup> Добротолюбие: В 5 т. М., 1998. Т. 5. С. 335–338.

Впрочем, и сам Никифор, повествующий о психотехнике молитвы, в то же время, неоднократно делает оговорки относительно роли благодати в овладении соответствующим методом. Он полагает, что в методе можно преуспеть именно «по благоизволению Божию».<sup>1</sup> Наконец, искомое состояние он называет «по милости Божией... даруемым».<sup>2</sup> Этих оговорок в небольшом по объему поучении Никифора «О трезвении и хранении сердца...» вполне достаточно для того, что бы осознать тот факт, что уча о методе, Никифор отнюдь не предполагает автоматической зависимости Бога от человеческих манипуляций.

В то же время, следует говорить о том, что, раскрывая сущность своего «метода», преп. Никифор действительно сугубое внимание уделяет именно человеческому аспекту этого делания, что обусловлено чисто практической направленностью «Слова о трезвении...», являющегося, как мы видим, ответом на конкретный вопрос ученика.

Но, тем более интересным для нас представляется сравнение учения Феолипта с повествованием Никифора. Если последний делает особый упор на человеческом аспекте стяжания трезвенной молитвы, то филадельфийский учитель напротив, особо возносит значение божественной благодати в этом делании, сравнивая приобщение человека к практике трезвения и умной молитвы с творением первого человека. Подобно тому, как «в шестой день человек был сотворен Богом в этот видимый мир (ἐν τῷ φαίνομένῳ τοῦτο κόσμῳ)», точно также «в умный мир разума (ἐν τῷ νοουμένῳ τῆς διανοίας κόσμῳ) небесный человек по своему внутреннему расположению творится Богом».<sup>3</sup> То есть, умное делание — не столько человеческий метод, но божественный творческий процесс, в котором стяжание трезвения подобно творению Адама из праха. А обретение молитвы подобно вдунувению в Адама дыхания жизни. «Бог, — пишет Феолипт, — удаляет ум от деятельности чувств, подобно тому, как Он [некогда] взял прах от земли,<sup>4</sup> и, вдыхая в него созерцание Себя и снабжая его призыванием Своего славного Имени (καὶ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἐνδόξου ὀνόματος αὐτοῦ), Он творит внутреннего человека, как душу живую и просвещенный разум».<sup>5</sup>

Итак, в своих наставлениях Феолипт акцентирует внимание на принципиально иных, нежели преп. Никифор, аспектах исихии. Он даёт

<sup>1</sup> Там же. С. 270.

<sup>2</sup> Там же. С. 270, 272.

<sup>3</sup> MD 2.9.100-103.

<sup>4</sup> Быт. 2:7.

<sup>5</sup> MD 2.9.105-109; ср.: MD 23.12.

понять, что не только созерцательные плоды умного делания, но даже овладение известным «методом», есть ни что иное, как дар божественной благодати, вернее, её усвоение. Следует отметить и то, что именно такие акценты вполне оправдывают призывы Феолипта к «каждому христианину» научиться этому деланию. Ведь ответ божественной благодати может быть вполне неадекватным и не зависеть от изощений отшельнических психотехник, регулярное и ежечасное практикование которых мирянину не представляется возможным.

**б) Традиция поздневизантийского исихазма о всеобщности «умного делания».**

Итак, в предыдущем параграфе мы рассмотрели проблему, косвенно проливающую свет на мысль Феолипта о призвании «каждого христианина» к «умному деланию». Теперь же нам предстоит рассмотреть проблему в свете иных свидетельств традиции поздневизантийского исихазма; и уяснить — каково было отношение современников к этому вопросу. Является ли исихия лишь делом отшельников или приемлема и для монахов общежительных монастырей, а может быть ее представительство шире?

По замечанию И. Мейендорфа одним из ранних и, вместе, авторитетных примеров практики умной молитвы в монашеском общежитии является случай прп. Симеона Нового Богослова, непрестанно призывавшего Имя Иисусово, находясь среди братии одного из Константинопольских монастырей. По этому поводу о. Иоанн Мейендорф замечает, что «прп. Симеон определенно способствовал подготовке слияния таких столь различных, но равно популярных на Востоке духовных школ, как школа Иоанна Лествичника и школа Феодора Студита; в то время как для непосредственных учеников Евагрия исихия с необходимостью означала одинокую жизнь, по возможности в удалении от людей, Симеон ввел в практику обучение исихазму в самом центре Константинополя, в Студийском монастыре».<sup>1</sup>

Несомненно, это — лишь эпизодическое обстоятельство из XI века. Не удивительно, что и впоследствии, а именно на рубеже XIII–XIV вв. мысли самих исихастов на этот счёт были достаточно неоднозначны. В письменном наследии Григория Синаита имеются суждения явно различающие подвиг «умной молитвы» от подвига общежительного монашества. Так, в трактате, посвящённом именно внешним психофизическим методам стяжания исихии, Григорий писал: «Иная деятельность безмолвия, и иная — общежития. Каждый остающийся при том, к чему

<sup>1</sup> Мейендорф, Иоанн. Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 13–14.

призвал, спасется».<sup>1</sup> Несомненно, соответствующее понимание Григория связано с тем обстоятельством, что он, по сути, никогда не жил в общежительных монастырях, но, как записал составитель его Жития — Каллист — искал «совершенно отшельнической жизни»? Действительно, Каллист отметил, что Синаит «признавал неудобным постоянно приходиться в обитель и вступать в общение со множеством монахов, так как это было препятствием к любезному для него безмолвию и восхождению к Богу. И вот он усматривает совершенно отшельническую, весьма удобную для безмолвия келию...».<sup>2</sup>

Незадолго до Синаита его старший современник и учитель Феопипта прп. Никифор отмечал, что хранить трезвение и молитву в уединении легче. Об этом рассуждал Никифор, ссылаясь на пример прп. Арсени Великого (IV в.), который удалялся и укрывался от братии и «так заботился внимать себе и внутренне собранным держать ум свой, чтобы он **удобнее** возносился к Богу».<sup>3</sup> В то же время, Никифор приводит и иной пример из жития Феодосия Киновиарха, который, живя в общежитии, «среди смятений такую наслаждался внутри тишиною, как иные — живя в пустыне ... [Он] одинаковым бывал и среди толпы, и в уединении».<sup>4</sup> Таким образом, прп. Никифор считал практику умного делания вполне совместимой с общежительным монашеством; по-видимому, отшельничество представлялось ему не единственным, но, лишь более удобным образом жизни для стяжания безмолвия.

Всё это — лишь немногие факты, которые проливают свет на то, как понимали интересующий нас вопрос предшественники и современники Феопипта. Можно видеть и то, что уже после кончины филадельфийского митрополита, эта тема дискутировалась с целенаправленной принципиальностью. Более того, в составленном Филофеем Коккиным Похвальном слове Григорию Паламе её наличие имеет явно полемический подтекст. Филофей свидетельствует о споре Паламы по данному вопросу с неким старцем безмолвником Иовом. Палама высказал последнему своё убеждение о том, что не только монахи, но и все христиане, должны

<sup>1</sup> Григорий Синаит, преп. Творения. М., 1999. С. 118 (Обстоятельное рассуждение иже во святых отца нашего Григория Синаита о том, как безмолствующему надлежит сидеть при молитве и не оканчивать ее спешно, 5).

<sup>2</sup> См.: русский перевод Жития, учитывающий не только греческий текст, изданный И. Помяловским, но и места из славянского варианта, не сохранившиеся в греческом тексте (Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита / Пер. с древнегреческого И. И. Соколова. М., 1904. С. 72).

<sup>3</sup> Добротолюбие: В 5 т. М., 1998. Т. 5. С. 263-264.

<sup>4</sup> Там же. С. 263.

молиться непрестанно.<sup>1</sup> Иов же, возражая, утверждал, что непрестанная молитва есть долг только монахов, а не мирян. И, как повествует Филофей, лишь явление божественного Ангела склонило старца к согласию с Григорием.<sup>2</sup> Факт весьма примечательный; в свете его вполне актуальным является и иное свидетельство этого же источника об отце Григория Паламы, Константине, который, будучи государственным савником (естественно, мирянином) углублялся в умную молитву среди текущих дел и, даже на заседаниях в присутствии императора.<sup>3</sup>

Ещё один интересный в этом ряду факт содержится в составленном тем же автором Житии святого Исидора. Филофей пишет о некоей Фессалоникийской общине мирян, возглавляемой Исидором. Исидор, не будучи монахом, наставлял членов общины в исихии.<sup>4</sup> Отметим, что прежде этого Исидор был учеником Григория Синаита. Более того, Филофей свидетельствует, что упомянутый нами Синаит благославил этого своего ученика на служение в миру в качестве примера для живущих мирской жизнью. Казалось бы, это обстоятельство слабо согласуется с вышеприведённым образом подвижничества<sup>5</sup> и мыслями Синаита<sup>6</sup> по поводу, скажем так, эксклюзивности умного делания. Вполне возможно, что воззрения Синаита на этот счёт были не столь однозначны.<sup>7</sup> В то же время, трудно сказать, насколько адекватно Исидор исполнял благословение Синаита, и насколько адекватно Филофей выражает связь проповеди Исидора с идеалами Синайского аскета. Ясно одно, что и святые Исидор и Филофей, имевшие убеждение в универсальном характере

<sup>1</sup> Григорий сослался на слова апостола Павла (1 Фес. 5:17).

<sup>2</sup> Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως Λόγος εις ἅγιον Γρηγόριον Παλαμῶν // PG. T. 151. Col. 573B-574B.

<sup>3</sup> Ibid. // PG. T. 151. Col. 555BC.

<sup>4</sup> О деятельности кружка, отраженных в писаниях современников см.: Мейендорф И. Жизнь и учение св. Григория Паламы... С. 37-42.

<sup>5</sup> Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита / Пер. с древнегреческого И. И. Соколова. М., 1904. С. 72.

<sup>6</sup> Обстоятельное рассуждение иже во святых отца нашего Григория Синаита о том, как безмолствующему надлежит сидеть при молитве и не оканчивать ее спешно, 5 // Григорий Синаит, преп. Творения. М., 1999. С. 118.

<sup>7</sup> Например, ср.: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναίτου συγγραφείς παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου / Изд. И. Помяловский // Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета. 1896. Ч. 35. С. 31.

умного делания, осознавали себя последователями великого синайского исихаста.

Другой пример, свидетельствующий о том, что умное делание понималось в XIV в. как практика не только монахов, но и мирян, свидетельствует пример Николая Кавасилы, который «не принимая монашеского пострига, вел жизнь исихаста в столице...».<sup>1</sup>

#### **в) Вывод об универсальном характере «умного делания».**

Все вышеприведённые факты показывают, что воззрения Феодипта на место умной молитвы в жизни «каждого христианина» вполне вписываются в контекст эпохи. Филадельфийский митрополит не только, подобно предшественникам — Симеону Новому Богослову и Никифору Исихасту, — являет себя сторонником насаждения практики умного делания среди монахов общежительных монастырей, но предписывает её и мирянам. Это весьма гармонирует с его же критическим отношением к анахоретскому образу монашества, о чём было упомянуто выше.<sup>2</sup> В то же время, понимание Феодипта именно в этом аспекте отличаются от воззрений Григория Синаита, который сам вёл жизнь, в большей мере, отшельническую и, соответственно, рассматривал исихию как делание преимущественно (хотя и не исключительно) отшельническое.

Следует отметить и факт весьма органичного сочетания мысли Феодипта об универсальном характере исихии с его же воззрением на роль благодати в стяжании внутреннего безмолвия. Здесь, по сути, обретается ответ на вопрос о том, как повседневная многозаботливость подвижников, не ведущих отшельнической жизни может сосуществовать с необходимой в умном делании «простотой памяти», с непрерывным «внимательным взором на Господа»? Ответ и на этот вопрос, обосновывающий тезис о всеобщем характере исихазма, отчасти, обретается в свете проблематики, рассмотренной нами в параграфе, в котором речь шла о роли Божественной благодати. Если роль благодати столь существенна уже на стадии научения этой молитве, то почему она — Божественная помощь — не может благодетельствовать даром трезвенного ума и непрерывной памяти Божией не только отшельника и не только монаха общежительного монастыря, но и мирянина. В случае мирянина ещё в большей мере осознается роль благодати, а не метода. Не поэтому ли Феодипт, не смотря на свою пастырскую многозаботливость, преданный умному деланию, столь высоко, как мы видели, отзывался в своих

<sup>1</sup> См. Лурье В. М. Комментарии // Мейендорф И. Жизнь и учение св. Григория Паламы... С. 376.

<sup>2</sup> См. MD 9.4.35-36.

трактатах<sup>1</sup> о действии ожествленной благодати? Вполне естественно, что он, как предстоятель филадельфийской кафедры, в большей мере, чем монахи Никифор Исихаст и Григорий Синаит, возносит значение благодати в овладении молитвой. Такой подход Феодипта отменяет представления об умной молитве, как о личной заслуге подвижника. Не только созерцательные плоды молитвы, но и само трезвенное состояние ума, сама непрерывная память Божия представляются филадельфийскому пастырю как незаслуженный дар человеку, возжелавшему жить с Богом.

Таким образом, во-первых, контекст учения Феодипта и, во-вторых, его собственные обстоятельства позволяют убедиться, сколь не случаен, но закономерен его призыв к «каждому христианину учиться этому [умному] деланию». Этот же поворот мысли являет его представителем (причём весьма прогрессивным) традиции поздневизантийского исихазма. Его мысль об универсальном характере «умного делания» предваряет свидетельства и примеры таких церковно-политических деятелей-исихастов, как Исидор, Григорий Палама, Филофей Коккин, Николай Кавасила.

Исходя из сказанного о соответствующих воззрениях Феодипта, следует обмолвиться и о традиции поздневизантийского исихазма вообще. Выделяя основную специфическую черту рассматриваемой нами мистической традиции XIV в., С. Хоружий в качестве одной из таких примечательных черт отмечал «осознание не узко-монашеской, а всеобщей, всечеловеческой сути исихастского подхода к человеку».<sup>2</sup> В самом общем смысле этот тезис можно понимать в двух аспектах: вероучительном и практическом, и говорить о призвании **каждого** человека к обожению, а также (или же) об универсальности самой практики умной молитвы. Если под этим «исихастским подходом к человеку» понимать учение об обожении, что, прежде всего, и подразумевает С. Хоружий, то вряд ли уместно видеть в этом некую специфическую черту поздневизантийского исихазма. Ведь с первых времен Христианства обожение осознавалось как онтологический тезис, то есть как призвание природы человеческой как таковой (особую яркость и четкость формулировок это учение обретает уже в писаниях Иринея Лионского и Афанасия Великого<sup>3</sup>). Но если бы тезис об «общечеловеческой сути исихастского подхода

<sup>1</sup> MD 2.9; MD 23.12.

<sup>2</sup> Хоружий С. С. Исихизм как пространство философии // Вопросы философии. М., 1995. № 9. С. 82.

<sup>3</sup> Иринея Лионский, святой. Сочинения. Пять книг против ересей. СПб., 1900. С. 240, С. 446; Афанасий Великий, святитель. Творения. Часть 1. Сергиев Посад, 1902. С. 260.

к человеку» мы представили в практическом аспекте, и в поисках некоей специфики исихазма XIV в. под этим «подходом к человеку» понимали саму практику умной молитвы, а именно, более универсальный характер этого делания, то уместность такого тезиса была бы не столь однозначна для патрологов и историков XX века.

Например, В. Н. Лосский полагал, что «исихазм есть не духовное движение, но просто лишь одна из форм *монашеской* (курсив мой — А.П.) жизни, всецело посвященной молитве».<sup>1</sup> Однако, рассмотренные нами свидетельства письменного наследия представителей исихастской традиции XIV в. позволяют нам сомневаться в абсолютной однозначности суждения этого выдающегося богослова XX в., который не считал возможным говорить об общечеловеческой сути самой молитвенной практики исихастов.

Конечно, все примеры и попытки обосновать универсальный характер умного делания не позволяют нам говорить о нем как о **движении**, охватившем широкие слои, в том числе и мирян. Имеются лишь отдельные факты приобщения последних к той молитвенной практике, которой характеризуется исихазм, но на общем фоне эти факты остаются, все же, исключениями.

Но если нас интересует не только реальное историческое место исихии в жизни широких слоёв христиан, но воззрения представителей древней традиции, то к словам В. Н. Лосского об исихазме, как «форме монашеской жизни», следует сделать дополнение. Без этого дополнения представления об исихазме с его особым молитвенным методом, на наш взгляд, были бы обкраденными. Да, соответствующая молитвенная практика требует особого внутреннего напряжения, вряд ли достижимого многозаботливым мирянином. И, тем не менее, представители соответствующего аскетического течения дают понять, что трудность жить в миру не по-мирски, не должна пресекать дерзновения в умной молитве. Об этом свидетельствует слово и жизнь филадельфийского митрополита и его последователей. Именно к этому в своём «Слове о трезвении и молитве...» призывает *παντί χριστιανῶ* Феоплипп, уповающий, как видно, прежде всего, на божественную благодать.

<sup>1</sup> Лосский В. Боговидение. М., 1995. С. 101. Понимание исихазма «в христианском смысле слова» см.: Сидоров А. И. Комментарии // Максим Исповедник. Творения... Кн. 1. С. 285.

## 4.6. Феоплипп как апологет исихазма

### *Оппоненты исихастов в изображении Феоплиппа*

Собственно, из проблем, поставленных в начале данной главы, решена лишь одна: Феоплипп, действительно, в ряде своих аскетических поучений представляется проповедником исихазма. В том числе и заинтересовавший нас, скажем так, апологетический трактат «О трезвении и молитве...» также раскрывает особенности и защищает от нападков именно практику умной молитвы, посредством которой и стяжается исихия.

Теперь ещё более ясно осознаётся необходимость показать, что Феоплипп был для Паламы не только учителем безмолвия, но учителем именно апологии исихии. Для этого предстоит более подробно рассмотреть содержание упомянутого поучения «О трезвении и молитве...» и уяснить: Каковы претензии упомянутых критиков? Кто является оппонентами подвижников, причастных трезвению и молитве? И можно ли их мировоззренческую позицию как-то соотнести с воззрениями противников Григория Паламы? Какова связь упомянутых Феоплиппом разногласий с историческим контекстом? Или, иначе: встречаются ли упоминания о сходных разногласиях в писаниях предшественников и современников филадельфийского пастыря?

Упоминаемый Феоплиппом факт критики подвижников, по-видимому, был вполне известен адресату данного поучения. Действительно, проповедник не считает нужным вдаваться в фактические подробности нападок, по-видимому, подразумевая известную информированность слушателей.

Феоплипп свидетельствует, что «соратников Всесвятого Духа», «этих одухотворенных людей», обвиняют в том, что они имеют недолжное дерзновение.<sup>1</sup> Далее же в словах проповедника можно усмотреть некоторое уточнение на этот счёт. Оказывается, претензии имели двоякий характер: во-первых, нападающие «умалили духовное делание, как заблуждение (*τὴν πνευματικὴν ἐργασίαν ὡς πλάνην*)»;<sup>2</sup> а во-вторых, подвергали сомнению и плоды этого делания, называя вымыслом (*ὡς πλάσματα*) мистическую реальность (*πράγματα μυστικά*), открывающуюся подвижникам.<sup>3</sup> А между тем, о плодах этого делания свидетельствуют эпитеты, прилагаемые Феоплиппом. Он называет его

<sup>1</sup> MD 2.2.

<sup>2</sup> MD 2.2.27-28.

<sup>3</sup> MD 2.2.25-26

«светорождающим»,<sup>1</sup> «озаряющим искусством», против которого направлены лживые заявления.<sup>2</sup>

Неразумные оппоненты, о которых пишет Феолипт, «не имеют опыта добродетели, благодаря которому человек, выбравший движение к истине, являющейся в душе, подобно Моисею восходит на гору Божественного ведения, сподобляется Богоявления (θεοθαυείας), слышит Божественный голос и принимает закон духа».<sup>3</sup>

Проблема, по мысли Феолипта, усугубляется тем, что критики, не только сами пребывают в своём невежестве, но, ещё и «препятствует тем, которые стараются приобщиться к этому [умному деланию]».<sup>4</sup> Свидетельства весьма примечательны для 1307 г., в который был написан трактат.<sup>5</sup> Они заслуживают самого пристального анализа.

Исходя из характеристики критиков умного делания, можно предположить, что диапазон их воззрений не был однообразен, соответственно и нападки на подвижников имели разное обоснование. О том, что имелось две, условно говоря, партии, которые не могли взирать без «злобного расположения» на причастных «священной двоице», мы можем судить, исходя из того, что в этом поучении святитель обличает две тенденции, проводимые в жизни его современниками:

1) Можно усмотреть в трактате Феолипта указания на трения между сторонниками умной молитвы и носителями рутинных, внешних представлений об аскетике. Указав в начале проповеди на факт существования известных несогласий и нападков,<sup>6</sup> святитель излагает положительное содержание учения о трезвении и молитве, а затем переходит к повествованию о том, что значит отсутствие этого делания в духовной жизни. Обличая соответствующую тенденцию, Феолипт вкладывает в уста персонифицированной молитвы следующие слова: «Некоторые, пытаясь отвергнуть суету тела, достигнуть совершенной добродетели, ввергли себя в труды, но не приобрели желаний стяжать меня. Они не узнали, что пост, воздержание, нищета ... и другие телесные упражнения предназначены для единой цели, а именно для того, чтобы приоб-

рести меня, царицу добродетелей и вход к плодам Духа...».<sup>1</sup> Подобных аскетов, предпринимая телесные труды, но не имеющих внутренней молитвы, филадельфийский митрополит сравнивает с сеятелем, который до зимы не жнет плодов, а потом теряет их.<sup>2</sup>

2) Наконец, критика Феолипта совершенно отчётливо намечает ещё одно заблуждение, носители которого тоже восстают на причастных «священной двоице». На этот раз речь идёт о тех, которые всю свою духовную жизнь содержат в уме. Их рассудок, лишенный молитвенного опыта и чуждый всему мистическому, надсмехается над подвижниками. Состояние этих людей святитель определяет как пребывание во мраке или, в лучшем случае, в тусклом свете луны. Здесь Феолипт, опять же, прибегает к своим риторическим изыскам, вкладывая обличение интеллектуализма в уста умной молитвы: «Те, которые полюбили словесную мудрость — не познали меня (молитву), не полюбили и не увидели меня, ибо они удовлетворились мыслями собственных знаний, которые приобретаются начитанностью; они подобны людям, гуляющим ночью под лунным светом, который слаб и тускл».<sup>3</sup>

Такое повествование Феолипта вполне соотносимо с духом эпохи, для которой, действительно, характерен «процесс секуляризации культурных идей».<sup>4</sup> На рубеже XIII-XIV вв. для многих интеллектуалов статус научных знаний поднимается до высшей планки. Весьма адекватно состояние современных умов и своего собственного определял, например, Феодор Метохит, этот младший современник Феолипта, говоря об «умственном труде, как о высшей форме наслаждения (ήδονή)»; он составил «даже кодекс жизни ученого, согласно которому ученый во имя науки (но не во имя Бога!) должен отказаться от мирских забот и от семейной жизни».<sup>5</sup> Несомненно, Феолипт предостерегает от подобных тенденций, усматривая в них, ни много ни мало, состояние греховное. Так он пишет: «...Водящиеся знанием, которое надмевает гордостью, ... оказываются во власти высокомерия, злобы, зависти, соперничества и празднословия».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> MD 2.8.

<sup>2</sup> MD 2.6.

<sup>3</sup> MD 2.6.61-64.

<sup>4</sup> MD 2.6.

<sup>5</sup> О датировке поучения «О трезвении и молитве...» см. Главу II данного исследования.

<sup>6</sup> MD 2.1-4,6-7.

<sup>1</sup> MD 2.37.

<sup>2</sup> MD 2.38.

<sup>3</sup> MD 2.41.

<sup>4</sup> Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV-XV вв. Л., 1976. С. 28-29.

<sup>5</sup> Там же. С. 23. Исследователи не обоснованно называют этих византийских интеллектуалов XIV-XV вв. не иначе, как «представителями зарождающегося гуманизма» (см.: Sinkewicz R. E. Life and Works of Theoleptos... P. 40).

<sup>6</sup> MD 2.42.



Важно отметить, что святитель, упрекая эту плеяду современников, тем не менее, не отвергает напрочь их словесную мудрость и знания. Упрек касается того, что основание своей жизни они утверждают на рациональных знаниях, выставляя мирскую мудрость мерилем истины. Беда их в том, что они «все свое внимание посвящают мирской мудрости».<sup>1</sup> Наряду с этим, святитель полагает, что вполне приемлемо питать ум знаниями, но, при этом, следует понимать их относительность этих знаний и возгревать жажду знаний иного рода. О таком благочестивом состоянии святитель пишет: «Хотя некоторые утешаются и лунным светом, тем не менее, они познали и свет дня; они ждут восхода солнца, когда смогут заняться необходимыми делами, ибо они не могут совершать работы дня в ночное время».<sup>2</sup> Собственно, подобной терпимости от Феолипта и следовало ожидать; ведь и сам он был вхож в круг весьма образованных современников, некоторых из них (например, Никифора Хумна) имея даже в числе своих духовных чад. Подобное, вполне неоднозначное, отношение к проблеме являл, например, и Афанасий I Константинопольский, тоже относимый Паламой к представителям исихастской традиции.<sup>3</sup> Правда, занимая более высокое в обществе положение, этот патриарх засвидетельствовал своё понимание проблемы вполне определёнными силовыми санкциями. Пахимер свидетельствует, что Афанасий I наложил тяжёлую руку на «ученых клириков» и изгонял епископов, «людей ученых».<sup>4</sup> В то же время, из писем патриарха не видно, что он был врагом богословской науки;<sup>5</sup> более того, авторитет Афанасия I был высок в интеллектуальной среде Константинополя, о чем пишет Никифор Григора.<sup>6</sup> Оценки двух ромейских историков, надо думать, не лишены известных пристрастий; и в этом — причина их отличий. В то же время, обе тенденции и, прежде всего, отвержение интеллектуализма как такового, имели место в воззрениях патриарха Афанасия I.

Итак, две тенденции своего времени, два взгляда на духовную жизнь совершенно не похожих друг на друга, обличает Феолипт Филадельфийский в поучении «О трезвении и молитве...». И это первое, что мы можем

<sup>1</sup> MD 2.42.

<sup>2</sup> MD 2.42.

<sup>3</sup> Григорий Палама. Триады... С. 53 (Триада I.2.12).

<sup>4</sup> Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной Церкви от конца XI до середины XV. СПб., 1998. С. 187.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Барабанов Н. Д. «Слово» Феоктиста Студита и распространение исихазма в Константинополе в 30-е гг. XIV в. // ВВ. 1989. Т. 50. С. 145.

констатировать. Но требует уточнения другой вопрос: представители какой из этих двух партий являются теми критиками «священного делания», о которых он упоминает? Поскольку Феолипт, характеризуя, с одной стороны, носителей рутинных представлений об аскезе и, с другой стороны, интеллектуалов, упрекает и тех и других в злых намерениях, зависти,<sup>1</sup> то можно предположить, что голос свой против представителей христианского мистицизма подавали и те и другие.

В подтверждение наличия критических нападок со стороны сторонников лишь внешней аскезы, имеющих весьма рутинные представления о духовной жизни, можно добавить следующее:

а) подобные разногласия вполне вписываются в исторический контекст, они были актуальны в церкви как минимум со времен Симеона Нового Богослова, а проявлялись и в начале XIV века, например в связи с именем Григория Синаита. И об этом будет сказано ниже.

б) Затем, в самих словах проповеди о критиках<sup>2</sup> и о рутинных представлениях<sup>3</sup> имеются общие семантические элементы, позволяющие соотнести персонажей в текстовых отрывках MD 2.1 и MD 2.38. В MD 2.38 святитель называет аскетов, не имеющих внутреннего подвижничества, самыми жалкими, говоря, что рано или поздно они оказываются беднейшими из всех людей. В то же время, в MD 2.1 святитель указывает, что критики только и смогут утешиться, если обратятся к «священному деланию». Навряд ли слова об утешении критиков можно отнести к интеллектуалам, ибо Феолипт, упоминая последних, больше говорит об их самодовольстве.

2. В подтверждение возможности существования критики со стороны интеллектуалов можно привести следующие обстоятельства:

а) Это — исторический контекст последующих времен. Действительно, вполне оправдано было бы предположить, что Варлаам Калабрийский был не первым представителем нарождающегося гуманизма, заинтересовавшимся (в отрицательном смысле) практикой и опытом сторонников исихазма.

б) Помимо этого в словах проповеди есть смысловые элементы, позволяющие соотнести образ критиков, описываемых в отрывке MD 2.1 и образ интеллектуалов, упоминаемых в MD 2.41-43, 2.45. И тем и другим, по словам проповедника, присуща слепота, помрачение, слабость зрения. К представителям рутинной традиции<sup>4</sup> святитель таких эпитетов не применяет.

<sup>1</sup> MD 2.38.46.

<sup>2</sup> MD 2.1.

<sup>3</sup> MD 2.38.

<sup>4</sup> MD 2. 38.

в) Наконец, ещё одно обстоятельство, которое, может быть и не являясь аргументом Феолипта против интеллектуализма, тем не менее, в плане обще-теоретическом вполне может рассматриваться в качестве такого аргумента. Канадский исследователь Р. Синкевич отметил, что в духовном учении Феолипта Боговоплощение является центральным понятием.<sup>1</sup> Это — общее замечание. Нам же важно, что тема Боговоплощения неоднократно (трижды) поднимается Феолиптом именно в контексте его апологии умной молитвы.<sup>2</sup> И, по-видимому, не беспочвенным будет предположение, что в устах проповедника слово о Воплощении является основным аргументом, обращенным к тем, кто «в обольщении ума», пренебрегает ценностью всего человеческого естества. По Феолипту, в Боговоплощении человеку дарована благодать пронизательности (*διάκρισις*),<sup>3</sup> причём, она дарована всему человеческому естеству,<sup>4</sup> а не только лишь уму. Возможно, здесь — выпад Феолипта против исключительности именно мышления, против философского познания преимущественно одним лишь умом.<sup>5</sup>

### Апология Феолипта и предшествующая традиция

Наконец, определенный интерес может представить соотнесение рассмотренной проблематики поучения «О трезвении и молитве...» с иными источниками, освещающими состояние церкви в преддверии паламитских споров. Встречаются ли упоминания похожих споров или критики в каких-либо иных, дошедших до нас писаниях? Ведь вполне возможно, что упоминаемое Феолиптом является лишь очередной вехой в динамике набирающих силу проблем.

Не следует проходить мимо того факта, что уже на рубеже X-XI вв.

<sup>1</sup> Sinkewicz R. E. *Life and Works of Theoleptos*... P. 39.

<sup>2</sup> MD 2.19; 2.20; 2. 47.

<sup>3</sup> Ко времени Феолипта *διάκρισις* было уже вполне устоявшимся в аскетической письменности (см.: Lampe G.W.H. *Op. cit.*, P. 534). В русскоязычных и церковнославянских текстах можно встретить различные оттенки перевода этого термина: *способность различения* (см.: Максим Исповедник. Творения... Кн. 1. С. 110), *«различение»* (см.: Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения... С. 92), *«прозорливость»* (см.: Св. Григорий Палама. Триады... С. 9–10 [Триада I.1.3.]). Синонимом у Феолипта является *διάγνωσις* — *«распознавание»* (например, см.: MD7.1).

<sup>4</sup> MD 2. 47.583.

<sup>5</sup> Подобную логику см.: Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Конспект лекций. Вильнюс, 1992. С. 207.

были те, которые отвергали реальность созерцательного опыта. Так, Симеон Новый Богослов считал необходимым писать об этом, видя опасность распространения влияния подобного направления. «Я говорю о тех еретиках, — писал он, — которые говорят, что в нынешние времена и среди нас никого нет, кто мог бы соблюсти заповеди Евангелия и быть, как были святые отцы, во-первых, верным и деятельным, ... а потом быть созерцательным или богозрителем, то есть зреть Бога... Так те, которые почитают это невозможным, — еретики, и имеют ... все ереси; поскольку эта ересь нечестьем и богохулением своим превосходит и затмевает все другие».<sup>1</sup>

Но можно ли соотнести «богозрителей» и их критиков, упоминаемых Симеоном, с подвижниками «светорождающего делания» и их критиками, упоминаемыми Феолиптом? Иными словами: кто те, которых защищает преподобный Симеон, а кто те критики, которых он называет еретиками? Симеон не говорит здесь о какой-либо духовной практике, но упоминает лишь о созерцательных плодах. Поэтому некорректно говорить об исихастах и антиисихастах, подразумеваемых в данном слове Симеона; но вполне уместно отметить, что и Слово Симеона и поучение Феолипта «О трезвении и молитве...» защищают реальность мистического опыта. И именно реальность отвергали те, против которых пишет Симеон, и те, критику которых отвергает Феолипт.<sup>2</sup>

Также мы можем иметь достаточно ясное представление о тех, которые в X-XI вв. отвергали реальность Богосозерцания. Архиепископ Василий (Кривошеин) пишет о противостоящих мистическому направлению рутинных представлениях монашеской аскезы, и о том, что преподобный Симеон критиковал неких монахов, «именитых и славных в добродетели, но внешнее подвижничество [которых] не сопровождалось духовной глубиной».<sup>3</sup> Вообще, в эпоху Симеона (X в.) в Византии происходило движение к однообразию, усилению формализма и регламентации всех сфер церковной жизни. Соответственно, «духовность препо-

<sup>1</sup> Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения: В 3 т. М., 1892. — Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 1. С. 427–428 (именно этой проблеме и отвержению соответствующего мнения посвящено всё слово Симеона, вошедшее в данное издание под номером 47).

<sup>2</sup> О принадлежности учения Симеона Нового Богослова и представителей исихастской традиции XIV–XV вв. единственному мистическому руслу см.: Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 13–14, 224; Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы... С. 54, 235–238.

<sup>3</sup> Василий (Кривошеин), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Н.Новгород, 1996. С. 171.

добного Симеона была своего рода реакцией против формалистического общежительного строя, который утверждался в Студийском монастыре при приемниках преподобного Феодора».<sup>1</sup>

Отметив выше некую неоднородность в воззрениях тех, кого Феоплит называет критиками, следует, соответственно, указать, что ряды критиков в X–XI вв. были более однородны. Интеллектуалы не тревожили убеждений Симеона; по крайней мере, в его наследии это не нашло отражения. Совершенно однозначно критики интеллектуализма нет в вышецитированном Слове 47 Симеона.<sup>2</sup>

Ещё один факт некоторой критики в адрес приверженцев умного делания, можно усмотреть в писаниях феоплитопа современника, Никифора Исихаста. И это тем более примечательно, что имя Никифора упоминается Григорием Паламой в качестве учителя Феоплита Филадельфийского.<sup>3</sup> В своем слове о трезвении и хранении сердца Никифор пишет: «... Восподражаем отцам нашим и подобно им взыщем сущее внутрь сердец наших сокровище и, обретши, крепко держать будем его, делая и храня: на что и с самого начала мы учинены. Если же явится другой некий Никодим и станет спорить, говоря: как может кто, в сердце свое вошедши, там делать и пребывать? ... то да слышит и сей, что Дух идеже хочет дышит. И если мы в событиях деятельной жизни такое обнаруживаем сомнение по неверию, то как войти нам в таинства жизни созерцательной? Ибо восход к созерцанию есть деятельная жизнь».<sup>4</sup> Как можно видеть, Никифор уподобляет евангельскому Никодиму<sup>5</sup> людей, имеющих «сомнение и неверие» относительно описываемой духовной практики, которую он называет «умным деланием души (νοεράς... τῆς ψυχῆς ἐνεργείας)».<sup>6</sup> «Умное делание» или «труды

<sup>1</sup> Там же. С. 37.

<sup>2</sup> Вообще, в Слове 47 Симеон критикует определённую категорию именно монахов. Между тем, в монашеской среде того времени господствовали убеждения «касательно вредности обучения после 18 лет и особой духовной опасности чтения греческих философов» (Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие... С. 326).

<sup>3</sup> Св. Григорий Палама. Триады... С. 160.

<sup>4</sup> Никифора уединенника Слово о трезвении и хранении сердца многополезное // Добролюбие: В 5 т. М., 1998. Т. 5. С. 261.

<sup>5</sup> Ин. 3:1–21.

<sup>6</sup> Никифора уединенника Слово о трезвении и хранении сердца... С. 263; ср.: Νικηφόρου μονάζοντος λόγος περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Βενετία, 1782. Σ. 871.

духовные (πνευματικῶν πόνοι)» оказываются у Никифора противопоставленными «трусам телесным».<sup>1</sup>

Среди других современников Феоплитопа нельзя не упомянуть Григория Синаита, Житие которого свидетельствует о том, что исихастская практика воспринималась неоднозначно и имела своих критиков еще до вызревания паламитских споров. Около 1300 г. преподобный Григорий подвизался на Афоне в насаждении созерцательного подвижничества. «Успешное распространение в Афонских монастырях занятий умной молитвой вызвало, однако, со стороны некоторых афонских сторожиков глухой ропот. Эти старцы не понимали ни подвига, ни важности религиозно-просветительской работы великого проповедника созерцания. Даже сам благочестивый Прот Афонской горы, по имени Лука, встал в оппозицию к Григорию. Во главе со своим протатом он открыто выразил порицание Синаиту за самовольное проповедание новых идей».<sup>2</sup> Таким образом, учение и практика Синаита воспринималась как «новые идеи» теми, которые ограничивались лишь «действенным подвижничеством».<sup>3</sup>

Описание критики в адрес сторонников умного делания является одной из основных тем в Житии преподобного Максима Кавсокаливита. Преследуемым и претерпевающим со стороны современников насмешки является здесь именно Максим. Рассказывая Григорию Синаиту о действии молитвы, он говорил, что «некоторые не верят сему, считая это невозможным, а потому думают, что это — заблуждение, а не истина».<sup>4</sup> Из повествования видно, что критиками Максима являлись именно афонские монахи, именно они считали его «прельщенным»;<sup>5</sup> они говорили о подвигах Максима, как имеющих «признаки явного заблуждения».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Никифора уединенника Слово о трезвении и хранении сердца... С. 265; ср.: Νικηφόρου μονάζοντος λόγος περὶ νήψεως... Σ. 872.

<sup>2</sup> Вениамин (Милов), епископ. Жизнь и труды преп. Григория Синаита // Даниловский Благовестник. 1992. № 4. С. 34.

<sup>3</sup> Там же. С. 32.

<sup>4</sup> Афонский Патерик или жизнеописания святых, на святой Афонской горе просиявших. М., 1897. — Репринт: М., 1994. С. 44. Отметим, что, согласно Житию, преподобный Григорий Синаит признал родственным свой созерцательный опыта с тем опытом, о котором поведал ему преподобный Максим (Там же. С. 46).

<sup>5</sup> Там же. С. 39.

<sup>6</sup> Там же. С. 41.

Итак, до Паламитских споров рассматриваемая нами мистическая традиция уже имела своих оппонентов. И, всё же, нельзя не признать принципиальной важности именно тех свидетельств о критике исихазма, которые представлены в составленном Феодиптом «Слове о трезвении и молитве...». Описываемое здесь не констатирует лишь повторение известных прежде проблем, но вскрывает некий новый аспект, являющий динамику в развитии споров вокруг исихазма? Такая динамика проглядывается при рассмотрении вопроса о том, кто же явился оппонентами исихастской практики и мистического опыта. Хронологически забегая вперёд, можно обнаружить, что на вершине этого процесса, то есть в Паламитских спорах, воззрения оппонентов исихазма на духовную жизнь оказываются различны. Как известно, в середине XIV в. спор о духовной жизни монахов, об их способах молитвы был вторым этапом полемики Варлаама и Григория Паламы.<sup>1</sup> Свои богословские трактаты Григорий начал составлять, полемизируя с представителями возрождающейся светской философии, которая стремилась ввести в область богословия новые критерии, имевшие своей целью облегчить переговоры об объединении церквей.<sup>2</sup> На втором этапе споры логически закономерно перейдут к вопросам духовной жизни; стороны будут спорить о реальности мистического познания Бога.<sup>3</sup> Реальность этого опыта будут отвергать, в том числе, носители весьма рутинных представлений о монашеском подвиге. Не разделяя Варлаамитского интеллектуализма, они, тем не менее, выступят против Паламы.

Таким образом, священно-безмолвствующие в качестве оппонентов имели, с одной стороны, представителей «позитивного богословия», как называет их архимандрит Киприан (Керн).<sup>4</sup> Это были люди, впитавшие в себя новые гуманистические веяния Запада и, как правило, склонные к активизации переговоров об объединении церквей. С другой стороны — это были представители «застывшего богословия», застывшей традиции; к числу подобных «монастырских антипаламитов» можно отнести, к примеру, Григория Акиндина.<sup>5</sup>

Как мы уже видели, в описаниях нападок на мистиков, связанных с именами Симеона, Никифора, Григория Синаита, Максима Кавсокаливита, воззрения критиков не имеют такой разнородности, как во време-

<sup>1</sup> Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 187.

<sup>2</sup> Там же. С. 168.

<sup>3</sup> Там же. С. 187.

<sup>4</sup> Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы... С. 12

<sup>5</sup> Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы... С. 26.

на Паламитских споров. До времен этих споров мы находим упоминания лишь о критиках, имеющих рутинные представления о монашеской аскезе. Специфика же свидетельств филадельфийского митрополита в том и состоит, что здесь критика по широте проблематики наиболее близко приближается к тому кругу проблем, которые были явлены в паламитских спорах. Писания Феодипта являют и представителей застывшей традиции, рутинных воззрений на духовную жизнь, и тех, кто опорой своей духовной жизни черпает в интеллекте. Здесь уже является не «черно-белое» деление на мистиков и противостоящих им, но реальность предстает более многозначной и многосторонней. Уже здесь, в «Слове о трезвении и молитве...», намечаются те нити, которые, сплетшись в клубок, составят неоднозначную и непростую для исследователей проблематику паламитских споров.

Но, отметив историческую ценность свидетельств Феодипта, мы не можем не упомянуть некоего свидетельства о критике исихазма со стороны интеллектуалов, встречающегося в житии преподобного Максима Кавсокаливита. Здесь упоминается о некоем ученом чиновнике из Константинополя, называемом грамматиком, который смел хулить «подвиги и борения, святых и благодать». Кавсокаливит называет подобную критику «глупыми речами эллинских мудрецов»,<sup>1</sup> а некоего мирянина, питавшего неприязнь к пустынному подвижничеству, Кавсокаливит назвал Акиндином.<sup>2</sup> Но эти упоминания не столь ценны для нас, ибо эта часть жития преподобного Максима описывает жизнь святого уже после событий, известных нам как паламитские споры, а поэтому, нападки, воздвигаемые на исихастов со стороны интеллектуального крыла, уже не являют нам чего-то нового.

Итак, поучение «О трезвении и молитве...», составленное Феодиптом, позволяет нам заключить следующее:

Уже в 1307 г. Феодипт ведет полемику с критиками приверженцев умного делания. Оппонентами филадельфийского митрополита являются: а) сторонники исключительно внешней аскезы; б) представители возрождающегося гуманизма.

На основе соответствующего поучения было бы опрометчивым делать выводы о явных напаках на «священно-безмолвствующих» со стороны носителей рутинных представлений о монашеской аскезе. О таких напаках говорится не столь однозначно, скорее, речь идет о недовольствах и несогласиях этой плеяды. К тому же именно такое заключение

<sup>1</sup> Афонский Патерик... С. 49–50.

<sup>2</sup> Там же. С. 47–48.

более всего согласуется и с ходом последующих паламитских споров, которые начались с нападков интеллектуального крыла, а уже впоследствии к спорам подключились представители застывшего богословия.

Таким образом, упоминаемые святителем нападки можно ставить в один ряд с грядущими паламитскими спорами, которые имели глубокие исторические, культурные, социальные и богословские корни, о чем свидетельствуют их актуальность и масштабы. Плод паламитских споров вызревал задолго до столкновения Паламы и Варлаама. В исследованиях исихазма много пишется о формировании различных предпосылок споров, но не упоминается, по сути дела, никаких исторических событий, фактов в религиозной сфере, где назревающие противоречия проявили бы себя более-менее отчетливо. Можно предположить, что одним из таких проявлений, предвещающих грядущую острую полемику, были те самые нападки, о которых упоминает Феоплит Филадельфийский в трактате «О трезвении и молитве...».

#### 4.7. Особенности и идейно-политическое значение феоплитова исихазма

Принято выделять три характерные черты учения о безмолвии у представителей поздневизантийского исихазма: а) известные телесные приёмы в молитвенном делании; б) непрерывное умное трезвение и Иисусова молитва; в) достижение некоторыми подвижниками созерцания божественного света.<sup>1</sup> У Феоплита можно усмотреть весьма содержательные мысли по второму и третьему пунктам. Уже на основании этого и можно говорить о том, что проповедуемое святителем учение об умном делании **являет его несомненным представителем исихастской традиции** (выделено мной — А.П.). Учение об умной молитве, несомненно, является центральным в рассмотренном учении.

Уяснив это, следует подытожить и очертить особенности и новаторство в феоплитовой проповеди исихазма:

1) «*Спиритуализм*» Феоплита. Из трёх «пунктов Керна» лишь тема телесных приёмов и методов молитвы не находит отражения в учении святителя. Будучи не только укоренён в упоминаемой традиции, но и являясь предтечей исихастского «бума» середины и второй половины XIV в, Феоплит, в то же время, оказывается несколько дистанцирован от этой, весьма

<sup>1</sup> Например, см. высказывания на этот счёт парижского патролога архимандрита Киприана (Керн): Киприан (Керн), архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы... С. 56–57.

насуточных для представителей традиции, проблематики. В облике феоплитова исихазма, по сути, отсутствует психосоматическая составляющая.

2) *Проповедь универсального характера умного делания*. Действительно, По времени Феоплит предварил соответствующий универсализм таких представителей традиции, как свв. Григорий Палама, Исидор и Филофей Константинопольские. Филадельфийский митрополит является непосредственным предшественником целой плеяды подвижников XIV в., расширивших вслед за ним прежние узкомонашеские рамки священного безмолвия.

На этих двух пунктах следует остановиться подробнее, указав их взаимную взаимообусловленность. Идеей, связующей эти две особенности, выявленные в учении Феоплита, является его сугубое упование на роль Божественной благодати в овладении умной молитвой. В свете этого упования представляется вполне обоснованным призыв к «каждому христианину» молиться умно. В свете этого же упования какими-то незначительными кажутся всякие человеческие психотехники и методы.

Было показано то, сколь тесно мысли Феоплита об универсальности умного делания связаны с его же акцентированием роли Божественной благодати в овладении этим деланием. В соответствующем учении имеется негласный акцент на том, что не столько усилия и психотехники отшельников, но Божественная благодать, доставляет успех молящемуся.

Та же логика имеет место и в связи с отношением Феоплита к психосоматической стороне молитвы. Роль психотехник если не отменяется, то оказывается весьма затуманенной в воззрениях аскета-митрополита, лишённого возможности столь последовательного насаждения и совмещения молитвенных психотехник и многозаботливого попечения о церковных нуждах. Именно в этом направлении — в направлении собственной феоплитовой экзистенции следует искать истоки своеобразия филадельфийского исихазма. Соответственно, отсутствие психосоматических акцентов, не означает акцентов противоположных, то есть, спиритуалистских. Вернее, «спиритуализм» Феоплита не имеет каких-либо идейных оснований, которые древнецерковные соборы усматривали, допустим, у Евагрия Понтийского. В общетеоретическом плане, конечно, имеется прямая связь между психосоматической молитвой и представлениями о целостности человека, который есть не только чистый ум, но и душа, и тело. В традиции поздневизантийского исихазма именно представление о единстве в человеке духовного и телесного ведёт к осознанию связи умной молитвы с телесными методами.<sup>1</sup> И если в трактатах

<sup>1</sup> Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defence of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. 1999. Т. 1 (7). С. 374–390.

Феолипта не нашли отражение его представления о психофизическом «методе», то об умно-телесной цельности человека он учит вполне однозначно и, я бы сказал, системно. И именно поэтому было бы опрометчиво говорить, вслед за А. Риго, о «евагрианском происхождении» феолиптова исихазма.<sup>1</sup>

3) Наконец, отметим, что уяснение степени принадлежности Феолипта к традиции поздневизантийского исихазма и, что ещё более актуально, его вклада в соответствующую традицию было бы не полным, если бы мы не обратились к факту феолиптовой апологии, содержащейся в слове «О трезвении и молитве». Феолипт — апологет исихазма. В его произведениях выявляется углубление проблематики, непосредственно ведущей к эпохе паламитских споров. Феолипт спорит не только с монахами, имевшими весьма примитивные представления лишь о телесной аскезе. Но полемизирует с интеллектуалами, отвергавшими как практику умного делания, так и её плоды. И всё это — в 1307 г. Соответственно, мы можем говорить, что почти за 30 лет<sup>2</sup> до начала Паламитских споров Феолипт выступил апологетом исихазма, предварив дело Григория Паламы.

Всё сказанное не только являет принадлежность Феолипта к известному аскетическому руслу византийского христианства, но выявляет и специфику его понимания и восприятия традиции, его новаторство. Эта специфика обусловлена особенностями его личного аскетического опыта. Ведь ясно, что аскетический опыт Феолипта — это опыт митрополита, лишённого, в силу пастырского служения и политической деятельности, возможности затворнической и уединенной жизни. Поэтому не удивительно, что лишённый возможности отдалиться овладению «методом», как это делали отшельники, он акцентирует внимание на роли божественной благодати в стяжании умной молитвы. Неудивительно и то, что он, располагая церковной властью, подал свой голос в защиту исихии.

Идейный вклад Феолипта в грядущую идейно-политическую же победу партии паламитов несомненен. Констатация этого обстоятельства должна быть дополнена напоминанием и о том, что, прививая аскетические идеалы мирянам, он, надо думать, оказал вполне определённое аскетическое влияние на воззрения и представителей политической

элиты Константинополя. Аскетические поучения Феолипта собирала и хранила игуменья Ирина-Евлогия, вдова Иоанна Палеолога. Великий логофет Никифор Хумн находился под духовным влиянием Феолипта. Одним словом, отнюдь не случайным представляется то обстоятельство, что к началу паламитских споров во Дворце окажутся не просто политические сторонники исихастов, но именно причастники исихии.

Наконец, отметим, что за религиозным по форме осмыслением проблемы человека может быть вычленена вполне типичная парадигма гуманистической эпохи, с её интересом к человеческой индивидуальности. Поэтому неудивительно, что учение Феолипта окажется востребованным эпохой, будет воспринято младшими его современниками. Всё сказанное позволяет констатировать вполне определённую социотворческую функцию антропологии и аскетики Феолипта.



<sup>1</sup> Rigo A. Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teolepto... P. 199–200.

<sup>2</sup> Исихастскую полемику Варлаама Калабрийского и Григория Паламы следует датировать 1336/1337–1341 гг. (см.: Красиков С. В. Варлаам Калабрийский // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 630).



## Глава 5. Социально-экономическая действительность эпохи в отражении Феоплипа Филадельфийского (трудовая дидактика Феоплипа)

### 5.1. Постановка проблемы

Уже было показано, что Феоплипт проводил жизнь не только аскета, но был весьма активен и при дворе императора; в определённой мере он влиял на процессы в византийском обществе той поры. Политическая позиция Феоплипта вполне просматривается в его писаниях. Несколько сложнее обстоит дело с отражением современной Феоплипу социально-экономической проблематики, а также с реконструкцией отношения самого митрополита к соответствующим вопросам. Впрочем, и эта проблематика, а также высокий её идейный статус могут быть вычленены на примере текстов филадельфийского проповедника.

В историографии не раз отмечалось, что вероучительные тексты, то есть источники, подобные писаниям Феоплипта, могут быть использованы для исследований в означенном направлении. В этой связи нельзя не вспомнить Г. Хунгера, настаивавшего на том, что византийские риторические произведения, в том числе, религиозного характера, не лишены социально-политического компонента.<sup>1</sup> Конкретизируя факты, являю-

<sup>1</sup> *Hunger H. Aspekte der griechischen Rhetoric von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz. Wien, 1972. S. 26.* Следует констатировать намеченное последующими исследователями утлублиение соответствующей проблематики. Совершенно очевидно, что социально-экономический контекст не только отразился в религиозной письменности, в том числе, риторических жанров, но сам был во

щие отнюдь не тщетность такого угла зрения на аскетическое наследие Феоплипта, можно сослаться на целый ряд прецедентов в отечественной и зарубежной историографии. Ограничусь упоминанием лишь некоторых исследований, связанных с именами конкретных религиозных писателей. Это — интерес исследователей к социально-общественной проблематике, так или иначе, нашедшей отражение в творениях Симеона Нового Богослова.<sup>1</sup> Это — попытки взглянуть на проблемы поздневизантийского общества в отражении Григория Кипрского,<sup>2</sup> Афанасия I, патриарха Константинопольского,<sup>3</sup> Николая Кавасилы.<sup>4</sup> Особо обращу внимание на недавнюю попытку воссоздать картину социально-политической и культурной действительности в Византии XIV в. с опорой именно на гомилии Григория Паламы.<sup>5</sup> И, собственно, с произведениями такого жанра приходится иметь дело исследователю наследия Феоплипа Филадельфийского. Поэтому соответствующие изыскания относительно паламитского наследия представляют не только информативный, но и методологический интерес.

многом обусловлен теми идеями, которые в этих писаниях содержались. Соответственно, святоотеческое наследие может рассматриваться как один из существеннейших факторов, сформировавших принципы экономических воззрений, социальных и прочих связей византийского общества (см.: *Хвостова К. В. Особенности византийской цивилизации... С. 95.*)

<sup>1</sup> *Василий (Кривошеин), архиеп. Преп. Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности его времени // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. 1961. № 38–39. С. 121–125.*

<sup>2</sup> *Бибииков М. В. К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского: бедность, бедствия, болезнь // Он же. Очерки средневековой истории экономики и права. М. ИВИ РАН, 1998. С. 196–203; Он же. Сведения о проници в письмах Григория Кипрского и Георгия Пахимера // Там же. С. 188–195.*

<sup>3</sup> *Барабанов Н. Д. Константинопольский патриарх Афанасий I о недугах византийского общества на рубеже XIII–XIV вв. // АДСВ. 1978. Вып. 15. С. 54–55; Talbot A.-M. The Patriarch Athanasius (1289–1293; 1303–1309) and the Church // DOP. 1973. V. 27. P. 11–28; Booram J. L. Church Reform in the Late Byzantine Empire. A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki, 1982.*

<sup>4</sup> *Поляковская М. А. Этические проблемы «Слова против ростовщиков» Николая Кавасилы // Она же. Византия, византийцы, византилисты. Екатеринбург, 2003. С. 24–33; Она же. Энкомии Николая Кавасилы как исторический источник // Поляковская М. А. Византия, византийцы, византилисты. Екатеринбург, 2003. С. 76–92.*

<sup>5</sup> *Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 370–429.*



Что же касается идейной обоснованности и небезосновательности такого интереса, то сошлюсь на весьма примечательный факт. Дело в том, среди исследователей, писавших об отношении византийских церковных и, даже, аскетических писателей к проблемам социально-экономическим, становится традиционным<sup>1</sup> вспоминать паламитский афоризм о человеке, как «животном общественном» (κοινωνικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος).<sup>2</sup> Действительно, является весьма примечательным то обстоятельство, что в XIV в. даже представители аскетической письменности не исключают человека из мира людских отношений. Несомненно и то, что такой подход поздневизантийских писателей к человеку должен рассматриваться как весьма преемственный по отношению к магистральным тенденциям предшествующей патристики. Например, ещё в IV в. Василий Великий, весьма, надо думать, принципиально, не употреблявший термин μοναχός (уединённый) применительно к аскетам,<sup>3</sup> писал о человеке, как «животном кротком и общественном (κοινωνικὸν ζῷον)».<sup>4</sup> Одним словом, было на кого сослаться поздневизантийским авторам в подобном понимании человека и его земного призвания.<sup>5</sup>

## 5.2. Сельскохозяйственный труд

Наличие социально-экономической проблематики в рассматриваемых писаниях закономерно в силу их пастырского характера. Но, именно этот пастырский, духовный подход обуславливает и специфику феолитовых оценок и рекомендаций.

<sup>1</sup> Например, см.: Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 98–99; Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. С. 147; Поляковская М. А. Понимание социальных проблем византийскими авторами середины XIV в. // ВВ. 1979. Т. 40. С. 9; Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы... С. 393.

<sup>2</sup> Арсений, епископ. Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895. С. 29.

<sup>3</sup> «Человек, — писал Василий, — есть животное... не уединённое (οὐ μοναστικόν)» (Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския / Новый исправленный перевод Московской Духовной Академии. СПб., 1911. Т. 2. С. 330. Ср.: PG. Т. 31. Col. 917A).

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Впрочем, эти взгляды на человека находятся в преемстве с воззрениям Аристотеля (Аристотель. Политика // Он же. Сочинения. М., 1976. Т. 4. С. 63, 259, 455).

Достаточно бережно отзываясь Феолит о тружениках, будь то крестьяне или ремесленники. Особенно часто филадельфийский митрополит обращается к описанию крестьянского труда.<sup>1</sup> Вернее, таковой труд является для Феолита поставщиком образов для его проповеди. Более того, образы из жизни земледельца неизменно ассоциируются с самыми, что ни на есть, положительными реалиями.

Призывая монаха разнообразить свои аскетические труды, Феолит предлагает ему воззреть на крестьянина, чередующего лёгкий труд с упорным.<sup>2</sup> В проповеди на Пятидесятницу, произнесённой перед населёнными монастыря Спаса Человеколюбца, Крест Христов сравнивается с плугом, взрыхляющим сердца людей,<sup>3</sup> Дух же Святой представляется в виде серпа, пожинающего урожай из спасаемых.<sup>4</sup> В ином поучении упомянутый образ плуга указывает на трезвенную молитву.<sup>5</sup>

Обращаясь к монашествующим и призывая их с благоговением относиться к совместному жительству в общине, проповедник сравнивает их с виноградными саженцами, собранными отовсюду и принесёнными сюда Христом. На Христа в этой метафоре указывает именно крестьянин-виноградарь. «Земледелец, — пишет Феолит, — приготавливая саженцы, взятые из различных мест, в едином месте насаждает их; так он устраивает виноградник и являет великое старание, помышляя о плоде. И Христос — земледелец всяческих благ, из различных мест собрал вас в одном месте и утвердил общину, дабы все Своему Господину приносили плод согласия и любви».<sup>6</sup> Образы, в общем-то, весьма традиционные.<sup>7</sup> И, всё же, несмотря, на их ординарность, у нас имеется возможность уяснить внутреннее отношение именно Феолита к труду крестьянина.

Наконец, ценность отдельных сельскохозяйственных аллегорий Феолита состоит в том, что они позволяют предполагать некоторые вполне конкретные реалии, характерные именно для эпохи Феолита. Вот лишь

<sup>1</sup> Обзор и характеристику положения крестьян и, вообще, аграрных отношений в Византии XIII–XV вв. см.: Хвостова К. В. Византийское крестьянство в XII–XV вв. // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма: В 3 т. М., 1986. Т. 2: Крестьянство Европы в период развитого феодализма. С. 210–232.

<sup>2</sup> MD 6.6.66–70.

<sup>3</sup> MD 22.4.40–41.

<sup>4</sup> MD 22.4.43–48.

<sup>5</sup> MD 6.6.71–73.

<sup>6</sup> MD 9.1.8–13.

<sup>7</sup> Каждан А. П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X–XI вв. Симеона // ВВ. 1967. Т. 28. С. 17.

один пример. Известно, что в эпоху турецкой экспансии греки массово эмигрировали на территории не занятые турками и относительно безопасные. В условиях переполнения городов и, соответственно, недостатка пахотных земель, естественно, вставала задача освоения под пашню новых, прежде заброшенных и неосвоенных территорий. То есть, перед обществом стояла уже не прежняя проблема обеспечения рабочими руками пустующих земель,<sup>1</sup> но, проблема расширения земельного фонда в новых стеснённых условиях. В этом контексте вполне актуальным становится образ земледельца, выбирающего из почвы камни и расчищающего поле для посева.<sup>2</sup> Таков контекст и таков образ; для Феоплипа же он ценен именно тем, что позволяет, оттолкнувшись от него, перейти к разъяснению принципов духовного делания.

### 5.3. Реалии ремесленного труда и трудовая дидактика

Образную систему Феоплипа питают и темы, почерпнутые из сферы ремесленного производства. И здесь имеет место исключительно положительная дидактика. Высокотехнологичный труд строительных дел мастера (οἰκοδόμος или τεχνίτης) позволяет проповеднику весьма наглядно растолковать принцип постепенности и очерёдности в духовном делании.<sup>3</sup> В труде специалистов менее замысловатых профессий тоже можно усмотреть образы прекрасных добродетелей, таких как усердие, целеустремлённость.

Образ усердного ремесленника является отправной точкой в поучении «О безмолвии и молитве». «Ремесленник, — пишет Феоплипт, — усевшись за свою работу (εἰς τὸ ἔργον), удаляется от всякого иного попечения; всю же заботу и усердие он полагает в своём делании (ἐργασίαν), усердием преодолевая медлительность (ὀκνηρίαν), а старанием — безыскусность (ἀτεχνίαν). Так как его мысленный взор направлен на плату (μισθόν) за свою работу, то и сердце его, воображая [возможную] выгоду (τὸ κέρδος), пренебрегает усталостью и пищею. [Также] и монах, желая напитать душу, во всех обстоятельствах держится своего дела (τοῦ ἔργου). Он опасается праздности (τὴν ἀργίαν) и от неё происходящего лишения пищи [для души]...».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Каждан А. П. Никита Хониат и его время. СПб., 2005. С. 27.

<sup>2</sup> MD 6.6.66-70.

<sup>3</sup> MD 8.1.

<sup>4</sup> MD 6.1.2-9.

В плане теоретическом о безыскусности (ἀτεχνίαν) труда возможно говорить в следующих смыслах: а) безыскусность как примета времени; б) безыскусность как характеристика самого производственного процесса по отношению к более технологичному производству (например, труд горшечника менее искусен, чем — ювелира); в) безыскусность, как неопытность и отсутствие навыка у самого ремесленника в сравнении с иными представителями такого же производства.

А) Конечно, Феоплипт имеет в виду отнюдь не общую картину ремесленного производства в поздней Византии с весьма невысоким уровнем разделения и производительности труда. Хотя таковое положение вещей и было вполне естественным для тогдашнего общества,<sup>1</sup> но, в силу своей естественности, соответствующая безыскусность не вполне осознавалась современниками, но воспринималась как должное.

Б) Казалось бы, речь, идёт именно о производстве, не предполагающем высоких технологий. Действительно, отождествление Феоплипом труда (ἔργον) и безыскусности (ἀτεχνίαν) являет традиционную терминологическую оппозицию ἐργάζομαι — τεχνάω. Факт терминологического различия в поздней Византии между трудом неквалифицированным (ἔργον) и квалифицированным (τέχνη) уже отмечался учёными,<sup>2</sup> со ссылкой, например, на словоупотребление Афанасия I Константинопольского.<sup>3</sup>

В) И всё же, приходится остановиться на последнем, из трёх упомянутых, контексте и усматривать не столько низкую технологию производства, но именно отсутствие навыка у конкретного ремесленника. Действительно, термин ἀτεχνία упоминается в одном смысловом ряду с медлительностью (ὀκνηρίαν). В свою очередь, «медлительность» характеризует преимущественно особенности индивидуального труда, а не технологии как таковой.

Конечно, и Феоплипт здесь говорит только об относительном несовершенстве труда ремесленника, соответственно, содержание слов Феоплипта выявляет факт соотнесённости его образа с подобной реальностью и предполагает, что наряду с безыскусным трудом ремесленника имеется более искусный труд в производстве того же самого товара. Что это за производство?

Конечно, повествование Феоплипта на этот счёт далеко от конкрети-

<sup>1</sup> См.: Вин Ю. Я. Сельское ремесло и промыслы в поздней Византии (XIII–XV вв.) // ВВ. 1987. Т. 48. С. 84–94.

<sup>2</sup> Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV вв... С. 76.

<sup>3</sup> The Correspondence of Athanasios I... EP 110.105.

ки, и было бы опрометчиво на основе его реконструировать некоторые реалии ремесленного производства. Но, одно дело конструировать эти реалии, а иное — попытаться найти возможный контекст словам Феолипта и поместить их в реалии уже известные из иных источников. А источники свидетельствуют о значительном отставании византийского ремесла от западного. Византийцам оставалась только сетовать на несостоятельность отечественного производства и, как следствие, на засилье на рынках товаров с запада. Никифор Григора с сожалением говорит об одеждах византийцев, произведённых в Италии или же в Персии, но не в самой Византии.<sup>1</sup> На это же сетовал и Плифон, уточняя, что все одежды, которые носят ромеи, произведены на западе из ромейского же сырья: шерсти, льна, шёлка и хлопка. Действительно, к известному времени экономика Византии превратилась, по сути, в сырьевой придаток западной промышленности.<sup>2</sup> Вполне возможно, что в силу этих обстоятельств у Феолипта труд византийского ремесленника ассоциируется с «безыскусностью». И сколь бы Феолипт не дистанцировался от проблем внешних, сводя всё к духовно-нравственной проблематике,<sup>3</sup> всё равно, образы, которые он использует в проповеди, взяты из самой повседневности. И именно повседневной была озабоченность византийцев явной безыскусностью товара, произведённого в их Отечестве.

Итак, это — возможный внешнеэкономический контекст, в котором возник образ упомянутого Феолиптом ремесленника. Но, представляется возможным поместить данный пассаж из проповеди филадельфийца в контекст сугубо внутриэкономических реалий, сложившихся в Византии на рубеже XIII–XIV вв. Осознание Феолиптом безыскусности упомянутого ремесленника могло иметь место и на фоне труда иных производителей, занятых подобным же ремеслом. Тогда, принципиальное желание как-то исторически преломить риторические конструкции Феолипта позволяет предположить, разве что, факт наличия в селении нескольких производителей или, даже, факт увеличения концентрации производителей, занятых одним и тем же ремеслом. Увеличение же концентрации производителей является, в свою очередь, предпосылкой к разделению труда, но ещё не свидетельством самого разделения труда,

<sup>1</sup> Gregorae. Т. 3. Р. 555.

<sup>2</sup> Laiou-Thomadakis A. E. The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System... Р. 186–188.

<sup>3</sup> Напомню, что именно таков подход Феолипта к проблеме арсенистого раскола (см.: Главу III.7 нашего исследования) и надо думать, это общий принцип его миропонимания.

характерного для мануфактуры.<sup>1</sup> Вполне естественно, что в среде ремесленников имелись более искусные, что побуждало менее искусных (о которых, возможно, и упоминает Феолипт) быть более старательными.

Впрочем, следует признать, что вышеприведённый пассаж несёт в себе информацию не столько об объективном положении вещей в сфере ремесленного производства в Византии XIV в., сколько свидетельствует об отношении самого Феолипта к труду ремесленника и, вообще, ко всякому труду. Что, по Феолипту, является движущей силой труда? «Плата» (μισθόν), «выгода» (κέρδος) — вот, оказывается, ради чего все усилия ремесленника. Это — не единственный пассаж, подобного рода. Приводя в ином поучении пример виноградаря, подготавливающего саженцы, проповедник отмечает, что и этот труженник «являет великое старание, помышляя, о плоде».<sup>2</sup>

В словах Феолипта нет и намёка на элемент эстетизма, на элемент творческого начала в труде. Не сам процесс доставляет удовольствие, но его плоды, служащие удовлетворению нужды. И именно нужда побуждает ремесленника «пренебрегать» усталостью. Сам же труд ассоциируется у проповедника с «преодолением (διάκρουσις)», «усталостью (κόπος)». Таковое отношение автора гомилии к труду следует рассматривать в контексте общей христианской концепции труда,<sup>3</sup> ис-

<sup>1</sup> Не лишним было бы вспомнить о муссировавшейся в 1960–1970 гг. концепции Сметанина-Сюзюмова о возможном возникновении в поздневизантийском городе мануфактуры (Завражин В. Н. К вопросу о поздневизантийской мануфактуре // Средневековый город. Саратов, 1981. Вып. 6. С. 136–139).

<sup>2</sup> MD 9.1.8–11.

<sup>3</sup> Следует учитывать, что христианская доктрина была, конечно, не единственным фактором, обусловившим формирование средневековой трудовой этики. Наряду с этим доктринальным фактором необходимо учитывать факт постепенного исчезновения несвободного рабского труда (см.: Мильская Л. Т. К вопросу об отношении к труду в Западной Европе раннего средневековья // Организация труда и трудовая этика. Древность. Средние века. Современность. М., 1993. С. 59–60). Об отношении к труду в средние века см.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Я. Избранные труды. М., 1999. Т. 2. О представлениях византийцев о труде см.: Guillon A. La civilization byzantine. Paris: Arthaud, 1974. P. 222–241; Чекалова А. А. Эволюция представлений о труде в среде византийской знати IV–VI вв. // Организация труда и трудовая этика. Древность. Средние века. Современность. М., 1993. С. 65–77. О категории «труд» (τόνος) в сочинениях византийских писателей поздневизантийской эпохи см.: Поляковская М. А. Понимание социальных проблем византийскими авторами середины XIV в. // ВВ. 1979. Т. 40. С. 13–14; Она же. Этические проблемы «Слова против ростовщиков» Николая Кавасилы... С. 27–28.

точником которой является повествование первых глав книги Бытия о Божественном наказании человека: «...Проклята земля в делах (ἐν ἔργοις) твоих, в печалях снеси тую вся дни живота твоего... В поте лица твоего снеси хлеб твой...» (Быт. 3: 17-19).<sup>1</sup> В согласии с этой же концепцией, сколь бы трудовая деятельность ни была обременительна и тягостна, тем не менее, она — земной удел человечества. Поэтому не случайно в воззрениях Феоплипа она заслуживает самого уважительного отношения. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что в рассматриваемом повествовании труд ремесленника связан с весьма положительными ассоциациями. И хотя в сердце ремесленника воображается возможная выгода, тем не менее, воображение самого Феоплипа позволяет усмотреть в ремесленном делании (ἐργασία) своего персонажа образ монашеского умного делания.<sup>2</sup> Соответственно, праздность вызывает у проповедника противоположные ассоциации. В частности, голод человека праздного руками метафорически соотносится с утеснённой монаха, нерадеющего об умном делании (τῆς κατὰ διάνοιαν ἐργασίας).<sup>3</sup>

Метафорический подход проповедника к трудовой деятельности позволяет ему восполнить некую смысловую нишу. Действительно, в контексте христианской антропологии, понимающей человека в его духовно-телесной целостности,<sup>4</sup> логически необходимо мыслить о всякой деятельности, как об обращённой к целостному человеку. Труд, питающий тело, «должен» питать и душу. В этом, надо думать, источник трудовой дидактики Феоплипа. Со временем, именно дидактическая функция труда окажется весьма потеснена акцентированием эстетического в нём начала. Пока же, на месте эстетической функции труда, напроць отсутствующей в представлениях Феоплипа, да и вообще, не характерной для христианского средневекового мышления, оказывается функция дидактическая.

<sup>1</sup> Примечательно, что в приведённых выше словах, Феоплипп обозначает трудовую деятельность не через слово «труд» (πόνος), но говорит о «деле» (ἔργον), что совершенно соответствует лексике Септуагинты (Быт. 3:17).

<sup>2</sup> MD 6.2.4.

<sup>3</sup> MD 6.2.11-14.

<sup>4</sup> См. Главу IV.2 нашего исследования.

## 5.4. Торговое дело

Рассмотренные выше проблемы дают понять, что характер образной системы византийских гомилий зависит, во-первых, от объективного положения вещей в тех сферах византийской действительности, из которых образы позаимствованы, и, во-вторых, от личного отношения проповедника к этим реалиям. Руководствуясь этой логикой, можно изначально предположить, что образы из торговой сферы в поучениях Феоплипа уже не столь положительны, как — из сферы ремесленного и, тем более, сельскохозяйственного производства.

Объективное положение вещей в торговле складывалось весьма плачевно для Византии. Торговое дело в регионе оказалось под безусловным контролем западных купцов, преимущественно — венецианских и генуэзских.<sup>1</sup> Имеются весьма конкретные, в том числе документальные свидетельства, позволяющие сформировать некоторое представление о масштабах проблемы. По свидетельству Григоры годовые доходы Византии от торговых дел исчислялись в размере 30 тысяч иперперов, в то время как прибыль генуэзских купцов равнялась 200 тысячам иперперов.<sup>2</sup> Ещё более обширную информацию на этот счёт предоставляют многочисленные нотариально заверенные счета, подтверждающие тот факт, что ромеи, по сути, не вкладывали средств в развитие торгового дела.<sup>3</sup> Конечно, поля деятельности для византийских купцов ещё оставалось, но оно ограничивалось внутренним рынком, северным побережьем Чёрного моря. Впрочем и здесь активность византийских купцов носила подчинённый и зависимый от итальянских торговцев характер.<sup>4</sup>

Образность проповедей Феоплипа проливает отнюдь не много света на столь печальное положение вещей. Здесь мы встречаем и образ купца, и торговое судно, и описания ярмарки. Анализ соответствующих фрагментов, по-видимому, проливает больше света на отношение самого Феоплипа к торговому делу.

<sup>1</sup> О содержании проблемы и её последствиях для Византии см.: *Laiou-Thomadakis A. E. The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System...* P. 176–217. Также см.: *Скрябинская Е. Ч. Генуэзцы в Константинополе в XIV в. // ВВ. 1947. Т. 1. С. 215–234; Соколов Н. П. Венеция и Византия при первых Палеологах (1263–1328) // ВВ. 1957. Т. 12. С. 42–49.*

<sup>2</sup> *Gregorae. Т. 2. P. 841.*

<sup>3</sup> *Laiou-Thomadakis A. E. The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System...* P. 188–190.

<sup>4</sup> *Ibid. P. 211.*

Аллегии Феолипта дают понять, что дело купцов тоже было сопряжено с определёнными и неизбежными трудностями. Первейшим в феолиптовой образной системе атрибутом этих трудностей выступает море. Достаточно трагичный образ судна, команда которого в шторм вынуждена выбрасывать за борт груз,<sup>1</sup> являет, надо думать, весьма обыденную для купеческого дела тех времён ситуацию.<sup>2</sup> В свою очередь, воссоздание в сознании слушающих образа купца, делающего выбор между жизнью и имуществом, позволяет проповеднику возбудить у слушающих проповедь весьма живое чувство опасности, таящейся в делах духовных.

По-видимому, весьма распространённым явлением в торговом деле и в те времена были обманы покупателей. Мимо этого не проходит Феолипт. В его проповеди, торговцы, обманывающие покупателей, сравниваются с коварными демонами.<sup>3</sup> Описывая нечестие торговцев, Феолипт позволяет себе быть достаточно конкретным в описании их обманных способов. Распространённым, по-видимому, делом был обман именно путников; и именно им купцы старались сбыть негодный товар, зная, что обнаружившие обман уже не смогут вернуться сами и вернуть свои потраченные деньги. Другое распространённое нечестие состояло в приравнивании негодного товара к хорошему. Упомянув всё это, Феолипт свою главную задачу всё же видит не в том, что бы порицать соответствующую практику, но в том, что бы предостеречь монахинь от коварства демонов, которые, как нечестные купцы, «внушая кажущееся полезным, тайно насаждают зло».<sup>4</sup> Итак, можно видеть, что образы, связанные с торговлей, уже не рождают тех неизменно положительных ассоциаций, как это имело место применительно к образам из сферы земледелия и ремесленного производства.

Несколько раз Феолипт упоминает рынки и ярмарки. Не представляется удивительным то, что посредством образа торговых сборищ Феолипт вызывает у слушателей диаметрально противоположные ассоциации: то положительные, то отрицательные.

<sup>1</sup> MD 7.10.125-127.

<sup>2</sup> Когда в своих поучениях Феолипт обращается к образу моря, оно неизменно представляется таящим опасности (см.: MD 17.3.29-35; MD 17.5.72-74). Ср.: Каждан А. П. «Корабль в бурном море». К вопросу о соотношении образной системы и исторических взглядов двух византийских писателей // Каждан А. П. Никита Хониат и его время. СПб., 2005. С. 365-379.

<sup>3</sup> MD 7.4.

<sup>4</sup> MD 7.4.50-51.

Весьма уничижительно говорит проповедник о рынке (ἀγορά), как о месте, где проводят своё время люди, не посещающие богослужений.<sup>1</sup> Рынки, театры, ярмарки (πανηγύρεις), харчевни, представленные в качестве антитезы храма, выявляют, пожалуй, самый уничижительный контекст, в котором только и можно говорить об этих повседневных реалиях. Впрочем, рынок, представляемый «лукавым» местом, в то же время, в образной системе Феолипта выявляет, ни много ни мало, мистические свойства церкви Божией. «Мирская ярмарка, принимая жителей различных местностей, соединяет их в единую толпу, а торжество церковное, собирая Ангелов и людей, исполняет единое ангельско-человеческое стадо, и единой Церковью являет небо и землю».<sup>2</sup> Далее же, общительность Церкви небесной и Церкви земной называется Феолиптом сношением, «налаживающимся между нами и Ангелами».<sup>3</sup> Весьма положительный урок предлагает Феолипт извлечь и из некоторых деталей ярмарки. В частности, привлекает Феолипта то, сколь заблаговременно и тщательно готовятся к ней купцы. «Просто нелепо, — пишет он, — не являть такового же усердия в посещении церкви и в памятовании о слышанном в ней, каковое являют купцы (ἔμποροι) на ярмарках (περὶ τὰς κοσμικὰς πανηγύρεις)».<sup>4</sup> А далее проповедник приводит, по его мнению, поучительную и, уж точно, весьма узнаваемую во все времена картину. «[Купцы], сохраняя в своей памяти дни, на которые намечается [торг], с наступлением времени их встречи торопятся на ярмарку, оставляя свои жилища и предпринимая путешествие. Некоторым из них пришлось побороться за [торговые] палатки, установленные там. Другие, [поторопившись], предвосхитили более заметные места, иные же часто дают плату за них, подкупая властимущих. Так устраивая торговые дела, они способствуют собственной выгоде».<sup>5</sup>

Итак, некоторые стороны торгового дела побуждают проповедника к самым, что ни на есть, положительным ассоциациям, некоторые — к негативным. Следовательно, можно констатировать некоторую неоднозначность отношения Феолипта к торговому делу. Видно, сколь умело, исходя из нужд проповеди, Феолипт абстрагируется от целого образа и успешно использует его части. Положительные и отрицательные атрибуты торгового дела и позволяют проповеднику иногда восходить к на-

<sup>1</sup> PD 2.25.470-472.

<sup>2</sup> PD 2.27.502-506.

<sup>3</sup> PD 2.27.513-514.

<sup>4</sup> PD 2.26.486-488.

<sup>5</sup> PD 2.26.488-495.

ставлениям в добродетели, а иногда обличать грехи. В свою очередь, это умение абстрагироваться от реальности свидетельствует о независимости проповедника от неё. Соответственно, и сама степень этого абстрагирования выявляет степень независимости Феолипта от той реальности, которая и является поставщиком образов.<sup>1</sup> Полагаю, что это вполне адекватно отражает тот факт, что основным источником доходов византийских церковных структур в известную эпоху было всё же земледелие, затем — труд ремесленников;<sup>2</sup> на перепродаже и транспортировке товаров наживался уже кто-то другой. Впрочем, не совсем в стороне от дел торговых оставались крупные монастыри. Нельзя забывать, например, о роли именно византийских монастырей в организации ярмарок.<sup>3</sup> В то же время, несомненно, уходила в прошлое та практика, когда некоторые византийские монастыри, имея свои корабли, торговали собственной продукцией.<sup>4</sup>

Таким образом, и торговля представляется весьма достойным делом, если не сопряжена с обманом покупателей. Но, что заслуживает однозначных осуждений, так это, по мысли проповедника, — ростовщичество. Из слов Феолипта об «удвоении всей суммы (διπλασιάζω τὸ κεφάλαιον)»,<sup>5</sup> видно, сколь высок был процент, соответственно, и прибыль ростовщика. Но, дело даже ни в этом. Порицания заслуживают не только лишь процентная ставка, но само явление. Ростовщичество, по Феолипту, противоречит идеалам именно религиозным, а значит, является грехом. Ссужающий деньги под проценты, «лежит, словно расслабленный, на постели сребролюбия».<sup>6</sup> Если нечестной торговле Феолипт противопоставлял

<sup>1</sup> Собственно, таковой логикой оплодотворены весьма существенные замечания А. П. Каждана относительно различия торговых образов в писаниях Никиты Хониата и прп. Симеона Нового Богослова. Делая вывод о полной противоположности Симеона и Никиты в их отношении к торговому делу, А. П. Каждан предполагает, что причина этому лежит в большей независимости Симеона от светской культуры и, как следствие, в способности абстрагироваться от реалий светского общества (см.: *Каждан А. П. Никита Хониат и его время...* С. 57–58).

<sup>2</sup> См.: *Вин Ю. Я. Сельское ремесло...* С. 84–94.

<sup>3</sup> См.: *Вин Ю. Я. Сельское ремесло...* С. 94. Можно говорить о вполне целенаправленных и успешных попытках многих монастырей закрепиться в наиболее выгодных в торговом отношении районах. На это указывал В. А. Сметанин, ссылаясь на одно из писем патриарха Филофея Коккина (*Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV вв...* С. 102, 119).

<sup>4</sup> См.: *Соколов И. И. Состояние монашества в византийской Церкви...* С. 465.

<sup>5</sup> MD 19.17.193.

<sup>6</sup> MD 19.17.190–191.

торговлю честную, то ростовщичество — милостыню. Надо не ссужать деньги, а «делиться». Феолипт свидетельствует, что только переставший брать проценты (τὸ λαμβάνειν τόκους) и сошедший в купальню милостыни, может «исцелить свою душу и спастись».<sup>1</sup> Приговор Феолипта ростовщичество вполне традиционен:<sup>2</sup> людям, причастным этому делу надеяться на спасение не следует. В один ряд с ростовщичеством можно поставить, разве что воровство, о котором Феолипт тоже упоминает.<sup>3</sup>

## 5.5. Монастырь как малая социальная группа

Выявляя в письменном наследии Феолипта штрихи к картине именно социально-экономической жизни общества, было бы не правильно не уделить внимания такой социальной группе, как монашеская община. Действительно, и западные исследователи, и, тем более, византилисты ещё советской эпохи проявляли интерес к хозяйственной деятельности византийских монастырей. Впрочем, для этого имелись вполне объективные причины, связанные с особенностью сохранившихся источников, способных пролить свет на аграрные отношения в Византии в том числе XIII–XV вв. Актовый материал именно монастырских вотчин составляет «основной источник» для исследования соответствующих проблем.<sup>4</sup> Соответственно, исследователей чаще интересовали не столько специфические особенности хозяйственной деятельности именно монастырей, но монастырская вотчина, как одна из форм крупного землевладения в Византии.<sup>5</sup>

Конечно, эта объективная заинтересованность не помешала, а наоборот способствовала уяснению особенностей,<sup>6</sup> региональной специфики<sup>7</sup> хозяйственной деятельности монастырей. Вообще, историография данного вопроса обширна.<sup>8</sup> Отметим, что имеются работы и по социологии визан-

<sup>1</sup> MD 19.17.193–196.

<sup>2</sup> *Поляковская М. А. Этические проблемы «Слова против ростовщиков» Николая Кавасилы...* С. 24–33.

<sup>3</sup> MD 6.3.

<sup>4</sup> *Хвостова К. В. Византийское крестьянство в XII–XV вв...* С. 217.

<sup>5</sup> Например, см.: *Горянов Б. Т. Крупное феодальное землевладение в Византии в XIII–XV вв. // ВВ. 1956. Т. 10. С. 112–132 (особенно, С. 121–128, 130).*

<sup>6</sup> *Каждан А. П. Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // ВВ. 1971. Т. 40. С. 48–70.*

<sup>7</sup> *Морозов М. А. Монастыри средневековой Византии: Хозяйство, социальный и правовой статусы. СПб., 2005.*

<sup>8</sup> Обзор её см.: Там же. С. 7–19.

тийского монашества.<sup>1</sup> Исследование монастыря как малой социальной группы представлялось А. П. Каждану весьма важным аспектом, вскрывающим, ни много, ни мало, специфику именно византийского общества.<sup>2</sup>

Подобный интерес исследователей и их оценки проблемы как таковой являют значимость темы. Поэтому всяческая, даже малейшая информация была бы небезынтесной на этот счёт. И, по-видимому, она может быть вычленена из рассуждений Феолипта, которые позволяют взглянуть на монашеское жительство не только с точки зрения проблем аскетики, богословия, но рассмотреть монастырь как малую социальную группу. Полезным для исследователя может стать целый ряд проповедей Феолипта, адресатом которых является, почти всегда, монашеская община. Некоторой конкретностью отличается проповедь, вошедшая в сборник произведений филладельфийского митрополита со следующим названием: «Поучение, растолковывающее образ жизни, приличествующий монахам, [подвигающимся] в общине».<sup>3</sup> Конечно, реальная картина была весьма далека от тех идеалов, о которых здесь вспоминает и к которым призывает Феолипт. В то же время, она, надо думать, не такая негативная, как это может показаться на основании предостережений, высказываемых здесь Феолиптом. Одним словом, при анализе необходим критический подход к информации, ведь не всё нравоучительное в гомилиях является информацией в собственном смысле слова.

При рассмотрении монашеской общины как малой социальной группы, в качестве сущностной её черты, то есть черты, отличающей общину от иных социальных общностей, представляется отдалённость от всякой иной общности. Даже если об этой особенности мыслить как об идеале, на практике слабо воплотимом, всё равно, этот идеал как-то влиял на самоидентификацию насельников монастыря. Не случайно, идея отдалённости монаха от мира звучит неоднократно, вновь и вновь в призывах филладельфийского митрополита.<sup>4</sup> Уход в монастырь — это разрыв с миром. Таковой разрыв мыслится проповедником весьма радикально. В поучении, адресованном вновь постриженной монахини Евлогии, Феолит призывает её отвергнуть привязанность к родителям и друзьям.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Savramis D. Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums. Leiden; Köln, 1962; Charanis P. The Monks as an Element of Byzantine Society // DOP. 1971. V. 25. P. 61–84.

<sup>2</sup> Каждан А. П. Византийский монастырь XI–XII вв... С. 48.

<sup>3</sup> MD 9 (Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses... P. 218–233).

<sup>4</sup> Например, см.: MD 1.15; MD 8.4.39–40.

<sup>5</sup> MD 1.7.84–85; ср. MD 1.12.145–147.

Известно, и об этом свидетельствуют многочисленные монастырские типики,<sup>1</sup> что монахи, являя свою оторванность от мира, не должны были покидать монастырских стен.<sup>2</sup> Конечно, реальность была иной и не совсем соответствовала идеалам. Это видно, в частности, и из повествования Феолипта, упоминающего монахов, скитающихся вне монастыря. Об актуальности этой проблемы на протяжении, по сути, всей истории монашеского общежития свидетельствуют, вообще-то, многие источники. Повсеместное нарушение монахами этих требований высмеивалось, например, в XII в. Евстафием Солунским.<sup>3</sup> Неоднократные сетования на этот счёт содержатся в писаниях патриарха Афанасия I.

Конечно, не только моральная неустойчивость отдельных насельников монастырей, но и внешние, объективные обстоятельства как-то ограничивали мыслимый радикализм монашеской общины. Ведь в реальности византийские монастыри были крупнейшими субъектами хозяйственной деятельности. И, тем более, на фоне использования монастырями труда приписанных к ним крестьян могут представиться весьма некорректными феолитовы образы мирян, как ос, досаждающих монахам, труждающимся, как духовные пчелы.<sup>4</sup> Всё же, не следует упрекать Феолипта в некоей неблагодарности, точно так же, как не стоит упрощать многоуровневости проблемы взаимоотношения монастыря и мира.

Контакт с миром — это реальность. Феолипту остаётся не только констатировать это, но и заботиться о качестве этого контакта. Отвергая общение монахов с мирянами, Феолипт проповедует необходимость попечение монахов о мирянах, испытывающих нужду. «Утешай нуждающегося, [подавая ему] от своего достатка (έκ τῶν προσόντων σοι)», — призывает он монахиню Евлогию.<sup>5</sup> Таковое качество выхода монаха в мир не противоречит идеалу удалённости от мира, но превосходит

<sup>1</sup> Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. I. Типики. Киев, 1895. С. 630.

<sup>2</sup> Принявший монашеский постриг и живущий в общине не имел гражданских прав (см.: 19 правило Седьмого Вселенского собора).

<sup>3</sup> Василевский В. Г. Материалы для внутренней истории византийского государства. Властители, монастыри и сборщики податей в XI–XII вв. // ЖМНП. 1879. Т. 4. С. 400–438 (здесь содержится перевод Слова Евстафия Солунского «О исправлении монастырской жизни»); Каждан А. П. Византийский публицист Евстафий Солунский. Социальные воззрения // ВВ. 1968. Т. 28. С. 68.

<sup>4</sup> MD 1.15.172–176.

<sup>5</sup> Ἐπιστολή πρὸς βασιλισσάν Εὐλογίην... Εὐλογία... // Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses... P. 82 [EP 1.3.38–39].



его.<sup>1</sup> Поэтому одной из наиболее часто упоминаемых Феолиптом добродетелей и является милосердие. Более того, указывая на три основные добродетели, необходимые монашествующим, Феолипт, наряду с верой и целомудренной жизнью, называет именно милостыню (ἐλεημοσύνην).<sup>2</sup>

Важным фактором единства и крепости монашеской общины Феолипт признаёт общность имущества.<sup>3</sup> Впрочем, из слов Феолипта можно видеть, что совершенное отсутствие какой-либо имущественной дифференциации братии — это идеал. Настойчивые сетования Феолипта свидетельствуют о практическом пренебрежении этим идеалом со стороны монашествующих. И чем чаще проповедник к соответствующей добродетели призывает, тем распространённое, надо думать, факты её нарушения.<sup>4</sup> Так, Феолипт и не предполагает, что монахиня Евлогия, ещё недавно проводящая роскошную жизнь во дворце, вдруг предпочтёт совершенное неимение ничего своего. Поэтому и призыв Феолипта к ней весьма умерен. Это призыв не к нищете, но к «бережливости», «постепенному (μικρόν) уменьшению изобилия».<sup>5</sup> Было бы абсурдным требовать чего-то большего от монахини, являющейся, к тому же, и «ктиториссой монастыря (κτιτορίσσαν τῆς... μονῆς)».<sup>6</sup>

Прискорбным спутником имущественной дифференциации насельников монастыря является субординация во взаимных отношениях. Не отвергая, конечно же, напрочь самой идеи иерархичного устройства общины, Феолипт ставит под сомнение природу иного, скажем так, социального соподчинения. Призывам безоговорочного подчинения игумену можно противопоставить осторожную укоризну в адрес Евлогии, принявшей ангельский чин, но продолжающей держать прислужников.<sup>7</sup> Призывы к Евлогии — избавиться от «множества слуг» — свидетельствуют о существовании в Византийских монастырях совершенно несоответствующего сути монашеского призвания социального членения.

<sup>1</sup> Constantelos D. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick, 1968. P. 88-110.

<sup>2</sup> EP 1.3.40-41.

<sup>3</sup> См.: MD 9.2.21-22; MD 9.5.46-47; MD 9.6.56-59.

<sup>4</sup> Указанные негативные явления, конечно же, не являются особенностью монашества этой эпохи. Во все времена идеальным образцам сопутствовали элементы, являющие ту или иную степень обмирщения монастырской жизни (Savramis. Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums... S. 58).

<sup>5</sup> EP 1.3.33-34.

<sup>6</sup> EP 1 (см. заглавие трактата).

<sup>7</sup> EP 1.1.13-14.

Собственно Феолипт и констатирует своё понимание того, что таковая практика противоречит самой природе монашеского призвания. Отметим, что призыв митрополита ещё раз выявляют то обстоятельство, что пункты наиболее известных и авторитетных монастырских уставов, запрещающие монахам иметь рабов или слуг, на практике не исполнялись. Положение вещей было таково, что от знатных монахов было невозможно требовать исполнения прописных истин. Соответственно, Феолипт и здесь ограничивается мягкими увещаниями.

Интересно, что с фактом наличия у монахини Евлогии личной прислуги, как-то уживается следующее наставление Феолипта к той же Евлогии: «Когда совершаешь служение (ἀνύης διακονίαν) вместе с сёстрами, руки пусть работают, уста же молчат, а ум помнит Бога».<sup>1</sup> Отмечу, что и письмо, упоминающее о слугах, и поучение, повествующее о соработничестве с сёстрами, не только имеют одного и того же адресата — Евлогию, но, к тому же, составлены в одном и том же году. По-видимому, данное феолиптово предписание есть не более чем пожелание. Оно указывает не столько на реальное положение вещей в монастыре Спаса Человеколюбца, но — на идеал, соответствующий образцам Древнего Патерика и прочей агиографической литературы.

Не смотря на многочисленные факты отступления от идеала, монашеская община, всё равно, представляется Феолипту идеалом человеческого общежития. Эта мысль подспудно присутствует в «Поучении, растолковывающем образ жизни, приличествующий монахам, [подвигающимся] в общине». Именно члены монашеской общины способны к наиболее адекватному воплощению идеала единомысленного жительства, утраченного первыми людьми в раю. Даже тот факт, что филадельфийский проповедник неоднократно в пример монахам приводит образы повседневного труда купцов, ремесленников и, особенно, крестьян, не отменяет сказанного. А сами призывы к монахам учиться предусмотрительности купцов, усердию ремесленника, трудолюбию земледельца, конечно, не означают, приоритета социальной добродетели над идеалами именно монашескими.

\* \* \*

Обзор социально-экономической составляющей, так или иначе отразившейся в рассматриваемых писаниях, являет одновременно и отстранённость и причастность филадельфийского митрополита к соответствующим проблемам. Феолипт, несомненно, обеспокоен состоянием и нуждами членов византийского общества. Есть на что и на кого сето-

<sup>1</sup> MD 1.31.370-373.

вать Феолипту, есть от чего предостерегать и к чему призывать своих современников. Ясно, что само наличие социальных проблем является атрибутом не только определённого времени, но человеческого сообщества как такового. Соответственно, неизменный вопрос — что делать? — присутствует всегда явно или не очень. Было бы не справедливо не обратиться с этим вопросом к писаниям Феолипта. Конечно, постановка вопроса и ответ на него Феолипта не явны для исследователя, остающегося исключительно в социально-экономической плоскости.

Утверждение в обществе принципов, по которым функционирует монастырь, надо думать, и является той стезёй, на которой решаются социальные и прочие проблемы. Феолипт в этом был убеждён настолько, что не ограничивался лишь проповедью соответствующих идеалов, но, более того, предпринимал попытки к их воплощению. По-видимому, в этом ключе следует рассматривать предпринимаемые Афанасием I в Константинополе и Феолиптом в Филадельфии попытки привнесения монашеских принципов в систему церковно-административного управления.

Впрочем, в поучениях Феолипта, адресованных преимущественно к монашествующим, весьма редко общественные проблемы оговариваются непосредственно и принципиально. Чаще они попадают в поучения Феолипта в качестве служебных образов-аллегорий. Сравнительно часто, не только библейские сюжеты, но и темы из мира крестьянина, городского жителя питают образную систему филадельфийского проповедника. Несмотря на это, Феолипта трудно заподозрить в интересе именно к труду сельскохозяйственному, ремесленному и прочему. Осознание Феолиптом ценности труда весьма опосредствованное. Уважительно взирая на всякого труженика, он говорит о труде, как о необходимости. Для самого же филадельфийского митрополита труд прежде всего дидактичен. И даже в этом Феолипт вполне традиционен. В отношении представителей патристики к труду отсутствует какой-либо эстетизм; трудовая этика преимущественно, если не исключительно дидактична. Именно дидактика и вероучительная осмысленность повседневности как-то включают категорию труда в контекст христианской сотериологии. Соответственно, идейная осмысленность является неизбежным атрибутом всех аспектов человеческого бытия, так или иначе заявляющих о себе в писаниях филадельфийского митрополита.



## Заключение

Итак, знакомство с письменным наследием св. Феолипта позволило воссоздать не только идеальные представления филадельфийского митрополита о своей эпохе, но и реальное положение в византийском обществе на рубеже XIII–XIV вв. Целый ряд исторических фактов, выявленных в его произведениях и впервые введённых в научно-исторический контекст, позволяет говорить о наследии филадельфийского митрополита как о ценном историческом источнике. Конечно, картина общественной жизни здесь весьма фрагментарна, она ограничена событийным рядом и проблемами, к которым причастен сам митрополит-аскет. Но даже аскетическая проблематика большинства поучений св. Феолипта не исключает идейно-политических и социальных акцентов. Соответствующие источники не только дополняют наши представления, но выявляют до сих пор неизвестные науке факты и обстоятельства арсенитского раскола, исихастских споров. Комплексный анализ наследия митрополита не позволяет пройти мимо социально-экономических реалий византийского общества. Сам способ их отражения филадельфийским митрополитом так или иначе вовлекает реалии прикладной экономической сферы в контекст идейно-политических проблем.

Одной из ключевых проблем, волновавших Феолипта, был церковный раскол, возникший в связи с церковно-политической деятельностью партии арсенитов. Движение арсенитов не было явлением исключительно внутрицерковным, но было обусловлено целым комплексом социально-экономических, идейно-политических проблем, волновавших византийское общество на рубеже XIII–XIV вв. Конкретные, ситуационные действия и лозунги арсенитов, в конце концов, выявляют тот факт, что раскол в обществе был связан с различием в понимании самой общей проблемы. Эта проблема связана с представлениями о том, по какому пути далее развиваться Византии.

Когда арсенитская схизма уйдёт в прошлое, эта же проблема займет о себе во второй трети XIV в. в форме и лозунгах спорящих партий паламитов и антипаламитов. Феолит до этого времени не доживёт, но, примечательно, что начатки грядущих проблем находят место в его письменном наследии. Феолит представляется, по сути, протечей паламитских споров и апологетом исихазма.

Реконструкция деятельности и идей Феолита позволила определить его мотивацию и способы решения им самим тех проблем, которые раскалывали византийское общество на рубеже веков. Причины, движущие силы и способы решения общественных идейно-политических проблем филиладельфийский митрополит усматривает, почти исключительно, в религиозно-этической плоскости. Такой подход типичен для представителей эпохи. Ценностное и слабо-дифференцированное восприятие византийцами общественных проблем позволяют рассматривать эклисиологию Феолита в качестве социологии византийского общества, а аскетическое учение — в качестве психологии.

Упомянутая фактическая фрагментарность не отменяет идейной цельности воссозданной картины. Причиной этому является неизбежная оценочность суждений самого Феолита. Своё видение общества, его проблем и способов их решения митрополит основывал: а) на представлениях о ценности человеческой индивидуальности (речь — об индивидуальном религиозном чувстве) и б) на утверждении изначальной социальности человека. Из этих ключевых парадигм феолитовой картины мира и вычлняется ответ на вопрос «что делать?».

1) Особое акцентирование ответственности христианина за своё собственное спасение, видение способов решения проблемы арсенитской схизмы, антропология и аскетическое учение Феолита, наконец, универсализация исихии — всё это в писаниях филиладельфийского митрополита выявляет динамику роста не только религиозного самосознания, но и вообще самосознания индивида в эпоху Палеологовского ренессанса.

В то же время традиционность ключевых интуиций Феолита показывает, что гуманистические веяния эпохи Палеологовского ренессанса, рост самосознания не были чем-то новым именно для восточно-христианской аскетической традиции. Следует говорить не о рождении в Византии XIII–XIV вв. нового понимания человека, но — о появлении тенденций в обществе, обеспечивших популяризацию соответствующего видения и понимания человека.

2) Весьма не просто обстоит дело с идеей Феолита о социальности человека. Утверждая её весьма ярко и убедительно, Феолит весьма драматично и, казалось бы, противоречиво реализует её в собственной

жизни (расторжение диаконом Феолитом церковного брака, противостояние примирительной политике богопомazanного императора, раскол с Константинополем в 1310 г.). Следует заключить, что человеческое общежитие и сама социальность ценны для византийца в той мере, в которой соответствуют идеальным образцам. Поэтому не представляется парадоксальным сочетание призывов к идеальному единству и готовности реальное единство отвергнуть. Это имеет место и в случае арсенитов, и, неоднократно, в опыте Феолита.

Важно отметить, что богословское осмысление социальной природы человека порождает у Феолита идеи реформирования византийской общественной жизни. По сути, он предлагает византийскому обществу иные, нежели действуют, принципы существования. Его общественные идеалы зиждутся на принципах монашеского общежития. Фундаментальная для восточно-христианской традиции идея получает новый и развёрнутый импульс. Принципы монашеского хозяйствования, быта, взаимного общения проецируются на более обширные, нежели монастырь, социальные группы. Даже аскетическое делание, вроде исихии, разрывает в писаниях Феолита не только свои отшельнические, но, даже, узко-монашеские рамки. Подобная универсализация получает в писаниях митрополита своё экзегетическое, антропологическое и богословское обоснование. Именно причастность мира и каждого к монашеским идеалам включает общество в контекст христианской сотериологии. Не удивительно, что соответствующие идеи обретают форму императива и реализуются в деятельности самого митрополита филиладельфийского.

Как видно, вполне определённые богословские интуиции в определённых же исторических условиях сформировали у Феолита амбиции реформатора. Именно в силу этих интуиций традиция поздневизантийского исихазма, при всём своём внимании к индивидуальности, всё же имела претензии и основания быть социотворческой силой, идеологическим основанием гибнущей империи. Традиция, актуализированная и скорректированная эпохой, поставила Феолита у истоков этого нового социотворческого импульса.

В то же время следует констатировать, что и деятельность, и идеи Феолита не всегда были адекватны социально-экономическим и политическим реалиям византийского общества. На фоне изменчивой политической конъюнктуры идейные принципы филиладельфийского митрополита оставались неизменными. Идейная принципиальность, вознёсшая монаха Феолита к власти, предопределила его политическое одиночество в земной перспективе. Впрочем, для самого святителя эта земная перспектива не являлась самоценной.



## Приложения

### Приложение 1

*Святой Феодит, митрополит Филадельфийский*

**Поучение [о том], что необходимо избегать  
отделяющихся от православных христиан,  
ревностно посещать храмы Божии, повиноваться  
епископам и почитать служителей Господа<sup>1</sup>**

Господь Наш Иисус Христос после трехдневного Своего и спасительного Воскресения оставался невидимым для иудеев; явившись же апостолам, даровал им благодать Святого Своего Духа. Ведь после того, как иудеи, ища своей славы, не прославили Его, но отвергли, они, вследствие этого, соделались недостойными Его Божественных даров; и это естественно, ведь гнушающийся солнцем разве может быть сопричастником его света и сияния? После же того, как апостолы, направившие своё произволение во след Спасителю Нашему, в желаниях своих последовали Ему и были с Ним, всегда на Него взирая, они, вследствие этого, удостоились приобщения Его сладости и чудесной Его благодати.

Так же будет и во Второе пришествие Господа. После Всеобщего Воскресения, те, которые спасительные заповеди Христовы отвергли, совершенно были поработаны плотскими похотями и удовольствиями,

преизбыточествующие в пище, питье и сне, прелюбодействующие, несправедливые, домогающиеся чужого, возвышающиеся [над ближними], дерзкие, завидующие и злопамятствующие, влачащие нуждающихся и нищих — все таковые, как отвергнувшие Господа и не поверившие Ему, Сказавшему о предстоящих благах, будут извергнуты в пламень геенский, который они возжигают топливом собственных грехов. Те же, которые стяжали в себе страх Божий и возымели попечение о сохранении заповедей Христовых, благоговейно пользующиеся Божественными благодеяниями, целомудренные, довольствующиеся своими женами, справедливые, никого не попирающие, но всех любящие и чтущие, страдания, причиняемые от других, с благодарением претерпевающие и во всём Бога чтущие, себя осуждающие, других же оправдывающие, — все таковые, как Христа предпочитающие превыше всего, преисполнятся Его невыразимой славы. Ведь для таковых Он есть пища, радость, вечное отдохновение; наконец, для тех, которых зима здешних испытаний, в силу следования за Ним, печалила и одолевала, Он есть Податель тепла и жизни.

Итак, всё это сохраняйте в сердцах ваших, чада мои желанные, зная, что не возможно спастись всякому человеку, пребывающему во грехах. Оставьте лукавые стези ваши, придите в церковное собрание и просветитесь обычным псалмопением, внимая читаемому и совершая благие дела; и совесть ваша во дни Страшного Суда не постыдится. Избегайте змеиных советов людей злых и отпадших от Церкви, ибо, поистине, таковые люди являются змеями. Будучи врагами и волками, под видом друзей (*ἐν σχήματι φιλίας*) и в овечьей шкуре, эти воюющие волки ищут пищу и, когда находят беззащитную овцу, хватают её и терзают.<sup>1</sup> Так поступают и эти лукавые люди и лжеучителя, претворяющиеся благочестивыми и внешне обличёнными в образ нищеты (*σχῆμα πτωχείας περικείμενοι*), изнутри же помрачённые в своих помыслах, являющиеся любителями удовольствий, сребролюбцами, [людьми] тщеславными, гордыми, любящими стычки и славу, злопамятными и совершенно безумными. Желая творить собственные похотения, они входят в города и сёла, завывают подобно волкам; они научают народ божий удаляться от церковных собраний, избегать священнодействий, не послушаться пастырям Церкви. Они вносят раскол в семьи, советуя не есть и даже не пить вместе;<sup>2</sup> и,

<sup>1</sup> Монах Мефодий, современник св. Феодита, употреблял подобные же образы применительно к арсенитам (см.: Συλλογὴ ἐκ διαφόρων συνοπτικῶν βιβλίων... // PG. T. 140. Col. 797C).

<sup>2</sup> Раскольники ссылались при этом на призывы самого Арсения, о которых упоминает, в частности, Феодор Скутариот (см.: Ἀνωμότου, Σύνοψις χρονικῆ // Bibliotheca graeca medii aevi. V. 7... P. 424).

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου (1250–1322). Βίος και έργα. Β' μέρος. Κρίτικο κείμενο — σχόλια, έκδ. Ι. Κ. Γρηγοροπούλου, εκδοτικό «Τέρτιος». Κατέρνι. 1996. Σ. 305–317.

наконец, пытаются выманить у них сколько-нибудь денег. А когда им удаётся увлечь кого-либо к их дьявольскому образу мысли и подчинить себе, тогда они хватают души этих христиан и ввергают их во чрево бевское. Так они раскалывают Церковь Божию. Ибо те, которые были совлечены к их учению, вернее к их заблуждению (εις τὴν πλάνην), таковые, не крестя своих детей, допускают их умирать без просвещения. Сами же, будучи людьми в возрасте, находясь на грани жизни и смерти, удаляются от участия в Честных Тэле и Крови Господа. О, наказание! О, заблуждение и нечувствие! Посему прошу [вас]: избегайте таковых [людей], ибо, когда они увидят, что мы удаляемся и отворачиваемся от них, тогда, однажды осознав происходящее, придут в покаяние и к матери нашей Церкви обратятся.

Бог, создав Адама, поселил его в раю, предписав ему от всякого дерева в раю вкушать, от дерева же познания добра и зла не вкушать. Таким образом, пока праотец был хранителем заповеди, он благожительствовал в раю; когда же, будучи убеждён змеиным советом, он приобщился запретному дереву, тогда, в тот же час, как нарушитель райского [установления], он был изгнан.<sup>1</sup> Внимая повествованию Священного Писания, уразумей и ты те блага, которых, [подобно Адаму], ты удостоился от Христа-Спасителя; будь внимателен и к совершаемым тобою на каждый день делам; и так, [возможное] последствие [своего преслушания заранее] зная, обезопасил бы ты себя [от случившегося с Адамом], уклоняясь от зла и, на сколько в твоих силах, стараясь пребывать в добре, дабы не оставил бы ты [по собственному нерадению] те же [блага], и не наследовал бы горшее наказание.

Сын Божий ради тебя соделался Человеком без греха; Он воссоздал тебя посредством Святого Крещения и Честной Крови, которую пролил на Кресте, приводя тебя от безверия, заблуждения и зла к вере, истине и добродетели. Подобно некоему раю, Он насадил Церкви в различных местах (τὰς κατὰ τόπους φυτεύσας ἐκκλησίας), собрав нас в них; Он утвердил единую Церковь в вере и учении (μίαν ἕθετο ἐκκλησίαν τῇ πίστει καὶ τῷ φρονήματι), заповедуя нам вкушать пищу учения, принимать совет и искать полезных слов от каждого человека, проводящего дни свои в Церкви, посещающего богослужебные собрания и внимающего Божественному Писанию. От человека же, имеющего в сердце зло, но умелого в речах, несущего раздоры и склоняющего к расколам, [нам заповедано] не принимать учения, не иметь с ним ни беседы, ни дружбы, ни соприсутствия, но бежать от него, как от огня. Ибо, когда совет тако-

<sup>1</sup> См.: Быт.2:3.

вых [злых людей] находит себе почву и согласие в душах, он в тот же час превращает принимающих его в раскольников, в [людей], удаляющихся от Церкви. Ведь плод таковых людей, на языке несущих совет, в душах же таящих коварство, есть раскол и разделение Тела Церкви, уклонение от Святых Даров и отвержение священства. Таким образом, принимающие их заблуждение (τὴν πλάνην), обнажают себя от истины и, как из листьев смоковницы, сшивают одежды неразумных оправданий,<sup>1</sup> пустословий и клеветы против поборников благочестия, пытаюсь тщетными посулами, пустыми надеждами и лжепророчествами покрыть наготу своих страстей и невежества. Кривизны [их путей] (οἱ στρεβλότατοι) настолько отклонились от правоты (τῆς ὀρθότητος), что догадки, наваждения своих помыслов, сами речи, которые [достойны, разве что,] “женщины, утопающей во грехах”,<sup>2</sup> [эти люди] представляют как само исповедание [истины] и как проповедь самих пророков, дабы через всё это совершенно обмануть и увлечь в свою погибель народ Божий.

Итак, не уподобляйтесь им, братья мои, не следуйте за ними; скорее бегите от них, и гнев Божий не коснётся вас. Вспомните заповедь: “От всякого дерева в раю ты будешь есть”.<sup>3</sup> Рай, — как мы сказали прежде, — есть Церковь Божия; деревьями же являются законные<sup>4</sup> пастыри, в Церкви Божией рукополагаемые и посылаемые в назначенные им приходы (ἐν ταῖς λαχοῦσαις ἐκκλησίαις πεμπόμενι) православными же епископами, дабы учить и исправлять каждого христианина. Плодом же таковых [пастырей] является правота догматов, утверждение благочестия, наставление в заповедях Христовых, усердие в собирании и единении членов Христовых, в приведении верных в единое Тело Церкви.

Итак, приди в Церковь, которую Христос насадил и, оросив Своею Кровью, пролитой на Кресте, взрастил, что бы она объяла в себе все концы вселенной; в неё и ты, подобно другому Адаму, введён Христом-Спасителем, дабы уразуметь [тебе] спасительные её заповеди. Покорись данному тебе пастырю. Приобщись (οἰκείωθητι) через него Богу. послужи Христу через почтение к нему, ведь на пастырство он был послан

<sup>1</sup> См.: Быт. 3:7.

<sup>2</sup> 2 Тим. 3:6.

<sup>3</sup> Быт. 2:16.

<sup>4</sup> Эпитет εὐσεβής (букв.— «благочестивый») применительно к пастырям в трактате Феопипта означает законность их рукоположения, осуществлённого согласно церковным канонам. О том, что термин εὐσεβής ποιητήν не предполагает, в данном случае, нравственной оценки, мы можем судить из того, что Феопипт в дальнейшем этим эпитетом характеризует и пастырей, ведущих нерадивую жизнь (см. текст этого же трактата далее).

и поставлен Христом — Первым Пастырем, сказавшим своим ученикам: “Идите, научите все народы”.<sup>1</sup> Даровав в те дни благодать пастырства [своим] ученикам, а через них — во все времена [очередным] епископам, Он и ныне освящает и спасает верных. И, подобно тому, как благодать Христова, даруемая архиереям, через них преподаётся и освящает народ, так и народ, припадая и приобщаясь епископу (τῷ ἀρχιερεῖ... οἰκειούμενος), через него ко Христу приобщается (οἰκειοῦται) и спасается. Ведь епископ есть посредник (μεσίτης) между Богом и людьми, за народ и от народа возносящий к Богу моления, прошения, молитвы и благодарения. Бодрствуя и ратуя, он примиряет с Богом (θεῷ μὲν καταλλάττει) оступившихся, а Бога умоляет даровать таковым прощение; наконец, увещевая и наставляя людей отвратиться от зла, своими ходатайствами и молитвами он упрощает Богу ниспослать им свыше крепость к деланию блага. “Се Аз с вами во все дни до скончания века”,<sup>2</sup> — слышишь, что говорит Господь своим ученикам, дабы, когда сомнительный помысел, пришедши, засеется в твоём сердце небрежением к священнику Божию, ты в тот же час обратил бы ум [свой] к Господнему обетованию, ведь оно обращено ко всем, ценящим обещанную благодать. А о том, что это так, ты опять же узнаешь из сказанного Господом Отцу о своих учениках: “Не о них же только молю, но и об уверовавших в Меня по слову их”.<sup>3</sup> Видишь, что всё, что говорится ученикам, обращено, несомненно, ко всем верным, подражающим их жизни и уверовавшим в их служение, а именно в [апостольское] служение учеников?

Поэтому почти рукоположение Христово. Благоговей перед апостольством, [исполненным Его славы]. Если ты подошёл к законному священнику, принимая его как своего пастыря, ты приблизился ко Христу и почтил Христа. А если ты принял Христа, то через Него ты принял и Отца, и Духа Святого. Ибо [Христос сказал]: “Принимающий вас Меня принимает; принимающий же Меня принимает Пославшего Меня”,<sup>4</sup> от Которого Дух Святой исходит и в Сыне неотлучно почивает. Если же ты пренебрегаешь священником, отвергаешь и не оказываешь ему почтение, [то, через это,] ты отверг Христа, ибо написано: “И сказал Господь Самуилу: ...не тебя они отвергли; но отвергли Меня”.<sup>5</sup> Имеешь в

<sup>1</sup> Мф. 28:19.

<sup>2</sup> Мф. 29:19.

<sup>3</sup> Ин. 17:20 (Во всех списках евангельского текста — περί τῶν πιστευόντων, т.е. — «о верующих»).

<sup>4</sup> Мф. 10:4.

<sup>5</sup> 1Цар. 8:7.

сердце своём сомнение? — Подойди к данному тебе пастырю. Уверуй во всей полноте, что через него с тобой беседует Бог. Открой своё сердце, спроси его, ибо написано: “Спроси отца твоего, и он возвестит тебе, старцев твоих, и они скажут тебе”.<sup>1</sup> Так и ты: спроси епископа, и он возвестит тебе; притекай ко священнику и найдёшь пользу.

Если ты не очистишь стол своей души, учитель не сможет преподавать тебе необходимые письмена. Если ты не изгонишь из своего сердца всякую неправду, лукавство, ложный стыд и спорливость, ты не сможешь познать праведность, истину и послушание. Ибо, что общего у праведности с неправдой, у справедливости со злом, у кротости с высокомерием, у божественного знания (γνώσει θεοῦ) с мнением человеческим (ἀνθρώπινην ὑπόληψιν)? Алчешь ли ты слова Божия? Жаждешь ли приобщиться святыни? Приходи в дом Божий. Как от некоего яства вкуси псалмопения; припади к познанию как к некоему питию. Почерпни из спасительного источника, то есть наполни душу из Евангелия Спасителя; ведь Христос есть полнота Закона и Пророков, ибо Он сказал: “Не нарушить пришёл Закон, но исполнить”;<sup>2</sup> и четыре Евангелия Христовы суть [некие] источники истины, напоющие Боговедением четыре конца мироздания, заключённых жаждой безверия. “Сын мой, — взывает к тебе мудрость, — пей воду из твоего водоёма и текущую из твоего колодезя”.<sup>3</sup> Водоёмы же суть законные пастыри, и называются водоёмами потому, что ради тебя они получают от Бога благодать пастырства; пастырь — для пасомых, поэтому и называются так. Бог, желая привести людей к познанию истины и напоить их из источника спасения, [для этого] во все времена выбирает и усвершенствует пастырей и благочестивых священников, ниспосылает им Свою благодать и исполняет их дарами; а через Литургию, [за которой предстоят священники], и через [пастырские] поучения [этих же священников] Он всем верным дарует познание Своей воли.

Итак, сын мой, следуй своему пастырю, внимай спасительному слову, исходящему из уст его, и не умаляй его поучения по причине злой подозрительности против него, засеянной в тебе врагом или злым человеком. Но, из-за предсудительной его жизни, не отвергай, если и есть к тому непосредственный повод, его благого наставления и освящения, подаваемого через него. Ведь Господь сказал: “На Моисеевом седалище сели священники и книжники; итак, всё, что священники велют вам со-

<sup>1</sup> Втор. 32:7.

<sup>2</sup> Мф. 5:17.

<sup>3</sup> Прем. 5:15.

блюдать, соблюдайте, по делам же их не поступайте”.<sup>1</sup> Видишь, как нам предписано не отвергать наставлений законных пастырей из-за их нерадивой жизни? Если священник являет праведную жизнь, то желающему наследовать спасение следует считаться и с его словом, и с его поступками, потому что и одно, и другое может оказать пользу; у священников же, имеющих неподобающий образ жизни, речи же — полезные и спасительные, следует примечать и искать плод лишь в словах. Ведь, подобно тому, как творящий благо, даже не поучая, приносит пользу взирающим на него, точно так же и говорящий о благом приносит пользу внимающим, хотя сам, поучая, остаётся в нерадении.

[Однажды] я заметил, что в пшенице имеются плевелы, но из-за них я отнюдь не отверг пшеницы, [более того,] я оставил в ней и плевелы, ибо [когда-то] я рассмотрел, как мельник, беря пшеницу вместе с находящимися в ней плевелами, перемешивает всё вместе, тогда и примешанное к пшеничной муке становится питательным хлебом, и сердце человека укрепляется [подобной] пищей.<sup>2</sup> Так подобает поступать и извлекающему пользу из всего. Если вы увидите кого-либо, беззаботно проводящего свою жизнь, [но,] советующего выгодное и полезное ближнему, [или если вы увидите] творящего много благих дел, однако же, как человека, допускающего [при этом] некоторые слабости, то не стоит проходить мимо многих [его] достоинств, набрасываться же и порицать незначительные слабости, [открывающиеся] придирчивому взору, [одним словом, не стоит] из-за пренебрежения достоинствами и приличествуемому отвергать. Напротив, ради достоинств надлежит умалять слабости, ради единого добра отвергать иное зло и через это сохранять апостольское наставление, предписывающее [обращать] зло в добро.

Лукавый клеветник, завидующий нашему спасению, обосновавшись в наших чувствах, всегда пытается не только направить ум человека на слабости ближнего, но даже оклеветать и сами его достоинства; со всех сторон внедряя в душу злые подозрения, он склоняет [ум] к осуждению ближних; и, таким образом, лукавый препятствует человеку извлекать пользу из всех обстоятельств. Он настраивает каждого, пленённого такой страстью, только себя считать добродетельным и рассудительным, всех же людей — грешными и неразумными. В этом человеке укрепляется неприязнь ко всем, подобная неприязнь, господствуя в сердце, в

<sup>1</sup> См.: Мф. 23:2-3; св. Феодит вносит изменения в цитируемый текст, заменяя, применительно к современной ситуации, евангельское οἱ φαρισαῖοι на οἱ ἱερεῖς.

<sup>2</sup> См.: Пс.103:15.

котором скрывается, не допускает подвластного ей человека поучаться от другого и внимать глаголам [ближнего]; эта неприязнь, будучи дочерью осуждающей гордости, наследует себе и все её плоды. Признаком гордости в человеке является отключение слуха души, как у аспиды,<sup>1</sup> и отказ быть поучаемым от кого-либо и подчиняться кому-либо.

Господи, огради наши души от этой губительной болезни и даруй нам смиренное сердце и сокрушенный помысел, возведи меня и народ Твой в познание спасительной и славной Твоей воли, ибо Ты есть Пастырь Добрый, пасущий и пастырей, и паству, уводящий от зла и приводящий к добродетели, от тьмы к свету, от смерти к жизни и от земного к небесному; и Тебе подобает слава и поклонение во веки. Аминь.

## Приложение 2

*Святой Феодит, митрополит Филадельфийский*

**Слово, обращённое к истинно-христианской полноте Филадельфии, восхваляющее и одобряющее проводящих дни свои в церкви, внимающих Священному Писанию и со страхом приступающих к Божественным Таинствам; в то же время, порицающее и увещающее к обращению тех, которые удаляются от общения с православными христианами и отделяют себя от Церкви<sup>2</sup>**

Блаженный Давид о сказавших ему: «В дом Господень пойдём»,<sup>3</sup> исполнился радости. А ныне и я, слыша о вашем прилежном посещении церкви Божией, веселюсь и ликую, чувствами приемлю ощущения давидовой радости. Может быть дерзновенно [но правильно,] сказать, [что] теперь ещё большему духовному удовольствию причастен добролюбивый муж, истинный приверженец веры, любящий церковное

<sup>1</sup> См.: Пс. 57:5-6.

<sup>2</sup> Перевод выполнен по изданию: Φεοδήτου Φιλαδέφειας του ομολογήτου... Β' μέρος. Σ. 319-345.

<sup>3</sup> Пс. 121:1.



благолепие, так как здесь обретается ещё больше топлива [для возжигания] духовной радости. Ведь вопросившие пророка в те дни слух его наполнили глаголами только лишь о шествии к дому Божию; теперь же собравшиеся здесь наш слух наполняют глаголами о своём присутствии на общественном богослужении в доме Божию. И если всего лишь совет пойти в дом Божий подвигнул к радости пророка, помыслившего о боголюбивом расположении обратившихся к нему, то как и я сам не возрадуюсь вашему христоролюбивому расположению, проявляющемуся в частом посещении церквей, в вашем обращении ко Господу через псалмопение, возносимые в [этих] церквях; [и как я не возликую] от этих дел, подтверждающих пламенную любовь ваших душ к Богу? А почему я говорю, что советом были слова, которые услышал пророк? Поистине, обратившиеся изрекли [как бы некий] совет, однако, тем являя свои боголюбивые помышления и привлекая к подобной [же] любви [другие] души, уязвленные Божественным желанием. Но пророк, навыкший смотреть в будущее, духом прозрел храмы, воздвигаемые христоролюбивыми мужами, [он прозрел] истинное ведение, которым обладают христиане, и которое запечатлевается в их словах и затем проявляется в их делах; [он прозрел] множество церквей и массы благочестивых [людей], не замедливших притечь в дома Божии; [и от всего этого пророк] вступил в лоно Божественной радости и был объят духовным наслаждением.

Поэтому, сегодня, видя [ваше] пребывание в церкви и написав в уме ваше стояние со страхом Божиим и усердное внимание [к читаемому], и я сам ликую в душе и, [таким образом,] благодаря вашему присутствию, исполняю закон любви. Из услышанного о вас я делаю вывод о боголюбии ваших душ, о православии ваших мыслей и о [вашем] послушании божественным догматам. Я предполагаю и вашу ненависть к клеветующим на истину и пытающимся извратить у людей правый образ мысли. Распознаю [ваше] братолюбие и взаимное единомыслие относительно истины. Помышляю о вашем бегстве от тех, которые, к нашему прискорбию, раскалывают Церковь и, подобно гниющим членам, бесчувственно отсекают себя от неё. Уразумеваю испытываемое вами желание стяжать строгое жительство и чистую жизнь; [в этом своём желании вы устремляетесь в храмы,] ведь Церковь Божия знает, как снабдить дарами всех, приступающих к ней в простоте.

И, как мать из собственных грудей источает в уста своих детей молоко, так и Церковь Божия предлагает, как бы две груди, [а именно], правоту догматов и чистоту жизни перед взорами прибывающих в ней, со вниманием стоящих [в храмах] и с усердием вникающих [в её уче-

ние], постоянно руководствующихся поучением во благе, которое преподаётся здесь. Просвещающие [свои] души словами веры и очищающие [свои] тела на путях добродетельного благого жительства предвкушают радость неизречённого, насыщаясь осознанием исполнения своего спасения. А дабы уразуметь, что души таких людей, регулярно пребывающих в храмах, насыщаются достоверным видением спасения (κορένυται ἐν τῇ πληροφορίᾳ τῆς σωτηρίας) и надеждою божественной жизни, послушай сказанное Господом: «Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих»;<sup>1</sup> послушай же и [слова] пророка Давида: «Я в правде буду взирать на лице Твое, насыщусь во взоре на славу Твою».<sup>2</sup> Следует же [каждому из нас] воскликнуть: «В церквях вознося благодарения, я буду взирать на лик Твой, насыщусь в причастии Твоим незапятнанным Таинствам». Ибо в каком другом месте, как не в Церкви Божией, источаются глаголы вечной жизни и ясно возвещаются Божественные словеса? И из неё, как из чистого источника черпая мысли о спасении, верующие уже не возжаждут, [но будут] утверждаться в желании пребывать в ней, укреплять её единство, удовлетворяясь молоком псалмопений и чтений, совершаемых в церковных собраниях. Так, благодаря поучению [в божественных словесах] и в силу [собственной] ревности, верующие не соглашаются следовать грязному, лживому и нелепому учению отступающих от Церкви и терзающих её; они не рассеиваются и не впадают в заблуждения их разрушительных речей, увлекающих, подобно водам, и потопляющих душу в отчуждении от правого образа мысли (τοῦ ὀρθοῦ φρονήματος). Напротив, подобно сыру, они затвердевают и скрепляются в единомыслии друг с другом (πρὸς τὴν ἀλλήλων ὁμονοίαν), собираются в Церковь, исполняются духом, возвращают своё усердие, увеличивают [молитвенные] собрания и, как над землёй, господствуют над учением отделяющихся от Церкви.

Как это происходит, и каким образом они увеличивают [свои] церковные собрания, возрастают в усердии и господствуют над злоумышляющими против них? Я скажу. Если те, которые следуют своему образу мысли и пребывают в заблуждениях своих умов, узрят вас, пребывающих в непоколебимом ведении, регулярно посещающих церковь и внимающих учению святых отцов, от них же (от раскольников), как от врагов отворачивающихся и не принимающих даже начатков их учения, тогда они, порицая себя за превратный образ мысли, отвергнут за-

<sup>1</sup> Мф. 4:4; Лк. 4:4; Втор. 8:3.

<sup>2</sup> Пс. 16:15.

блуждения собственных умствований, отступят от схизмы и прилепятся к вам (προσκολληθήσονται ὑμῖν), как члены тела, они обретут тот же самый образ мысли, и все вы будете единой Церковью. И, таким образом, с присоединением к вам этих людей (προστιθεμένων αὐτῶν ὑμῖν), Тело Церкви возрастает, члены [его] соединяются в целостность (πρὸς τὴν ὁλοκληρίαν), Церковь усиливается и устремляется к полноте и постоянству (εἰς πλήθος καὶ σθνέχειαν); и Христос зрится Единой Главой всех нас, сдерживающей и скрепляющей нас с Ним и друг с другом узами единой веры, единого учения и единой Церкви. Итак, остающиеся в Церкви вскармливаются [ею], наполняются жизнью, возрастают в духовном преуспении, постоянно орошаясь божественными словесами и трудами жительствоющих по Богу (τῶν κατὰ θεὸν πολιτευσαμένων); ведь, что хлеб для тела, то слово Божие для души.

Далее остаётся указать и на ту пагубу, которую на себя навлекают разделяющие и расчленяющие её Тело. Не посещающий Церковь лишается священной и словесной Трапезы, за которой не земные приношения, не туши [жертвенных животных], не различные явства предлагаются, но чудеса святых мучеников, учения священных мужей и торжества святых отцов. Находящиеся в Церкви и с радостью внимающие [святым мужам], вводятся в жизнь вечную; удаляющиеся от Церкви, отвергающие общение с верными [её чадами] и избегающие братьев как врагов, изгоняются из Царствия Небесного и отсылаются в голодную страну, лишённую всякого блага. А дабы ты уразумел, как по истине голодны отскакивающие (ἀπδημοῦντας) от Церкви и удаляющие себя от слышания Божественных глаголов, послушай Бога, возвещающего об этом в форме [некой] угрозы: "Я дам им не голод хлеба, не жажду воды, но голод слышания слова Божия".<sup>1</sup> Видишь, в какое наказание ввергаются пренебрегающие Церковью, но проводящие дни свои на рынках, в театрах и в [своих] жилищах? Ведь упомянутое пребывание в "удалении от слышания слова Божия" и есть [некий] способ наказания, [причём] наказания самого горького и ужасного. Если слышание и поучение в Божественных словесах животворит душу, то, совершенно ясно, что отчуждение от Церкви и удаление от предлагаемых в ней чтений и наставлений усваивает душе смерть; ибо, как тело без чувственной пищи не может поддерживать свою жизнь, так и душа без ведения Бога и благого жительства не может спастись. Ведение же Бога и благое жительство даруются [человеку], со вниманием пребывающему в церкви; а удаляющиеся от неё губят себя и, пребывая вне её, гибнут окончательно. [Эти

<sup>1</sup> См.: Амос. 8:11.

несчастные не понимают, что] Церковь есть благая гавань для пребывающих и утвердивших себя в ней, и что она является крепостью для душ тех людей, которые направляют мысли свои к разумению Божественных словес.

Разве вы не знаете, что родители, своих детей желающие обучить грамоте, ведут их в школу и передают учителю? Так дети научаются чтению и правописанию. Но, если люди проводят время вне Церкви, пытаются её разрушить и не желают слушать содержащееся в Евангелии учение Христа, то как они познают о своём спасении и как подвигнутся к любви и постижению Бога? Никак. Ведь если бы могли дети научиться грамоте вне школы и без учителя, то обрели бы и эти своё спасение вне Церкви и без Христа. Если же первое невозможно, то из этого знайте и невозможность второго, уясняя, что есть истина. Оставляющий церковные собрания и воздерживающийся от страшно совершающихся в них Священных Таинств, становится непокорным [Самому] Христу, отвергает Его; через это он плачевно отделяется от [Господа], хотя и исповедует Его, называет себя христианином и, как будто бы, борется за [истину] Христову. Это становится ясно из Божественных слов: "Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную... и пребывает во Мне, и Я в Нём".<sup>1</sup>

Если Дары, хлеб и вино, приносимые на жертвеннике благочестивыми священниками и прилагаемые Всесвятым Духом в Тело и Кровь Христовы, по истине являются, как и называются, Телом и Кровью, священнодействуемыми православными священниками, то тот, который не принимает и не подходит к этим Честным Дарам, но воздерживается от участия в них, не считает ли их ненавистными? Не ошибочное ли мнение он имеет об их достоинстве? В своём заблуждении не относится ли он ко Христу так же, как иудеи? Явно уклоняясь от Даров, не отделяется ли он от Христа, не судит ли, и не обвиняет ли Его? Не ударяет ли он [Господа нашего], не наносит ли Ему пощечину, не насмехается ли и не осмеивает ли Его?

Прошу вас, братья мои, обстоятельно поразмыслите над этим беззаконием и тщательно вникните в сказанное. Освящаемые через православных священников Святые Дары становятся, — как мы и исповедуем, — Телом и Кровью Христовыми; и это происходит через молитву призвания и в следствие почивания Святого Духа. Поскольку это совершается в реальности, — и это мы твёрдо осознаём, и в это верим, — то не

<sup>1</sup> Ин. 6:53-54,56.

участвующий в спасительном приобщении Дарам, даже избегающий их, не явно ли избегает их, как простого хлеба и вина? Не попирает ли он Тело и Кровь Господа? Не считает ли он их не дающими освящения? Не относится ли он ко Господу как к простому человеку? Не скатывается ли он к тому мнению, которое было присуще иудеям? Отвергая Дары, как не несущие ничего полезного, не распинает ли он Христа? Не кричит ли он: “Избегайте и удаляйтесь от приобщения [Святых] Таин”, — как иудеи кричали [в своё время]: “Распни, распни Его”?<sup>1</sup> Имея суждение о подверженности [Святых] Таин порче и умалению, не мыслит ли он, как иудеи, о том, что смерти подвержен Господь, Который, как мы знаем, чужд смерти и является Подателем жизни? Бранными словами, которые он произносит по поводу [Святых] Даров, вернее против них и против других церковных установлений, не усваивает ли он себе хульные мнения, нрав и речи неразумного разбойника?<sup>2</sup> Не участвуя в Господнем Тэле, не возгревает ли он помыслы и не говорит ли тем, которых убеждает: “Утвердимся во мнении о том, что это смертная плоть и мертвенная кровь, что это простой хлеб и обычная чаша, удалимся от них, как не подающих жизни”? [Но] пророк, предсказывая и возглашая о безумии иудеев, разве не указывает на распявших [Господа] и на сказанное ими: “Положим ядовитое древо в пищу Его и отторгнем Его от земли живых”?<sup>3</sup> Неправедными упрёками, которыми [раскольник] каждый день пытается обосновать необходимость уклонения от Таинств, разве он не ранит как бы [неким] копьем умы людей и разве не пронзает рёбра Спасителя?<sup>4</sup> В том, что он делает и говорит, огорчая и гневя Бога, разве он не уподобляется иудеям, и не подносит ли Господу желчь и уксус?<sup>5</sup> Не является ли такой человек ещё более коварным, чем сами иудеи, ведь иудеи не сокрушили кости Спасителя, висящего на Кресте? “Кость Его да не сокрушится”.<sup>6</sup> [Нынешний же раскольник] сокрушает и разделяет Господни глаголы, подтверждённые Таинствами и скрепившие, подобно костям, жизнь наших душ; ещё он сокрушает каноны, заветы и слова божественных отцов о Церкви; самими делами он подаёт голос против [божественных глаголов в их добровольном уничтожении] и немощи.

<sup>1</sup> Мк. 15:13-14.

<sup>2</sup> См.: Мф. 27:38,44; Мк. 15:27.

<sup>3</sup> Иер. 11:19.

<sup>4</sup> См. Ин. 19:34.

<sup>5</sup> См. Мф. 27:48; Ин. 19:29.

<sup>6</sup> См.: Исх. 12:46; Числ. 9:12; Пс. 33:20; Ин. 19:36.

В этом же смысле в Писании сказано, что они разделили ризы Христа и об одежде Его метали жребий.<sup>1</sup> [Раскольник же] не только разделяет, [как ризы], правосмыслие верующих, соблюдающее и сохраняющее единство, согласие и узы Церкви, но расчленяет и различные собрания, раскалывая и рассекая единую Церковь; он подменяет звание Христова именами человеческими, отторгая Имя Спасителя от обличённых в него в крещении и от удостоившихся нарекаться им. [Раскольник] настраивает тех, кто оказался во многих [отколовшихся от Церкви] частях (τιμήματα) и утвердился в различных общинах (διαφόρους συναξεις), вернее, боевых группировках (παράταξεις), непрестанно возносить имена различных предводителей и именоваться именами многих вождей. Ибо один говорит: “Я за такого-то патриарха”. Иной же: “Я — за такого-то”. Другой — за этого архиерея, а тот — за того.<sup>2</sup> И так разделяется неразделимый и единый Христос. И, подобно тому, как иудеи, умалившие Царство Христово, провозгласили над собой власть кесаря,<sup>3</sup> так и эти, отвергнув Христа, Главу всех нас, подчинили себя чуждым главам.

Естественно, что в их среде происходит то же, что среди участвующих в сражении. Ведь готовящиеся к войне и предполагающие, что в пылу битвы необходимо будет различать разнообразие боевых порядков, [по этой причине] усваивают себе атрибуты и различные наименования для отличия своих; и всё же, в разгар войны они беспорядочно кричат, жестоко неистовствуют и совершают бессмысленные убийства; но точно так же и [схизматики], отвергнувшие, по причине разных мнений, церковный мир и единомыслие, были отсечены в раскольничьи группировки, каждая [из которых], предпочитая [того или иного] человека, воздвигнула [его] главою себе, [которая и есть некий отличительный её атрибут и имя]. И, таким образом, оскорбления, обвинения и спорливость обрушивая друг на друга, они, [как бы пребывая в пылу битвы,] приносят смерть душе.

Ризами Христа, о которых сказано [в Евангелии], являются христиане, своим присутствием [в храме] облегающие тело Христово, то есть Церковь, и хранением Божественного Предания покрывающие её.<sup>4</sup> Хитон же Христов есть епископство, сверху сотканное<sup>5</sup> и благодатью Духа

<sup>1</sup> Пс. 22:19; Мф. 27:35; Мк. 15:24; Лк. 23:34; Ин. 19:24.

<sup>2</sup> См. 1Кор. 1:12-13.

<sup>3</sup> См. Ин. 19:12-15.

<sup>4</sup> См.: Мф. 27:35; Мк. 15:24; Лк. 23:34; Ин. 19:24.

<sup>5</sup> См. Пс. 22:19; Мф. 27:35; Мк. 15:24; Лк. 23:34; Ин. 19:24.

Святого соделанное. Посему все твёрдо познайте, что те, которые во времена [торжества] Православия препятствуют христианам приходить в храмы, советуют удаляться от причастия Божественным Таинствам и прочим священнодействиям, отвергают священство, низвергают, насколько в их силах, достойных священников, присваивают, как по некоему жребию, священство себе и только себе священство прочат, таковые люди уязвлены стрелой славолубия и корыстолюбия, они не являются ни христианами, ни монахами, ни священниками, ни архиереями, но шарлатанами и преступниками, врагами и насильниками, имеющими повадки [евангельских] иудеев. Ведь, подобно тому, как надругавшиеся над Христом оказываются отделёнными от Него, так и отвергающие Святые Дары, приносимые православными священниками, как будто они не священны, тем самым, будучи обидчиками Самого Христа, становятся чуждыми Ему. Если же утверждающиеся в таких воззрениях и делах считаются [поборниками] благочестия, то [давайте] согласимся [считать таковыми и евангельских] иудеев. Если же последние и называются, и являются врагами, разделившими ризы Христа и о хитоне Его кидавшими жребий,<sup>1</sup> ясно, что и [нынешние раскольники] суть враги, разделяющие Церковь и, как собственным жребием, завладевающие священством, изгоняющие из священства православно-верующих и ведущих праведную жизнь.

Они говорят, будто бы они проповедуют и совершают свои дела, следуя акривии и ратуя за благочестие; если же они [думают, что] таковыми глаголами они оправдывают себя, [то мы полагаем, что] они [лукаво] ищут оправдания своих грехов.<sup>2</sup> Ведь улики следуют неотлучно за ними. [А если не так], если они [действительно] будут оправданы согласно их же слову, то останутся безнаказанными и иудеи. [Последние верят в свою правоту в силу того, что] все беззакония, учинённые против Христа, они совершили, держась Закона, будучи убеждёнными в своём благочестии и угождая Богу. Но, точно так же и нынешние [раскольники], расшатывая Церковь под предлогом акривии, [считают себя] праведными и безнаказанными.

О чём гредишь ты, человек, в ночи суетного своего образа мысли, с этими грёзами вступая в бой, измышляя против самого [же] себя и придумывая [лукавые] оправдания? Воровством приобретший вещи сохраняет ли их для господина? Оскорбляющий возносит ли похвалу? Наносящий

побои оказывает ли благодеяния? Вступающий в бой предлагает ли мир? Разбрасывающий собирает ли? Разделяющий соединяет ли? Ненавидящий любит ли? Вырывающий с корнем насаждает ли? Разрушающий созидает ли? Делаящий зло творит ли благо? Совращающий исправляет ли? Свергающий восстанавливает ли? Что скажешь? Познай себя. Войди в кладовую своих помыслов. Отсеки от себя самооправдание. Найди скрывающегося в тебе змея. Распознай обосновавшийся в тебе мрак. Обратись к свету истины и дай, если имеешь, разумный ответ; [и если в твоём ответе есть истина, тогда] ты в тот же час обретёшь нас, любителей истины, пришедших к тебе. Если же ты не найдёшь, что сказать, тогда, отказавшись от собственного образа мысли и спорливости, приходи [сам] и становись в наши ряды. Мы вместе войдём в храм. Ведь сказано: "Как хорошо и как приятно жить братьям вместе,<sup>1</sup> ... пребывать в доме Господнем во все дни жизни, созерцать красоту Господню и посещать святой храм Его,<sup>2</sup> ... любить обитель дома Его и место жилища славы Его."<sup>3</sup>

Возвеличим Господа едиными устами, в нашем единстве вознесём имя Его, вознесённого на Кресте, открывшего объятья, распростершего руки, привлёкшего к себе дальних и собравшего расточенных. Недостающее из-за твоего отсутствия [в Церкви] пусть будет возмещено твоим присутствием. Разделённое твоим удалением пусть будет вновь объединено твоим приближением. Твоей верностью пусть будет уврачёван через тебя произошедший раздор. Тех, которых ты опечалил своим отпадением, вновь утешь своим вступлением. Не дай исполниться на тебе суровым словам пророка: "Гибнущее пусть гибнет". Будучи твоими братьями, мы оплакиваем твоё отделение [от Церкви]. Как [сродственные] тебе члены мы страдаем твоею раню. Мы желаем твоего возвращения прежде, чем смертельная гангрена распространиться в тебе. Выбор между жизнью и смертью дан тебе. Ныне нет независящих от тебя обстоятельств, препятствующих твоей воле к здравью; но добровольный выбор исцелит твою немощь. Если воля и избавляется от болезни, но ты её вновь [направляешь на недолжное], то ты сходишь во ад. Пока весы перемен находятся в твоих руках, яви своё расположение к возрождающей Церкви. Не оставайся, сыне, в несогласии со своею Матерью, ругая её и похищая её чад посредством губительных глаголов; дабы в клевете на святую и в разрывании церковного единства, не застал бы тебя безнадежным последний день, [вот тогда этот день] заставил бы умолкнуть богохульный язык и

<sup>1</sup> Согласно евангельскому повествованию, не иудеи, а римские воины разделили ризы и кидали жребий о хитоне Господа (см.: Ин. 19:23-24).

<sup>2</sup> См. Пс. 140:4.

<sup>1</sup> Пс. 132:1.

<sup>2</sup> Пс. 26:4.

<sup>3</sup> Пс. 25:8.

остановил бы тщетную борьбу души, он возбудил бы против тебя помыслы, несущие душе позор, порицание и наказания, [помыслы, помогающие тебе] окончательно [осознать собственное] отделение от Небесного Иерусалима, истинной Матери, Церкви первенцев, (и это за то, что от тебя произошли церковные нестроения и разделения); [помыслы], навлекающие против тебя осуждение за твои же [прежние] суды и дела; [помыслы], безутешно наказывающие тебя справедливейшим наказанием.

Эти вопросы мы по-братски поднимаем перед твоим милосердием, призывая тебя к примирению с нашей общей Матерью Церковью. [Что же касается нас, то нас] не стоит ни в чём переубеждать, мы не нуждаемся ни в раскаянии, ни в восстановлении. Смотрите, мы соболезуем вам, мы проливаем слёзы над вами, помышляя о судном дне, в который вы сами себя заманиваете, в который “стихии, разгоревшись, разрушаться, земля и все дела на ней сгорят”,<sup>1</sup> тогда и придёт к вам раскаяние, которое, [впрочем], уже будет бесполезным, приносящим безграничную скорбь и непрестанное стенание; дела ваши будут уничтожены, а ваши души, получив благо в жизни своей, в вечности не увидят света. Постелью вашею под вами будет расстилаться гниение, а одеялом вашим будут черви. Ведь избранная вами темнота, обосновавшаяся в ваших душах, в те дни перейдёт и на ваши тела, [тогда] обилие вашей душевной темноты, проявившись в телах, делается для вас мраком внешним, “там будет плач и скрежет зубов”.<sup>2</sup> Там будут горевать последовавшие за удовольствиями собственной похоти; там будут постыжены избравшие славу человеческую и отвергнувшие славу Божию. Там будут мучительно скрежетать [зубами] поверившие суду собственных помыслов и отвергнувшие доводы божественных отцов.

Но достаточно слов, обращённых к такому; уже заканчиваю. Вы же, братья мои, склонив под ярмо следования за Христом свои выи и неся плуг благого согласия и мира, не уклоняйтесь от прилежного посещения церкви. [Ведь] если стойкостью и постоянством мы приучимся возгревать в себе любовь и пребывать во благе, подкашивая суетность и надменность иных людей, [наконец], если мы возделаем урожай на этом невозделанном поле [расколников], вселяя в них стремление посещать церковные собрания и внимать божественным словесам, то через это мы соделаемся устами Христа, ведь сказано, что “извлекающий достойное из ничтожного будет как Его уста”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 2 Пет. 3:10.

<sup>2</sup> Мф. 8:12; 13:42,50.

<sup>3</sup> См.: Иер. 15:19.

Для того, чтобы далее напитать ваше желание и ободрить ваши души, напомним вам некую историю, обстоятельства которой наглядно являют божественное негодование, наказывающее тех, которые пренебрегают священников и похищают правду церковных законов.

Каин и Авель, будучи братьями, пожелали принести жертву Богу.<sup>1</sup> Принёс первый из них [жертву свою], [принёс и второй] от начатков стада своего. Внял Бог жертве Авеля, [принесённое же] Каином было отвергнуто. Из-за этого печаль охватила Каина, поэтому он, с завистью, мучительно родившейся в сердце, совершил кровопролитие и стал братоубийцей. Простил ли Бог восстание Каина на Авеля, приведшее к убийству? Не обличил ли Бог его? Не осудил ли его? Не вынес ли приговор? Не обрёк ли убийцу на стенания и ужаснейший трепет до конца жизни? [Каин] понёс и несёт доныне свой приговор, ведь, как в жизни своей он был предан невыносимому наказанию, так и, умерев, он не мог быть изглажен из памяти людей. [Во все времена], от начала до конца мироздания, он остаётся образом позора и страха; позора за дерзость его братоубийственного произволения, страха же от мести Божественного суда.<sup>2</sup> Видишь, каким наказаниям подвергаются умоляющие православных священников и отвергающие Священные Таинства, приносимые [ими] Богу с верою и благочестием?

Авраам, преследуя иноплеменников и обратив их в бегство, затем, возвратившись, пришёл к священнику и принёс ему десятину из своей добычи, он благословился у священника и принял хлеб и вино из его рук.<sup>3</sup> В этом образе действий [Авраам] научает нас тому, что после избежания и уклонения от зла, [следует] творить благо, то есть посвящать всякое наше достижение Богу, усвершенному чувства нашей души и тела, укрепляющему немощь нашу перед господствующими над нами видимыми и невидимыми врагами; ведь, так поступая, мы сподобимся благословения [от Господа] и примем силу к совершению добродетели и удостоимся ведения. Но те, которые во времена [еретических] смущений вели борьбу и с Божией помощью победили преследующих и [сами] сохранились [от скверны], однако после сокрушения ереси и восстановления Церкви<sup>4</sup> не обратили свои мысли к укрепившему их Богу, таковые, приписав победу собственным заслугам, отвергли всякого священника,

<sup>1</sup> См.: Быт. 4:1-16.

<sup>2</sup> См.: Втор. 32:35,41; Пс. 94:1-2; Рим. 12:19; 2Фес. 1:8; Евр. 10:30.

<sup>3</sup> См.: Быт. 14:13-20.

<sup>4</sup> Феодипт опять же имеет в виду ересь латинян и ушедшую в прошлое Лионскую унию.

хранящего Православие, отвергли освящения, совершаемые через него Церковью, и Причастие Тела и Крови Господа не принимают из его рук. Гордость пляшет в их душах, поработая тех, которые прежде оставались свободными от ереси. Через это становится ясно, что избежавшие пламени ереси, руководствовались [при этом лишь] человекоугодием. Ведь если бы их устремление избежать пожара [догматических] нововведений было бы богодухновенным, тогда они избежали бы и дыма гордости, покорились бы православным пастырям и прилепились бы к Церкви. Но, по-видимому, не уберегли они свои помыслы от пленения тщеславием и тем уподобились Лоту;<sup>1</sup> эти люди, воодушевлённые победой над ересью, попали в засаду хвастовства, найдя в своей самоуверенности гавань собственного кораблекрушения. Лучше бы они были поглощены волнами [догматических] нововведений и, через своё падение, осознали бы собственную немощь и восстали бы в покаянии. Поистине, это лучше, чем, впад в ошибку гордости, потерпеть крушение, неизлечимо заболеть из-за того, что ум не способен направиться ко благу; ведь первый путь является полноту благодати и блаженства, второй же — страдания и слёз.

Сестра Моисея, возроптав на своего брата, была поражена проказой, Моисей помолился о ней, но всегда действенная молитва на этот раз явила бездейственность.<sup>2</sup> Дафан и Авирон, восставшие против священника Аарона были потреблены огнём.<sup>3</sup> Бог отмщений оставит ли без наказания тех, которые отвергают и злословят священников или, вернее, священство и Церковь. Не ревнуй откалывающимся от Церкви, не завидуя удерживающим людей от участия в Таинствах, ибо они “как трава скоро будут подкошены и как зеленеющий злак увянут”.<sup>4</sup> Ведь нет ничего худшего, чем пренебрегать священниками и удаляться от Церкви; и нет, опять же, ничего более полезного, чем постоянно пребывать в Церкви и приступать к священникам Божиим с верою и твёрдым убеждением.

<sup>1</sup> По-видимому, имеется в виду то обстоятельство, при котором Лот, руководствуясь собственной корыстью, избрал себе лучший жребий, оставив Аврааму менее плодородные пастбища (см. Быт. 13:9-12). Орошаемые земли, в которых поселился Лот, и стали предметом зависти царей ханаанских; в последствии это и привело к пленению Лота (см. Быт. 14:1-12). Нечто подобное наблюдает св. Феодит и в обстоятельствах арсенитской схизмы, представители которой, хотя и выбрали лучший жребий, выступив против унии 1274 года, но, будучи движимы при этом корыстью человекоугодия, они впоследствии были пленены своими страстями, как Лот — ханаанскими царями.

<sup>2</sup> Втор. 12.

<sup>3</sup> Втор. 16.

<sup>4</sup> Пс. 36:1-2.

Чтобы узнать, что это так, послушай следующую историю. Царь Озия, будучи праведным и отличаясь многими достижениями, впал в безумие; он возжелал воскурить фимиам и присвоить [себе] то, что причастует священникам. Когда же священник сказал: “Не тебе, царь, кадить; это дело священников, сынов Аароновых”,<sup>1</sup> — Озия не принял упрёка, но, пренебрегши им, вошёл в Святилище и воскурил фимиам; в тот же час следы проказы появились на лбу его, избличая безумие его помыслов и являя нечистоту того, который незаконно посягнул на священническое право. Видишь, как чистый стал нечистым из-за того, что отверг священнический упрёк и дерзнул [присвоить] недоступное? [И ныне подобное] небрежение не проявляется ли проказой, расцветающей у оскорбителей священства? [И, напротив], заметь, что следы проказы уничтожились смирением, [проявившемся] в пребывании в Церкви и в почтении к священнику.

Подобный [пример] содержится в повествованиях отцов. Некий мирянин собственными глазами увидел священника, у которого обычно окормлялся, впадшим в пагубу прелюбодеяния. На следующий же день, когда священник приносил бескровную жертву, [этот мирянин] с твёрдой верой подошёл к нему, дабы приобщиться из его рук Святых Даров. После Причастия он попросил запечатлеть [елеем] своё чело, на котором распространилась проказа. Когда же печать была поставлена, проказа, подобно чешуе, отпала, и его чело явилось здоровым и чистым, — чудо, поистине, страшное и исполненное Божественного правосудия.

Какой бы ни был повод для суда над священником, и кто бы ни желал этого суда, [всё равно], грех [священника] не умаляет благодати, но благодать действует ради достоинства священнического сана, дабы мы, приступая к священнику, уразумевали, что уже не к человеку, но к Богу приступаем, через него подающему нам Дары и освящающему нас; [и опять же, благодать действует ради достоинства священнического сана, дабы мы уразумели], что приступающий с верою достигает желаемого, ибо падения священника не оскверняет его веру, и, с другой стороны, возвышенная жизнь священника не поможет человеку, стеснённого неверием. Священник, будучи преисполнен [всяческой] немощи, как человек не может принести тебе никакой [духовной] пользы, как и ты, в свою очередь, не можешь помочь ему, ибо причастен той же немощи. [И вообще], не может человек оказать помощь человеку, но священник, как имеющий достоинство священного сана, делается сожителем благодати; ведь она является Божиим даром, и посредством её он приближается к

<sup>1</sup> См.: 2Пар. 26:18.

Богу. [А раз дело не в человеческих достоинствах священника], стало быть ты сам несёшь большую ответственность, ибо надлежит тебе покоряться Церкви и с верою приступать к православным священникам. Прилежно посещая церковь, имея веру в Божественную [правду] и почитая священников, ты направляешь произволение на угодное Духу Святому. Тогда Божественная благодать, за достоинство сана подаваемая священнику, прозревая веру твоего ума и смирение твоей души, принимая готовность твоего сердца, состоящую в родстве твоего произволения [с произволением Божественным], входит в тебя посредством того, что говорит и преподаёт тебе священник; и во всех просьбах она уступает твоей душе.<sup>1</sup>

Воззри на себя, и ты обнаружишь, что часть твоей души работает Богу, а часть [другая], в свою очередь, работает злу; и из-за той части, которая равнодушна, Бог отнюдь не отвергает тебя по той части, которая служит Ему; ведь Он [как бы] не замечает твоего презрения из-за твоего же послушания другим. Но, насколько ты утверждаешь в Боге своё произволение, настолько благодать овладевает тобой, представляя тебе воздаяние за труды. В свою очередь, насколько ты добровольно отворачиваешься от Бога, настолько в тебе проявляется лишение благодати, наказывая необузданность непокорной мысли.

По поводу священника мысли так: Бог ради достоинства священного сана действует через него, за беспечность же его жизни Он судит его в тот день, когда [всякому надлежит дать] отчёт; ведь суд принадлежит Богу, и священник будет судим за то, что не явил жизнь, соответствующую данному ему достоинству. Кто дал ему благодать священства? Ты или Бог? Если священство есть твой дар, тогда ты хорошо делаешь, что судишь священника; если же дарующим ему благодать является Бог, то исключительно Он даст оценку его жизни. Итак, что ты судишь чужого раба? «Перед своим господином стоит он или падает».<sup>2</sup>

Если же ты убегаешь от священника, как неправильно учащего о догматах веры, но пленённого ересью, — хорошо поступаешь. Но прежде погреть это, [тогда] я сам приму твои слова и окажу тебе милость. Но

<sup>1</sup> Среди современников Ферлипта об этом же и почти теми же словами рассуждал епископ Иоанн Хила (Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθείς... Р. 364); те же мысли, подкреплённые цитатой из толкования св. Иоанна Златоуста на Первое послание к Коринфянам, развивает другой современник, монах Каллист (см.: Ἐπιστολὴ Καλλίστου πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης Κύριον Ἐμανουήλ τὸν Δισύπατον, Εκδ. Ι. Συκουτρῆς // Ἑλληνικά. 1930. Т. 3. Σ. 25).

<sup>2</sup> Рим. 14:4.

прежде, чем ты проверишь это, не выставляй никакие доводы в поддержку тщеты своего презрения [к носителю сана]. О, как это удивительно! Бог, в Своей чистоте прощая грехи, соделывает Себе жилище в священниках ради достоинства священного сана и чаёт (ἐκδέχεται)<sup>1</sup> того, чтобы люди приходили к ним, дабы Он мог через священников даровать [приходящим] освящение и жизнь; Он не замечает недостатков священника ради пользы приходящих. [Люди], подчинённые грехам, из-за предполагаемого или реального нерадения священника, отвергают благодать спасающего их Бога и бегут из дома Его, оставляют храмы, как простые жилища, и проводят своё время на рынках, в театрах, на ярмарках, в харчевнях и в других злонравных местах. И если когда-нибудь какой-либо человек, боящийся Бога, спросит их: «Брат, где [здесь] церковь? Где преподаётся освящение?» — они тот час претворяются ревнителями, принимают вид людей строгих [в своём благочестии] и, подобно зверям, накидываются на вопрошающего, желая растерзать своими руками плоть его.

Имеющие разум, трепещите. Способные помышлять о чём-либо, вознесите стенания. Сохранившие сердечное чувство, воспойте плачевную песнь; состраданием и человеколюбием душу обогатившие, восплачте и просите Господа [за отпадших]. Такое [внутренне расположение], утвердиться в вас, боголюбивое и братолюбивое филладельфийское собрание (ὁ φιλόφρων καὶ φιλάδελφον σύστημα),<sup>2</sup> если все мы будем прилежно приходить в храмы; ведь, заутра притекая в них, мы испрашиваем непоколебимости для себя, а так же совершаем в возносимых молитвах поминовение достойных порицания. Наконец, [упомянутое выше расположение] ревностно совершается в нас, если повсеместно мы несём в сердце память о слышанном [в храме]. Ведь и псалмопевец возгласил:

<sup>1</sup> Основной смысл глагола ἐκδέχομαι — «принимать»; гораздо реже допустимо переводить, как «ожидать», «чаять». Например, в Евангелии от Иоанна говорится о «чающих (ἐκδέχομένων) движения воды» (Ин. 5:3).

<sup>2</sup> Несомненно, прилагательное φιλάδελφον, приложенное филладельфийским святителем к своей пастве, в данном случае указывает не только на географическую её принадлежность, но, будучи поставлено в одном смысловом ряду с созвучным прилагательным φιλόφρων (боголюбивое), прежде всего, напоминает о добродетели братолюбия. Т.о., когда Феопитт призывает свою паству к состраданию за раскольников, то само название родного города в повествовании проповедника указывает пастве на образ благочестия. Дабы отразить двойной смысл, принципиально подразумеваемый здесь Феопиттом за одним древнегреческим прилагательным, мы и переводим его двумя русскими: «братолюбивое» и «филладельфийское».



“Вспоминаю о Тебе на постели моей, размышляю о Тебе завтра”.<sup>1</sup> И просто нелепо — не являть такого усердия в посещении церкви и в памятствовании о слышанном в ней, каковое являют купцы на ярмарках. Ведь они, сохраняя в своей памяти дни, на которые она намечается, с наступлением времени их встречи, торопятся на ярмарку, оставляя свои жилища и предпринимая путешествие. Некоторым из них пришлось побороться за [торговые] палатки, установленные там. Другие, [поторопившись], предвосхитили более заметные места, иные же часто дают плату за них, подкупая властимущих. Так устраивая торговые дела, они способствуют собственной выгоде.

Тоже и вы творите в отношении церковных торжеств. [Так поступая], все мы удерживаем в душе память о всякой пользе, приносимой богослужebными собраниями, стекаемся вместе, приходя к Богу завтра и в полноте [своей утверждая] основание Церкви. Ведь как это нелепо — всё делать и осуществлять ради телесной пользы, от пользы же для души, как в некоей сделке, отказываться; [сделка, поистине нелепая], ведь последнее является несравнимо более ценным, чем первое, одно проходит, другое же остаётся. Мирская ярмарка, принимая жителей различных местностей, соединяет их в единую толпу (*μιάς πληθούς ομάδα*), а торжество церковное, собирая Ангелов и людей, исполняет единое ангельско-человеческое стадо, и единой Церковью являет небо и землю. На той [ярмарке] предлагаются блага бренной жизни, на этой же — читаются деяния, свидетельства и жития всех святых; и мы, сподобляясь просвещения душ от этих чтений, предлагаемых в Церкви, и, в [своём] устремлении направляясь к подражанию добродетелям, движем наши умы к поучению в славнейшей доле (*εις τὴν μελέτην τῶν ἀρίστων κατορθωμάτων*). И один движется к праведности, иной — к милосердию, другой же — к рассудительности, и один другого добродетели приемлет. И, таким образом, налаживается торговля между нами и Ангелами. Ведь, когда присутствуя в Церкви и внимая божественным смыслам, мы направляем наше произволение (*τὴν προαίρεσιν*) стремиться ко благу, тогда святые Ангелы в тот же час производят в наших сердцах движение благих помыслов и образов и становятся стремительными посредниками наших прошений к Богу, Который к их посредничеству склоняясь, дарует нам несокрушимые небесные обители. Этих обителей все мы можем достигнуть благодатью и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, Которому [подобает] слава и сила во веки веков. Аминь.

<sup>1</sup> Пс. 62:7.

### Приложение 3

*Святой Феолит, митрополит Филадельфийски.*

#### Поучение на Праздник Преображения Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа<sup>1</sup>

Нынешний лучезарный день Преображения по дарованной нам Пребравшимся Христом благодати побуждает [меня] преподать Вашему вниманию таинство [этого] праздника (*τῆς ἑορτῆς τὸ μυστήριον*), чтобы мы, уясняя сокрытое в таинстве (*τὴν δύναμιν τοῦ μυστηρίου*)<sup>2</sup>, могли не только священными гимнами, но и добродетельным расположением (*τοῖς ἀγαθοῖς τρόποις*)<sup>3</sup> Преображение Христово праздновать; по-

<sup>1</sup> Перевод осуществлён по изданию: *Φεολίπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου... Β' μέρος*. Σ. 113-118.

<sup>2</sup> Смысловой диапазон термина *δύναμις* весьма обширен. Из разнообразия инвариантов, на мой взгляд, для перевода предпочтительнее выбрать понятие «сокрытость», «потенциальность». К этому побуждает общий замысел данного поучения, призывающего к реализации соответствующего потенциала в действительность (*ἐνέργεια*). Из слов Феолитом ясно, что благодать Пребравшегося Христа, не становится автоматически достойным каждого; отношение её к каждому, внимающему словам святителя, мыслиться, как возможность. Слова св. Феолита относительно Преображенской благодати, являются частным проявлением более общего вопроса об усвоении человеком Спасительной благодати Христа. Ведь согласно Православному учению, совершённое Христом и уготованное для всех Таинство нашего Спасения, тем не менее, *не позволяет говорить* априорно о спасении каждого конкретного человека, ибо от последнего требуется соответствующее участие в своём же спасении. В этом смысле, Дело, совершённое Христом однажды, навсегда и для всех, тем не менее, остаётся «возможностью» (*δύναμις*) для личности спасаемого, который эту возможность и призван актуализировать. Цель своего поучения св. Феолит и видит в том, чтобы побудить внимающих ему к актуализации спасительного дара, указать, в каких действиях, в каком внутреннем настрое эта актуализация состоит, дабы светозарные лучи Пребравшегося Христа, стали действительностью (*ἐνέργεια*) для прочих Христиан.

<sup>3</sup> В богословской системе прп. Максима Исповедника понятие «тропос» соотносится с «логосом», как реального с идеальным. Примечательно, что Феолит говорит о «благих тропосах». В контексте дальнейшего Феолитова повествования под ними вполне можно понимать состояния, хотя и далёкие от «логосного» совершенства, но, всё же, направленные к идеалу. Одним словом, и здесь мы имеем дело с некоей, ещё не реализовавшейся до состояния логоса, но актуализирующейся благостью.

истине, это так, [ибо] следует нам познавать дар, которого удостоились, и обретать его сокровище посредством преуспевания в благих делах, почитая праздник и [своею] жизнью и [своим] словом.

Путешествующий по равнине, совершает свой путь без особых усилий,<sup>1</sup> вследствие ровности местности и лёгкости путешествия; восходящий же в гору изнуряется и истекает потом вследствие крутизны пути и, как следствие — утрудения<sup>2</sup> тела. Итак, в равнинной местности и низменной, а так же в лёгкости дорожной, усматривай образ жизни, [проводимый] в удовольствиях, [образ] лености и распущенной плотской жизни вследствие потворства и расслабленности в пустых удовольствиях. Гору же, напротив, помысли как образ в добродетели проводимой жизни, [которой присущи] воздержание во всём, суровость аскезы и измождение от перенесения частых лишений.

Итак, сожительствующий с воздержанием, следующий заповедям Христа и удовольствия плоти иссушающий, видится верным и пылким учеником Господа, подобным Петру. Умерщвляющий же мирской образ мысли, пресекающий плотские помыслы, приготавливающийся к скорбям ради Благой Вести, порицающий зложительствовавших и ради Истины претерпевающий от них лишения являет ревность Иакова. И наконец, мысль [свою] священных словес (λογίων ἱερῶν) жилищем соделавший, поучением в Божественном возжигающий [её] и, дабы постигнуть истину, о логосах естества помышляющий, [этим] подражает Иоаннову расположению (τὸν τρόπον). Таковой [подвижник], телом, душой и умом следуя за Господом и всегда шествуя узким путём добродетели, восходит на умную гору, к нерассеянной молитве. Ведь там совершается чистая молитва, вытесняющая всякое помышления века сего и весь ум молящегося соделывающая лучезарным, поскольку он утучняется елем Божественной любви и осиявается Божественными светолитиями (φωτοχυσίας). Когда ум просвещается памятованием о Боге и через нерассеянную молитву озаряется Боговедением, тогда и движения тела<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Буквально — «расслаблено» (ἀναπαύσεως).

<sup>2</sup> Буквально — «раздражения».

<sup>3</sup> Сами внешние жесты, динамика телодвижений могут свидетельствовать о духовно-нравственном состоянии человека. Если св. Феодит усматривает в движениях тела признаки непорочности, то верно и обратное: по жестам можно определить то, какой страсти подвержен человек. Евагрий Понтийский так писал об этом: «Признаками страстей, скрывающихся в душе человека, бывают или произнесённое слово, или совершённое телом движение, из которых демоны узнают о наших немощах...» (Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения. М., 1994. С.104). Такие представления ещё раз под-

становятся непорочными,<sup>1</sup> глаголы разума исходят из уст, чувства величавой облакаются красотой, члены телесные пребывают в попечении о благих делах, и весь человек светом обогащается, ибо соделывается его душа светильником, несущим «свет истинный,<sup>2</sup> просвещающий всякого человека, грядущего в мир»<sup>3</sup> добродетелей. Жительствовавший подобным образом и возводимый [постоянно горе] «не сообразуется с веком сим»<sup>4</sup> изменчивым и преходящим; ибо, внимая узревшему невидимое Павлу, говорящему: «Проходит образ мира сего»,<sup>5</sup> [такой человек] не обращается к земному. Он проходит мимо проходящего, как имеющего лишь образ, но не обладающего [подлинным] существования; ибо как образ, на краткое время появляясь, [вскоре] исчезает, так и настоящее не имеет ничего устойчивого и постоянного. Поэтому мысль свою вознося от желаний того, чему уготовано тление, и удовольствие жизни презирая, как иллюзии, он объёмлет [духом] бессмертные вещи

чёркивают идею духовно-телесной цельности человека, являющуюся одним из ключевых положений восточно-аскетической учения.

<sup>1</sup> Буквально — «белыми» (Λευκά).

<sup>2</sup> Здесь подвижник уподобляется светильнику, а далее автор трактата сравнивает его с «сотами, наполненными Божественным светом». Таким образом, нетварный свет представляется св. Феодиту не как, всего лишь, освещающий, но как обретший внутренний источник в самом подвижнике. Принципиальность этого момента отмечена ещё автором Ареопагитского корпуса, который писал, что «Бог движет к Божественному не извне, но, просвещая... умно изнутри пребожественным волением посредством чистого и невещественного света» (см.: Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, 1.4 // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию Богослужения. Т.1: Сочинения св. Дионисия Ареопагита. СПб., 1885). Из современников Феодита подобное отношение к Божественному свету предполагается, например, в опыте преп. Григория Синаита, который, «будучи всецело проникнут Божественным стремлением,... не переставал светить», — так писал составитель Жития преподобного Григория Синаита свт. Каллист (Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита / Пер. И.Соколова. М., 1904. С.33). В своих Триадах и св. Григорий Палама вновь и вновь свидетельствует о свете, исходящем из подвижников, которые не только видят свет, но сами становятся светом, ибо «созерцание света есть единение» (Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 223 [II.3.36]).

<sup>3</sup> Ин. 1:9.

<sup>4</sup> Рим. 12:2; Гал. 1:4.

<sup>5</sup> I Кор. 7:31.

века грядущего, всегда преображаясь при каждом восхождении к самому себе и ежечасном обновлении мысли. Одно [осуществляется] посредством удаления от зла, а другое — посредством приближения к добру и преуспеяния в добродетелях.

Такое восхождение возложив на себя и преуспевая [в этом], как создаваемый по Богу (κατὰ θεὸν κτισόμενος),<sup>1</sup> света подобно [небесному] светилу, побуждая и других к подражанию в добре, [подвижник] всем духом и всем телом чествует Христово Преображение, познавая таинство Праздника и деятельно истолковывая<sup>2</sup> его для зрячих. Ибо Христос, преобразившись, явил невыразимую славу, с которой Он придёт судить всех; Он предуказал то сияние, в котором будут участвовать благоугодившие Ему, Он раскрыл и научил всех верных готовить себя здесь к достойному участию в уготованном блаженстве, чтобы они прониклись [Его] спасительным действием (ἐνέργειαν), подобно сотам, [наполняющимся] Божественным Светом. Ибо как воск, снедаемый жаром пламени, превращается в топливо для огня вследствие присущей ему естественной маслянистости (поэтому и свет, питаемый [воском] освещает ближних), точно так и верный, изобилующий цветением добродетелей, наполняет свои соты Божественным ведением и, жаром Божественной любви от всякой земной похоти удалившись, он готовится [стать] светильником [уже] здесь; исполняя закон Божественной любви и через это ожидая откровения века грядущего,<sup>3</sup> он приемлет Божественный и неизреченный оный Свет и оттуда [из века грядущего,] исходящее вечное сияние предвкушает. Ведь хранение Христовых заповедей и добродетельные труды, совершённые в веке сем, являются пищей [для] Божественной славы, так как сказано: «Возлюблю человека, хранящего заповеди Мои и явлюсь ему Сам»<sup>4</sup>. И, подобно тому, как чувственный свет топливом своим имеет воск, точно также и слава Божественного Света воссияет в уподобившихся воску [своими] добродетелями; ибо Христос говорит: «Моя пища есть творить волю Отца Моего Небесного»<sup>5</sup>, и пророк изрекает: «Жизнь в воле Его»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См.: Еф. 4:24.

<sup>2</sup> Буквально — «растолковывая».

<sup>3</sup> Буквально — «чаемого».

<sup>4</sup> Ин. 14:21.

<sup>5</sup> Ср: Ин. 4:34; Мф. 7:21; 12:50.

<sup>6</sup> Пс. 29:6.

Поэтому жив будет делатель правды, пожинающий от трудов своих благодатию Наставника нашего спасения, Иисуса Христа, прославляющего славящих Его<sup>1</sup>; Ему же подобает всякая слава, честь и поклонение со Безначальным Его Отцом и со Пресвятым и Благим и Животворящим Его Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

## Приложение 4

### *Святой Феолит, митрополит Филадельфийский* [Слово] на Пятидесятницу: О нисхождении Всесвятого Духа<sup>2</sup>

Сестры и матери, великая для нас, христиан, радость от духовных праздников проистекает, ибо всякий раз тогда возбуждаются наши души от совершаемого и глаголемого в Церкви. Подобно тому, как [человек], восходящий по лестнице, от ступени к ступени продвигается и всецело путь свой устремляет вверх, так же точно и христиане, которым предвозвещается [исполнение] полноты в жительстве на небесах, от праздника к празднику совершая путь, «от силы в силу приходят»<sup>3</sup> и восхождение в сердце соделывают; и души их от земных удаляются хлопот, а их помыслы непрестанно к небесам устремляются. Ибо подобно тому, как спускающийся сверху вниз ступает и всецело устремляет свой взор на более низкую ступень, так и на небеса непрестанно взирающий, свой образ мысли к духовным деяниям и размышлениям возводит. Прошу вас: и вы заботьтесь об этом.

Вчера мы праздновали Вознесение Господне, сегодня [же] восхваляем пришествие Духа. Вчера, от земли мы удалились мысленно и на небеса взошли, «куда предтечу за нас восшел»<sup>4</sup> Христос; сегодня [же] земля небом соделывается, и пламень Утешителя апостолов возжигает, подобно [неким] светильникам, и просвещает концы вселенной. Вчера апостолы в небеса вглядывались, [а] сегодня, почивая в горнице, они

<sup>1</sup> См. Ин. 17:10, 22.

<sup>2</sup> Перевод осуществлён по изданию: Феολίτου Φιλαδέλφιας του ομολογήτου... Β' μέρος. Σ. 91-96.

<sup>3</sup> Пс. 83:3.

<sup>4</sup> Евр. 6:20.

Духа, почивающего на каждом из них, принимают.<sup>1</sup> Вчера, естество наше на небеса было возведено и к Богу и Отцу приведено, вражда упразднилась,<sup>2</sup> и договор был восстановлен; [а] сегодня, в нисхождении Духа на апостолов, небесные дары для тех, кто на земле преподаются, а наш мир с Богом и договор подтверждается.

Вчера было дано обещание о пришествии Утешителя. «Если Я не пойду, — сказал Христос, — Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам»<sup>3</sup>; сегодня же, наконец, предвозвещенное получает исполнение: «При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба... И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них»,<sup>4</sup> и провещавали [апостолы] «разными языками о величии Бога».<sup>5</sup> О, страшные таинства! О, непостижимые деяния! Христос становится посредником между Богом и людьми;<sup>6</sup> Он разрушает вражду, устанавливает мир, собирает расточенное; Он воспринял плоть и даровал Дух; Он возвел нашу природу и низвел Своего Духа.

Ступая по земле, Он Честным [Своим] Крестом, как плугом, обновил и возделал поросшие безверием и грехом сердца людей; семена Боговедения и добродетели засеял в их души; восходя на небеса, Он ученикам, ставшим возвестителями Его Евангелия, даровал Дух Свой, как [некий] серп, и послал [их] по всей вселенной пожать спасение людей, собрать

<sup>1</sup> В тексте Феоплипта для описания пребывания апостолов в горнице и пребывания Духа Святого на апостолах используются причастия производные от одного и тоже глагола (κἀθημαι). Такое созвучие в рамках одного предложения, имеющее место и в известном тексте книги Деяний Святых Апостолов (Деян. 2:1-3), представляется не случайным, но предполагающим за собой ту же идею, которая неоднократно звучит в словах апостола Павла: «... Вы — храм Божий, и Дух Божий живёт в вас...» (1 Кор. 3:16; ср.: Рим. 8:9; 1 Кор. 6:19; 2 Кор. 6:16; Еф. 2:21-22) и в словах Феоплипта о «жилище в нас» Духа Святого, завершающих данную гомилию. Эта омофония, имеющая место в греческом тексте книги Деяний, сохранена в славянском переводе («бяху сядяще» и «седе»), но отсутствует в переводе синодальном. Как следствие, в славянском и русском текстах священной книги исчезает и соответствующая смысловая аллюзия.

<sup>2</sup> Ср. Еф. 2:14-16; Рим. 5:10; 2 Кор. 18-19; Кол. 1:20, 22 и т.д.

<sup>3</sup> Ин. 16:7.

<sup>4</sup> Деян. 2:1-4.

<sup>5</sup> См.: Деян. 2:11.

<sup>6</sup> См. 1 Тим. 2:5.

обеспокоенных враждебными мнениями<sup>1</sup> и привести их в житницу единой веры и единой Церкви. И, подобно тому, как серп верхнюю часть колоса, тянущуюся ввысь, срезает, — [после чего ее] в руках приносят в житницу, нижняя же часть, находящаяся близ земли, как непригодная и бесполезная, бросается в пожирающее пламя, — точно так же и Дух Святой, говоривший в Апостолах, отделяет верных от неверных и злых от добрых.

Ведь те, которые через [апостольскую] проповедь плод веры стяжали, [именно] они, будучи срезаемы Духом Святым от неверных и от уз родства, пришли к вере во Христа и крестились во Имя Отца и Сына и Святого Духа; те же, которые к земле неверия оказались склоняемы и к похотям мира пригвождаемы, таковые ввержены в мирские заботы и ошибкою собственной жизни уготовили из себя вещество для вечного огня.

Дух Святой представляется как серп и огонь; [Он представляется] серпом, как срезающий и разделяющий доброе от злого; огнем, как потребляющий все грехи. В этом смысле сказано: «Явились апостолам разделяющиеся языки, как бы огненные»,<sup>2</sup> дабы в легкости и высоконочности действий Духа уразумел бы ты, потребление [Им] всякого зла и просвещение [Им] избранных душ. «И почили по одному на каждом из них».<sup>3</sup> Для чего они почили? Дабы жилище в нас сотворить,<sup>4</sup> которое, изначально имея, мы потеряли.

<sup>1</sup> С одной стороны Феоплипт в самом общем смысле говорит о людях, прежде пришествия Духа расточённых разномыслием. В то же время, не исключено, что он подразумевает и весьма конкретные события своего времени, в том числе и, прежде всего, арсенитскую схизму. И хотя официальное примирение с арсенитами состоялось в 1310 г., то есть более, чем за 10 лет до составления этого поучения, но, следует учитывать то обстоятельство, что констатация в 1310 г. церковного мира во многом осталась лишь на бумаге; и еще долгие годы наиболее ревностные раскольники продолжали не признавать церковной иерархии (см.: *Троицкий И. Е.* Арсениты и арсениты // *Христианское чтение.* СПб., 1871. Т. 11. С. 714). Учитывая драматизм, с которым Феоплипт воспринял известные события, не лишним будет напоминание о том, что употребляемое здесь Феоплипом причастие μετῶριζομένων, обозначающее «обеспокоенность», в переносном смысле может означать «преисполненность гордостью». Предполагая соответствующий пафос Феоплиптовой проповеди, представляется возможным и за его упоминанием о διαφόρους δόξας усмотреть не только указания на «различные», но именно на «враждебные мнения».

<sup>2</sup> Деян. 2:3.

<sup>3</sup> Деян. 2:3.

<sup>4</sup> Ср.: 1 Кор. 3:16; Рим. 8:9; 1 Кор. 6:19; 2 Кор. 6:16; Еф. 2:21-22.

## Список сокращений

- АДСВ — Античная древность и средние века  
 БВ — Богословский вестник  
 ВВ — Византийский временник  
 ВФ — Вопросы философии  
 ВЯ — Вопросы языкознания  
 ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения  
 ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы  
 BS — Byzantine Studies  
 BF — Byzantinische Forschungen  
 DOP — Dumbarton Oaks Papers  
 ΕΕΒΣ — Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν  
 EO — Echos d'Orient  
 EP — письма Афанасия I Константинопольского, Феолипта Филадельфийского, монахини Евлогии  
 GOTR — Greek Orthodox Theological Review  
 JMH — Journal of Modern Hellenism  
 JB — Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik  
 MD — монашеские трактаты Феолипта Филадельфийского  
 MS — Medieval Studies  
 OCP — Orientalia Christiana Periodica  
 PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne Paris, 1856–1866.  
 PD — антиарсенитские трактаты Феолипта Филадельфийского  
 REB — Revue des études byzantines

## Список источников и литературы

### Наследие Феолипта Филадельфийского

1. *Феолипт Филадельфийский, святитель*. Антиарсенитские трактаты / Пер. с др.-греч., примеч. А. А. Пржегорлинского // Мир Православия: Сб. ст. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2004. Вып. 5. С. 134–163.
2. *Феолипт Филадельфийский*. Послания к монахине Евлогии / Пер. с греч., предисл. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 3 (25). С. 89–114.
3. *Феолипт Филадельфийский, святитель*. Оглашения / пер. А. Сидорова // Альфа и Омега. 2005. № 3 (44). С. 54–56.
4. *Феолипт Филадельфийский, святитель*. Оглашения / пер. А. Сидорова // Альфа и Омега. 2006. № 1 (45). С. 59–73.
5. *Феолипт Филадельфийский, святитель*. Оглашения / пер. А. Сидорова // Альфа и Омега. 2006. № 2 (46). С. 49–62.
6. *Феолипт Филадельфийский, святитель*. Оглашения / пер. А. Пржегорлинского, А. Сидорова // Альфа и Омега. 2006. № 3 (47). С. 54–65.
7. *Феолипт Филадельфийский, святитель*. Увещения / пер. А. Сидорова // Альфа и Омега. 2009. № 1. (54). С. 54–66.
8. A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphia / Edition by R.E. Sinkewicz // MS. 1988. V. 50. P. 46–95.
9. Die Kathese des Theoleptos von Philadelphieia auf die Verklärung Christi von H.-V. Beyer // JÖB. 1984. Bd. 34. P. 171–198.
10. The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia edited by A. C. Hero. Brookline, 1994.
11. Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses / A Critical Edition. Translation and Study by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992.
12. The Unpublished Letter of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia (1283–1322) by A. C. Hero // JMH. 1986. V. 3. P. 1–31.
13. The Unpublished Letter of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia by A. C. Hero // JMH. 1986. V. 4. P. 1–17.
14. *Феολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου (1250–1322) βίος και έργα*. Β' μέρος. Κριτικό κείμενο — σχόλια, έκδ. Ι. Κ. Γριγοροπούλου. Κατερίνη: Εκδόσεις «Τέρτιος», 1996.
15. *Феолήπτου μητροπολίτου Φιλαδελφείας λόγου...* // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Βενετία, 1782. Σ. 855–862, 863–865.

## Прочие источники

1. *Аристотель*. Политика / Пер. С. А. Жебелева // Он же. Сочинения. М.: 1976. Т. 4.
2. Афонский Патерик или жизнеописание святых, на святой Афонской горе просиявших. М., 1897. — Репринт: М.: Афонское подворье Свято-Пантелеимоновского монастыря, 1994.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. СПб., 1900. — Репринт: М.: Библейское Общество, 1993.
4. *Василий Великий*. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския / Новый исправленный перевод Московской Духовной Академии. Т. 2. СПб., 1911. С. 326–530.
5. *Василий Великий*. Творения: В 5 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. Т. 5. — Репринт: М.: Паломник, 1993.
6. *Георгий Акрополит*. История / Пер., вступ. ст., комм. и прил. П. И. Жаворонкова; Отв. ред. Г. Г. Литаврин. СПб.: Алетейя, 2005.
7. *Георгий Пахимер*. История о Михаиле и Андронике Палеологах — Византийские историки, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии: В 10 т. СПб., 1862. Т. 8.
8. *Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский*. Беседы: В 3 т. / Пер. с др.-греч., архимандрита Амвросия (Погодина). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
9. *Григорий Палама*. Ответ Павлу Асеню // Альфа и Омега. 1996. № 2/3 (9/10). С. 101–103.
10. *Григорий Палама*. Святогорский Томос в защиту священо безмолвствующих против тех, кто не имея опыта, не веря святым, отвергает неопикуемые таинственные действованиа (энергии) Духа, которые действуют в живущих по Духу и обнаруживают себя деятельно, а не доказываются рассуждением / Пер. с др.-греч. Т. А. Миллер // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 69–76.
11. *Григорий Палама*. Триады в защиту священо безмолвствующих / Пер. с др.-греч., послесловие и комм. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).
12. *Григорий Синаит, преподобный*. Творения / Пер. с др.-греч., примечания епископа Вениамина (Милова). М.: Новоспасский монастырь, 1999.
13. Добротолюбие: В 5 т. СПб., 1887. — Репринт: М.: Паломник, 1998.

14. Древний Патерик, изложенный по главам. 3-е изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1895. — Репринт: М.: Планета, 1991.
15. *Евагрий Понтийский*. Аскетические и богословские творения / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.
16. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита / Пер. с др.-греч., предис., примеч. И. Соколова. М., 1904.
17. *Иоанн Синайский, преподобный*. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1908. — Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1990.
18. *Иринеи Лионский, святой*. Сочинения / Пер. с лат. П. Преображенского. СПб., 1900. — Репринт: М.: Паломник, Благовест, 1996.
19. *Киприан Карфагенский*. Творения. М.: Паломник, 1997 (Библиотека отцов и учителей Церкви, VI).
20. Книга правил святых апостолов, святых соборов вселенских и поместных и святых отцов. Москва, 1893. — Репринт: СПб.: Титул, 1993.
21. *Макарий Египетский, преподобный*. Духовные беседы, послание и слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. — Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
22. *Макарий Египетский, преподобный*. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graek. 694) / Предисл., перевод, коммент., указатели А. Г. Дунаева. М.: Индик, 2002.
23. *Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.
24. *Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. Вопросы I–LV / Пер. с др.-греч., и комм. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.
25. Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова / Пер. с древнегреческого и примечания А. Г. Дунаева // Путь к священо безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-свихастов / сост., общ. редакция, предисл. и примечания А. Г. Дунаева. М.: Изд-во Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. С. 15–27.
26. *Никифор Григора*. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами — Византийские историки, переведённые с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии: В 10 т. СПб., 1862. Т. 7.
27. Писания Мужей Апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003 (Серия «Творения святых отцов и учителей Церкви»).

28. *Симеон Новый Богослов, преподобный*. Творения: В 3 т. М., 1892. — Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
29. Синодик в Неделю Православия: Свободный текст с приложениями Ф. Успенского. Одесса, 1893.
30. Сочинения древних христианских апологетов / Под ред. А. Г. Дунаева. СПб.: Благовест, Алетейя, 1999.
31. Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Издание приемников А. П. Лопухина: В 11 т., 2-е изд. Стокгольм: Изд-во института перевода Библии, 1987.
32. *Филофей, Святейший Патриарх Константинопольский*. Житие и подвиги святейшего Григория Паламы, Архиепископа Фессалоникийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.
33. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου συγγραφεὶς παρὰ τοῦ ἀγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου / Издано И. Помяловским // Записки историко-филологического императорского Санкт-Петербургского университета. СПб., 1896.
34. The Correspondence of Athanasios I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials / An Edition, Translation and Commentary by Talbot A.M. Washington, 1975.
35. Le destan d'Umur Pacha / Texte, traduction et notes par I. Mélikoff-Sayar. Paris, 1954.
36. Διαθήκη τοῦ ἀγιωτάτου Ἀρσενίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου // PG. T. 140. Col. 947–958.
37. Ἐπιστολὴ Καλλίστου πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης Κύριον Ἐμανουὴλ τὸν Διζύπατον, Εκδ. Ι. Συκουτρῆς // Ἑλληνικά.. 1930. T. 3. Σ. 17–26.
38. *Gregoriae Nicephori*. Byzantina historia / L. Schopen, I. Bekker. Bonn, 1829–1830. T. 1–2.; 1855. T. 3.
39. Ἰακίνθου ἱερομονάχου (;) λόγος ὑπὲρ τῶν σχιζόμενων. Εκδ. Π. Γ. Νικολοπούλου // ΕΕΒΣ. 1990–91. T. 48. Σ. 260–280.
40. Ἰωάννου τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἐφέσου, Λόγος συντεθεὶς κατὰ σχισματικῶν ἐκ διαφόρων κανόνων ἀποστολικῶν τε καὶ συνοδικῶν καὶ ἐτέρων χρησέων Γραφικῶν ἀποδεικνύς ὅτι ὀρθοδοξοῦσης τῆς ἐκκλησίας ἀλόγως ταύτης δίστανται οἱ νῦν ταύτης ἀποσχιζόμενοι καὶ ὡς εἰ μὴ ταύτη ἐνώθειεν μεγάλην ἔξουσι τὴν καταδικὴν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ἐφ' οἷς αὐτοὶ τε οὐ βούλονται εἰρηνεύειν οὕτως ἐχούσης τῆς Ἐκκλησίας χάριτι Θεοῦ ὀρθοδόξος καὶ ὑπὲρ ὧν αἴτιοι πολλοῖς σκανδάλου καὶ ἀπωλείας γεγόνασι

- / Ed. par J. Darrouzès // Archives de l' Orient Chrétien. Paris, 1970. T. 11. P. 340–413.
41. *Ἡ Καινὴ Διαθήκη*. Αθηναί: Ἀδελφότης θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», 1987.
42. Λόγος χρυσόβουλλος ἐπὶ τῇ ἐνώσει τῶν διασάντων μονάχων, εἶτα συνιόντων εἰς τάντον τῷ τῆς ἐκκλησίας πληρώματι, λύσιν εἰληφόντων τῶν προσισταένων αὐτοῖς. J.-F. Boissonade. Anekdotia graeca. Parisiis. 1833–1835. T. 2.
43. Μεθοδίου μονάχου συλλογὴ ἐκ διαφόρων συνοπτικῶν βιβλίων ὅτι οὐ δεῖ σχίζεσθαι ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων ὀρθοδόξων ὄντων, εἰ κατὰ τινα ἐγκληματικὴν περίστασιν ἢ χειροτονία αὐτῶν προβῆ // PG. T. 140. Col. 781–805.
44. Τοῦ μητροπολίτου Πισιδείας πρὸς τὸν μητροπολίτην Θεσσαλονίκης κύρ Μανουὴλ τὸν Διζύπατον πῶς καὶ τίνα τρόπον ἀφωρίσθη ὁ κύρ Ἰωσήφ παρὰ τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ὡς λύων ἅπερ αὐτὸς ἔδρησε κανονικῶς. Εκδ. Σ. Ευστρατιάδης // Ἑλληνικά.. 1928. T. 1. Σ. 89–94.
45. *Moncada, Francisco de*. Expedicion de los catalanes y aragoneses contra turcos y giegos / Prol. y notas de S. Gill y Gaya. Madrid: La Lectura, 1924.
46. Νικηφόρου τοῦ Χοῦμου ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακάριον καὶ ἀγιότατον μητροπολίτην Φιλαδελφείας Θεόληπτον, ἐνῶ διὰ βραχέων ἔλεγχος καὶ τοῦ λατινικοῦ περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως δόγματος, πρὸς ὃ καὶ αὐτὸς στερεῶς ἀντέσχε καὶ τὰ μεγάλα νεανικῶς ἠγωνίσαστο // J.-F. Boissonade. Anekdotia graeca. Paris, 1829–1833. — Repr.: Hildesheim, 1962. T. 5. P. 183–215.
47. *Pachymérès Georges*. Relations historiques / Édition, introduction et notes par A. Failler. Traduction française par V. Laurent. Paris, 1984. T. 1–2; 1999–2000. T. 3–4.
48. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople, V. 1, Les actes des Patriarches, Fasc. 4, Les registes de 1208 à 1309 / Ed. par V. Laurent. Paris, 1971 (Le Patriarcat Byzantin, Série 1).
49. Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople, V. 1, Les actes des Patriarches, Fasc. 5, Les registes de 1310 à 1376 / Ed. par J. Darrouzès. Paris, 1977 (Le Patriarcat Byzantin, Série 1).
50. Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως λόγος εἰς ἅγιον Γριγόριον Παλαμᾶν // PG. T. 151. Col. 561A.
51. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Βενετία, 1782.
52. A Woman's Quest for Spiritual Guidance. The Correspondence of Princess Irene-Eulogia Choumnaina Palalogina / Ed. by A. C. Hero. Brookline, 1986.



## Исследования

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. *Агапова Е. А.* Историзм как принцип реконструкции прошлого // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2002. № 3 (9). С. 24–25.
3. *Алексий (Дородницын), епископ.* Византийские церковные мистики XIV в.: св. Григорий Палама, Николай Кавасила и преп. Григорий Синаит. Казань, 1906.
4. *Арсений, архимандрит.* Очерк жизни Феоплита, митрополита Филладельфийского (+ок. 1325) // Странник. 1872. № 8. Ч. I. С. 73–89.
5. *Афанасьев Н., протоиерей.* Кафолическая Церковь // Православная мысль: Труды Православного Богословского Института в Париже. Париж: YMKA-PRESS, 1957. Вып. 11. С. 17–44.
6. *Бальфур Д.* Жизнь и духовный облик святого Григория Синайского / Пер. с англ. Н. Балашова // Церковь и время. 2002. № 1 (18). С. 277–312.
7. *Байер Х.-Ф.* Попытка научного подхода к анализу исихазма на примере (Пс.–) Симеона Нового Богослова // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. С. 173–186.
8. *Барабанов Н. Д.* Константинопольский патриарх Афанасий I о недугах византийского общества на рубеже XIII–XIV вв. // АДСВ. 1978. Вып. 15. С. 52–59.
9. *Барабанов Н. Д.* Социальная терминология в переписке Афанасия I // АДСВ. 1979. [Без номера вып.]. С. 38–45.
10. *Барабанов Н. Д.* О характере выступления Иоанна Дримиа в начале XIV в. // Античные традиции и византийские реалии. Свердловск, 1980. С. 52–60.
11. *Барабанов Н. Д.* Борьба внутри византийской церкви на рубеже XIII–XIV вв. // АДСВ. 1981. Вып. 18. С. 141–156.
12. *Барабанов Н. Д.* Идеино-политическая борьба в Византии на рубеже XIII–XIV вв. (по данным писем патриарха Афанасия I). Автореферат дисс. на степень канд. ист. наук. Горький, 1982.
13. *Барабанов Н. Д.* Отношение церкви и государства в Византии на рубеже XIII–XIV вв. (патриарх Афанасий I и Андроник II Палеолог) // АДСВ. 1983. Вып. 20. С. 52–63.

14. *Барабанов Н. Д.* «Слово» Феоктиста Студита и распространение исихазма в Константинополе в 30-е гг. XIV в. // ВВ. М., 1989. Т. 50.
15. *Барабанов Н. Д.* Исихазм и агиография: развитие образа Св. Максима Кавсокаливита в житийной литературе XIV в. // ВВ. 1994. Т. 55. С. 175–180.
16. *Бибииков М. В.* Сведения о прони в письмах Григория Кипрского и Георгия Пахимера // Он же. Очерки средневековой истории экономики и права. М. ИВИ РАН, 1998. С. 188–195.
17. *Бибииков М. В.* К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского: бедность, бедствия, болезнь // Он же. Очерки средневековой истории экономики и права. М. ИВИ РАН, 1998. С. 196–203.
18. *Бычков В. В.* Малая история Византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991.
19. *Василевский В. Г.* Материалы для внутренней истории византийского государства. Властители, монастыри и сборщики податей в XI–XII вв. // ЖМНП. 1879. Т. 4. С. 400–438.
20. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности его времени // Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. 1961. № 38–39. С. 121–125.
21. *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Н.Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя Александра Невского, 1996.
22. *Васильев А. А.* Падение Византии. Эпоха Палеологов (1261–1453). Л.: Academia, 1925.
23. *Вениамин (Милов), епископ.* Жизнь и учение преподобного Григория Синаита // Даниловский Благовестник. 1992. №4. С. 28–54.
24. *Вин Ю. Я.* Сельское ремесло и промыслы в поздней Византии (XIII–XV вв.) // ВВ. 1987. Т. 48. С. 84–94.
25. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1988.
26. *Горянов Б. Т.* Крупное феодальное землевладение в Византии в XIII–XV вв. // ВВ. 1956. Т. 10. С. 112–132.
27. *Дворкин А.* Роль Византийско-Арагонского тайного союза в подготовке «Сицилийской Вечерни» // Альфа и Омега. 1984. № 2. С. 38–54.

28. *Дионисий (Шлёнов), иеромонах*. Гефсиманское моление в свете христологии преп. Максима Исповедника // Максим Исповедник, перп. Диспут с Пирром: преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004 (Smaragdus Philocalias). С. 339–378.
29. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Киев, 1895. Т. 1. Типики.
30. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, находящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1901. Т. 2. Εὐχολόγια.
31. *Дунаев А. Г.* Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // Макарий Египетский, предподобный. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graek. 694). М., 2002. С. 12–371.
32. *Жуков К. А.* Эгейские эмираты в XIV–XV вв. М., 1988.
33. *Завражин В. Н.* К вопросу о поздневизантийской мануфактуре // Средневековый город. Саратов, 1981. Вып. 6. С. 136–139.
34. Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М.: Издательский совет Русской православной Церкви, 2004.
35. *Каждан А. П.* Византийский публицист Евстафий Солунский. Социальные воззрения // ВВ. 1968. 28. С. 67–89.
36. *Каждан А. П.* Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // ВВ. 1971. Т. 40. С. 48–70.
37. *Каждан А. П.* Никита Хониат и его время / Подгот. изд. Я. Н. Любарского, Н. А. Белозеровой, Е. Н. Гордеевой. Предисл. Я. Н. Любарского. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2005.
38. *Каждан А. П.* Корабль в бурном море. К вопросу о соотношении образной системы и исторических взглядов двух византийских писателей // *Каждан А. П.* Никита Хониат и его время. / Подгот. изд. Я. Н. Любарского, Н. А. Белозеровой, Е. Н. Гордеевой. Предисл. Я. Н. Любарского. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2005. С. 365–379.
39. *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
40. *Ковальченко И. Д.* Методы исторического исследования. М.: Наука, 2003.

41. *Коробейников Д. А.* Византия и государство Ильханов в XIII — начале XIV в.: система внешней политики империи // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. СПб., 1999. С. 428–473.
42. *Красавина С. К.* Дука и Сфрандзи об унии Православной и Католической церквей // ВВ. 1967. Т. 27.
43. *Красиков С. В.* Варлаам Калабрийский // Православная энциклопедия. Т. 6. Бондаренко — Варфоломей Эдесский. М., 2003. С. 626–631.
44. *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Восточной Церкви от конца XI до середины XV в.. СПб.: Алетея, 1998 (Византийская библиотека).
45. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
46. *Лосский В. Н.* Паламитский синтез // Богословские труды. 1972. Сб. 8. С. 195–204
47. *Лурье В. М.* Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян (1–2) // ВВ. 1997. Т. 57. С. 309–317.
48. *Лурье В. М.* Призвание Авраама. Т. 1. СПб.: Алетея, 2000.
49. *Лурье В. М.* Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма (Библиография и ещё одно замечание по истории текста молитвы Иисусовой) // Византинороссика. 2005. Т. 3. С. 250–254.
50. *Лобова-Костогризова Л. Ю.* Духовное наставничество в Византии: Феопит Филадельфийский и Ирина-Евлогия Хумнена // Мир Православия: Сборник статей. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2000. Вып. 3. С. 46–60.
51. *Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003 (Серия «Библиотека христианской мысли». Исследования).
52. *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв., Л.: Наука, 1976.
53. *Мейендорф И.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. 2-е изд., испр. и доп. для русского перевода / Пер. Г. Н. Начинкина под редакцией И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997 (Subsidia Byzantinorossica. Т. 2).
54. *Мейендорф И.* Святой Григорий Палама и Православная мистика / Пер. с англ. Л. А. Успенской // *Он же*. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. Ред. И. В. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 277–335.

55. *Мильская Л. Т.* К вопросу об отношении к труду в Западной Европе раннего средневековья // Организация труда и трудовая этика. Древность. Средние века. Современность. М.: Институт всеобщей истории РАН, 1993. С. 59–64.

56. *Михайленко С. В.* Роль арсенидов в политической жизни Византии начала XIV в. // Мир Православия: Сб. науч. ст. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2002. Вып. 4. С. 77–102.

57. *Морозов М. А.* Монастыри средневековой Византии: Хозяйство, социальный и правовой статусы. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.

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

59. *Пентковский А. М.* Богослужебный синаксарь константинопольского монастыря Христа Человеколюбца // БВ. 2004. Т. 4. С. 177–208.

60. *Поляковская М. А.* Понимание социальных проблем византийскими авторами середины XIV в. // ВВ. 1979. Т. 40. С. 9–21.

61. *Поляковская М. А.* Портреты византийских интеллектуалов. Три очерка. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Алетейя, 1998 (Византийская библиотека).

62. *Поляковская М. А.* Этические проблемы «Слова против ростовщиков» Николая Кавасилы // Она же. Византия, византийцы, византилисты. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. С. 24–33.

63. *Поляковская М. А.* Энкомии Николая Кавасилы как исторический источник // Она же. Византия, византийцы, византилисты. Екатеринбург. 2003. С. 76–92.

64. *Пономарёв А. Л.* Кризис, которого не было: денежно-финансовая система Византии в конце XIII — середине XIV в. // ВВ. 2008. Т. 67. С. 17–37; ВВ. 2009. Т. 68. С. 25–47.

65. *Сидоров А. И.* Трактат «Метод священной молитвы и внимания» и его место в традиции исихазма // Символ. Париж, 1995. № 34. С. 191–224.

66. *Сидоров А.* Святитель Феодит Филладельфийский: его эпоха и его учение о Церкви (на материале «Двух слов против арсенидов») // Альфа и Омега. М., 1998. № 3 (17). С. 80–112.

67. *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Паломник, 1998.

68. *Скржинская Е. Ч.* Генуэзцы в Константинополе в XIV в. // ВВ. 1947. Т. 1. С. 215–234;

69. *Сметанин В. А.* Эпистолагафия. Методическая разработка к специальному семинару для студентов-заочников исторического факультета. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1970.

70. *Сметанин В. А.* О специфике перманентной войны в Византии в 1282–1453 гг. // АДСВ. 1973. Вып. 9. С. 89–101.

71. *Сметанин В. А.* Расходы Византии на армию и флот (1282–1453 гг.) // АДСВ. 1975. Вып. 12. С. 117–125.

72. *Сметанин В. А.* Византийское общество XIII–XV вв. (по данным эпистолагафии). Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1987.

73. *Соколов И. И.* Избрание Патриархов в Византии с половины IX до половины XV века (843–1453): Исторический очерк. СПб., 1997.

74. *Соколов Н. П.* Венеция и Византия при первых Палеологах (1263–1328) // ВВ. 1957. Т. 12. С. 42–49.

75. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. — Репринт: М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, Новая книга, Паломник.

76. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Групп», 1995.

77. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века Христианства на Руси (XII — XIV вв). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.

78. *Троицкий И. Е.* Арсенид и арсениды // Христианское чтение. 1867. № 6. С. 893–919; 1867. № 7. С. 73–98; 1867. № 8. С. 190–221; 1867. № 12. С. 920–959; 1869. № 11. С. 830–857; 1869. № 12. С. 1012–1048; 1871. № 4. С. 579–645; 1871. № 6. С. 1055–1119; 1871. № 8. С. 173–242; 1871. № 11. С. 667–714; 1872. № 11. С. 496–524; 1872. № 12. С. 600–663.

79. *Троицкий И. Е.* К истории споров по вопросу об исхождении Св. Духа // Христианское чтение. 1889. Т. 1. С. 344–377.

80. *Фельми К. Х.* Введение в современное Православное богословие / Пер. с нем. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999.

81. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Имена: Сочинения. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1998. С. 15–340 (Серия «Антология мысли»).

82. *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. 2-е изд. М.: Паломник, 1992.

83. *Флоровский Г. В.* Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Альфа и Омега. М., 1996. № 2 (3). С. 107–116.
84. *Хвостова К. В.* Византийское крестьянство в XII–XV вв. // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма: В 3 т. М.: Наука, 1986. Т. 2: Крестьянство Европы в период развитого феодализма. С. 210–232.
85. *Хвостова К. В.* Особенности византийской цивилизации. М.: Наука, 2005.
86. *Хоружий С. С.* Исихазм как пространство философии // ВФ. М., 1995. № 9. С. 80–94.
87. *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.
88. *Чекалова А. А.* Эволюция представлений о труде в среде византийской знати IV–VI вв. // Организация труда и трудовая этика. Древность. Средние века. Современность. М.: Институт всеобщей истории РАН, 1993. С. 65–77.
89. *Экономцев И. Н.* Исихазм и возрождение // Экономцев И. Н. Православие, Византия, Россия М.: Христианская литература, 1992. С. 167–196.
90. *Adnè P.* Jésus (prière à) // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. 1974. V. 8. P. 1126–1150.
91. *Ahrweiler H.* Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIII–XV siècles. Paris, 1966.
92. *Ahrweiler H.* L' idéologie politique de l' empire byzantin. Paris, 1975.
93. *Bartusis M. C.* The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204–1453. Philadelphia, 1992.
94. *Beldiceanu-Steinher I.* Notes pour l'histoire d'Alasehir (Philadelphie) au XIVe siècle // Philadelphie et autres tudes. Paris, 1984. P. 17–37 (Série Byzantina Sorbonensia — 4).
95. *Beyer H.-V.* Die Kathechese des Theoloptos von Philadelphie auf die Verklärung Christi // JÖB. 1984. Bd. 34. S. 171–198.
96. *Booiamra J. L.* Church Reform in the Late Byzantine Empire. A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki, 1982 (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ, 35).
97. *Charanis P.* On the Social Structure and Economic Organization of the Byzantine Empire in the Thirteenth Century and Later // BS. 1951. V. 12. P. 150–168.

98. *Charanis P.* The Monks as an Element of Byzantine Society // DOP. V. 25. 1971. P. 61–84.
99. *Constantinelos D.J.* Life and Social Welfare Activity of Patriarch Athanasios I (1289–1293; 1303–1309) of Constantinople. Athens, 1975.
100. *Constantinelos D. J.* Mysticism and Social Involvement in the Later Byzantine Church: Theoleptos Philadephia — A Case Study // BS. 1979. V. 6, Parts 1–2. P. 83–94.
101. *Ditten H.* Beziehungen zwischen Spanien und den byzantinischen Bereich im Mittelalter (6.–15. Jahrhundert). Eine Kurze Übersicht. Byzantinische Beiträge, hrsg. Von J. Irmscher. Berlin, 1964.
102. *Fryde E.* The Early Paleologan Renaissance (1261 — c. 1360). Leiden; Boston; Cologne, 2000.
103. *Galatariotou C.* Byzantine women's monastic communities: the evidence of the typica // JÖB. Wien, 1988. Bd. 38. P. 263–290.
104. *Gouillard J.* Après le schisme arsénite. La correspondance inédite du pseudo-Jean Chilas // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. Bucarest, 1944. T. 25. P. 174–213.
105. *Gouillard J.* Théolepte // Dictionnaire de la Theologie Catholique / A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman. Paris, 1946. T. 15/1. Col. 339–341.
106. *Guillou A.* La civilization byzantine. Paris, 1974.
107. *Γριγοροπούλου Ι. Κ.* Φεολήπτου Φιλαδελφίας του ομολογήτου (1250–1322) βίος και έργα. Α' μέρος. Εισαγωγή. Κατερίνη: Εκδοσεις «Τέρτιος», 1996.
108. *Hausherr I.* La méthode d'oraison hésyaste // OC. 1927. T. 9/2. P. 97–210.
109. *Hero A.* Irene-Eulogia Choumnaina Palalogina, Abess of the Convent of Philantropos Soter in Constantinople // BF. 1985. Bd. 9. S. 119–147.
110. *Hunger H.* Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz; Wien; Köln, 1965.
111. *Hunger H.* Aspekte der griechischen Rhetoric von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz. Wien, 1972.
112. *Κοντογιαννούλου Α.* Το σχίσμα των Αρσενιατών (1265–1310). Συμβολή στην μελέτη της πορείας και της φύσης του κινήματος // Βυζαντιακά, 1998. Τ. 18. Σ. 179–235.

113. *Kontziannopoulou A.* Η εσωτερική πολιτική τού Ανδρονίκου Β' Παλαιολόγου (1282–1328). Διοίκηση — Οικονομία. Θεσσαλονίκη, 2004.
114. *Kontogiannopoulou A.* La fiscalité à Byzance sous les Paléologues (13–15 siècles). Les impôts directs et indirects // REB. 2009. T. 67. P. 5–57.
115. *Κουρούση Σ. Ι.* Μανουήλ Γαβαλάς εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2–1355/60). Α' — Τὰ βιογραφικά. Αθήναι, 1972 («Αθηνά». Σώγγραμμα περιοδίων τῆς ἐν Αθήναις Ἐπιστημονικῆς Ἐταιρείας. Σειρά διατριβῶν καὶ μελετημάτων, 12).
116. *Laiou A.* Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II, 1282–1328. Cambridge, 1972.
117. *Laiou-Thomadakis A. E.* The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System; Thirteenth–fifteenth Centuries // DOP. 1980–1981. V. 34–35. P. 177–237.
118. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon press, 1987.
119. *Laurent V.* Les signaturies du second synode des Blakhernes (été 1285) // EO. 1927. T. 26. P. 129–149.
120. *Laurent V.* Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme arsénite // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. T. 26/2. Bucarest, 1945.
121. *Laurent V.* La direction spirituelle à Byzance. La correspondance d'Iréne-Eulogie Choumnaina Paléologue avec son second directeur // REB. 1956. T. 14. P. 49–86.
122. *Laurent V.* Les crises religieuses à Byzance, Le schisme antiarsénite du métropolitain de Philadelphie Théolepte († c. 1324) // REB. 1960. T. 18. P. 45–54.
123. *Максимович Л.* Византијска провинцијска управа у доба Палеолога. Београд, 1972.
124. *Mantzariadis G. I.* The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition / Translation from the Greek by L. Sherrard, with a Foreword by Bishop Kallistos. N.Y.: Saint Vladimir's Seminar press, 1984.
125. *Matschke K.-P., Tinnefeld F.* Die Gesellschaft im späten Byzanz Gruppen, Strukturen und Lebensformen. Cologne; Weimar; Vienna, 2001.
126. *Matschke K.-P.* The Late Byzantine Urban Economy, Thirteenth–Fifteenth Centuries // The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century / A. E. Laiou, Editor in Chief. Washington, 2002. V. 2. P. 455–487.

127. *Matschke K.-P.* Commerce, Trade, Markets, and Money: Thirteenth–Fifteenth Centuries // The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century. Washington, 2002. V. 2. P. 763–798.
128. *Mavromatis L.* La fondation de l'empire serbe. Le kralj Milutin. Θεσσαλονίκη, 1978.
129. *Meyendorff J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. N.Y.: Saint Vladimir's Seminar press, 1979.
130. *Morris R.* The Byzantine aristocracy and the monasteries // The Byzantine aristocracy IX–XIII centuries. Oxford, 1984. P. 112–137.
131. *Nicol D. M.* The Byzantine Lady. Ten Portraits, 1250–1500. Cambridge, 1994.
132. *Νικολοπούλου Π. Γ.* Ανέκδοτον Αρσενιατικόν δοκίμιον υπέρ των σχιζόμενων // ΕΕΒΣ. 1990–91. Τ. 48. Σ. 164–280.
133. *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit.* Wien, 1989. Bd. 4.
134. *Papadacis A.* Crisis in Byzantium. The 'Filioque' Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). New York, 1983.
135. *Polemis I. D.* Arsenius of Tyrus and His Tome Against the Palamites // JÖB. 1993. Bd. 43. S. 241–281.
136. *Renault L.* La priere continue «monologistos» dans la literature apophtegmatique // Irenicon, 1975. T. 48. P. 267–293.
137. *Rigo A.* Le forme per la preghiera di Gesu nell' Esicasmò athonita // Cristianesimo nella storia. 1986. T. 7/1. P. 1–18.
138. *Rigo A.* Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teolepto metropolitano di Filadelfia // Rivista di Studi Bizantini e Neellenici. 1987. T. 24. P. 165–200.
139. *Rigo A.* Niceforo l'Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // Amore del Bello: Studi sulla Filocalia. Magnano, 1991. P. 79–119.
140. *Rigo A.* La preghiera di Gesù // Parola, Spirito e Vita. 1992. T. 25. P. 245–291.
141. *Romanides J.* Critical Examination of the Applications of Theology // Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes (19–29 Aout, 1976). Athens, 1978. P. 413–441.
142. *Salaville S.* Formes ou méthodes de prière d'après in Byzantine du XIV siècle, Théolepte de Philadelphie // EO. 1940. T. 39. P. 1–25.

143. *Salaville S.* La vie monastique greque au début du XIV siecle d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie // REB. 1944. T. 2. P. 119–125.

144. *Salaville S.* Une lettre et un discours inédits de Théolepte de Philadelphie // REB. 1947. T. 5. P. 101–115.

145. *Salaville S.* Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // REB. 1947. T. 5. P. 116–136.

146. *Schreiner P.* Zur Geschichte Philadelphieas im 14. Jahrhundert (1293–1390) // OCP. 1969. V. 35. P. 375–431.

147. *Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defence of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. СПб.; М.: Алетея, 1999. Т. 1 (7). С. 374–390.

148. *Sokologorsky I.* La défense par Palamas du Traité de Nicéphore De la garde du coeur // Istina. 1999. T. 44. P. 368–390.

149. *Συκοῦτρῆς Ι.* Περί τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν // Ἑλληνικά. 1929. Т. 2. Σ. 267–332; 1930. Т. 3. Σ. 15–44; 1932. Т. 5. Σ. 107–126.

150. *Talbot A.-M.* The Patriarch Athanasius (1289–1293; 1303–1309) and the Church // DOP. 1973. V. 27. P. 11–28.

151. *Talbot A.-M.* Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite. Brokline, 1983.

152. *Talbot A.-M.* A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women // GOTR. 1985. T. 30. P. 1–20.

153. *Tinnefeld F.* Intellectuals in late Byzantine Thessalonike // DOP. 2003. V. 57. P. 153–172.

154. *Trone R. N.* A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century: The Philanthropic Saviour // BS. 1983. V. 10, Part 1. P. 81–87.

155. *Failler A.* Le complot antidynastique de Jean Drimys // REB. 1996. T. 54. P. 245–248.

## Содержание

От автора .....	5
Введение .....	9
История изучения наследия митрополита Феодипта .....	14
Методологические приоритеты при работе с жанрами религиозной письменности вообще, и с наследием Феодипта в частности .....	25
Источниковая база исследования .....	28
<b>Глава 1. Церковно-политическая деятельность Феодипта</b>	
1.1. Жизнь Феодипта до епископства (около 1250–1283 гг.) и возведение его на филладельфийскую кафедру .....	34
1.2. Церковно-политическая деятельность митрополита Феодипта при патриархах константинопольских Григории II и Иоанне XII .....	41
1.3. Феодипт Филладельфийский и Афанасий I Константинопольский (1289–1293, 1303–1309) .....	47
1.4. Пастырская деятельность Феодипта как предпосылка его политической значимости .....	52
1.5. Деятельность Феодипта в Филадельфии .....	58
1.6. Церковный мир 1310 г. и отношение к нему Феодипта .....	61
1.7. Обстоятельства, предопределившие общественную значимость идейно-политических воззрений Феодипта .....	70
<b>Глава 2. Письменное наследие Феодипта Филладельфийского: источниковедческие аспекты</b>	
2.1. Общие замечания .....	73
2.2. Трактаты аскетической направленности .....	74
2.3. Эпистолярное наследие .....	83
2.4. Два трактата против арсенитов, адресованные филладельфийской пастве .....	84
2.5. Два увещательных поучения к филладельфийцам и гимнографические произведения .....	85

**Глава 3. Арсенитская схизма в изображении  
Феолипта Филадельфийского и экклесиология Феолипта  
в свете его противостояния арсенитам**

3.1. Арсенитское движение как внутривосточный фактор.....	88
3.2. Образы арсенитов в изображении Феолипта .....	94
3.3. Свидетельства Феолипта о борьбе арсенитов за власть в контексте обстоятельств Влахернского Собора 1285 г. ....	96
3.4. О проблеме единства церкви и расколах в среде самих арсенитов .....	98
3.5. Феолипт о программе арсенитов .....	102
3.6. Суть арсенитской схизмы и меры по её преодолению в изложении Феолипта.....	109
3.7. Непризнание Феолиптом акта 1310 г. в свете антиарсенитских трактатов: экклесиология Феолипта .....	114
3.8. Вывод: истоки и перспективы антиарсенитской политики Феолипта .....	119

**Глава 4. Аскетические идеалы Феолипта  
и его апология исихазма 1307 г.**

4.1. Формулировка проблемы .....	123
4.2. Учение Феолипта о достоинстве первоначального человека в связи с учением об умной молитве.....	126
4.3. Сущность грехопадения в понимании Феолипта: разделение в человеческом роде, как предпосылка грехопадения.....	131
4.4. «Умная молитва» по учению Феолипта .....	136
4.5. Исихия как призвание <i>παντί χριστιανῶ</i> в произведениях Феолипта и в традиции поздневизантийского исихазма.....	143
4.6. Феолипт как апологет исихазма .....	153
Оппоненты исихастов в изображении Феолипта .....	153
Апология Феолипта и предшествующая традиция .....	158
4.7. Особенности и идейно-политическое значение феолиптова исихазма .....	164

**Глава 5. Социально-экономическая действительность  
эпохи в отражении Феолипта Филадельфийского  
(трудовая дидактика Феолипта)**

5.1. Постановка проблемы .....	168
5.2. Сельскохозяйственный труд.....	170
5.3. Реалии ремесленного труда и трудовая дидактика .....	172
5.4. Торговое дело .....	177
5.5. Монастырь как малая социальная группа.....	181
Заключение .....	187
Приложения .....	190
Список сокращений.....	220
Список источников и литературы.....	221



*Научное издание*

**Священник Александр Пржегорлинский**  
**ВИЗАНТИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ НА РУБЕЖЕ XIII–XIV вв.**  
Деятельность и наследие св. Феополита,  
митрополита Филадельфийского

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*  
Корректор *И. Е. Иванцова*  
Оригинал-макет *Е. Г. Орловский*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.  
Издательство «Алетейя»,  
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.  
Тел. / факс: (812) 560-89-47  
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),  
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)  
**www.aletheia.spb.ru**

**Фирменные магазины «Историческая книга»**  
*Москва*, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95  
*Санкт-Петербург*, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.  
Тел. (812) 327-26-37

*Книги издательства «Алетейя» в Москве  
можно приобрести в следующих магазинах:*  
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6/3, стр. 5. www.biblio-globus.ru  
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8, стр. 1. Тел. (495) 629-64-83  
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.  
Тел. (495) 915-27-97  
Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28  
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездиновский пер., 12/27.  
Тел. (495) 749-57-21  
Магазин издательства «Совпадение».  
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 07.12.2010. Формат 60×88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. л. 13,7. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.  
Заказ № 3600

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»»,  
199034, Санкт-Петербург, В. О., 9 линия, д. 12