

ОЧЕРКИ И ОБЗОРЫ

STATUS QUAECTIONIS

НИКОЛАЙ КАВАСИЛА И ЕГО САКРАМЕНТАЛЬНЫЙ СИНТЕЗ

Милан Джорджевич

PhD in Medieval Philosophy
доцент кафедры философии и психологии на богословском
факультете Софийского университета им. св. Климента Охридского
бул. «Гоце Делчев» бр. 6, пошт. факс 566, Скопје 1000,
Република Македонија
dordovic_milan@hotmail.com

Для цитирования: *Джорджевич М.* Николай Кавасила и его сакраментальный синтез / перевод с английского В. Е. Елиманова // *Метафраст.* 2022. № 2 (8). С. 191–206. DOI: 10.31802/METAFRAST.2022.2.8.005

Аннотация

УДК 27-532.2

В статье предлагается новый подход к осмыслению понятия богословско-философского синтеза в рамках византийской философии. На примере сравнительного анализа богословия двух выдающихся христианских писателей, св. Николая Кавасилы и свт. Григория Паламы, доказывается, что синтез не может быть представлен только в качестве концептуальной экспликации. Богатая по своей глубине и охвату богословско-философская система мысли Кавасилы имеет в своих основаниях те же богословские и философские идеи, что система мысли Паламы. Однако, если в последнем случае синтез представлен в виде концептуальной экспликации, т. е. сформулирован и выражен на строгом богословско-философском языке, то в первом случае сама концептуальная экспликации помещается в литургическую и духовно-аскетическую практику и актуализируется в ней. Если деятельности Паламы соответствует этапу «развёртывания» традиции, когда традиция вынуждена давать новые и точно сформулированные ответы на внешние вызовы, то деятельность Кавасилы характеризуется этапом её «свёртывания», при котором всё богатство разработанного на этапе «развёртывания» понятийного аппарата вводится в сакраментальную практику. И хотя сами точные формулировки и термины (т. е. весь

понятийный аппарат) тонут и растворяются в сакраментальной практике, однако, несомненно, в ней присутствуют и при необходимости могут быть вновь «из неё» эксплицированы. Именно «свёртыванием» традиции завершается очередной цикл синтеза, и именно Кавасила стал тем автором, в богословско-философской мысли которого завершился паламитский синтез.

Ключевые слова: св. Николая Кавасила, сакраментальный синтез, византийская философия, паламизм, антипаламизм, свт. Григорий Палама, «свёртывание» традиции, «развёртывание» традиции.

Nicholas Cabasilas and His Sacramental Synthesis

Milan Đorđević

PhD in Medieval Philosophy

Associate Professor of the Department of Philosophy and Psychology at the Faculty of Theology of Sofia University «St. Kliment Ohridski»

bul. «Goce Delčev» no. 6, postal Box 566, Skopje 1000, Republic of Macedonia

dordevic_milan@hotmail.com

For citation: Đorđević, Milan “Nicholas Cabasilas and His Sacramental Synthesis”. Translation from English by V. E. Elimanov. *Metaphrast*, № 2 (8), 2022, pp. 191 – 206 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAST.2022.2.8.005

Abstract. The article proposes a new approach to understanding the concept of theological-philosophical synthesis within the framework of Byzantine philosophy. On the example of a comparative analysis of the theology of two outstanding Christian writers of the rights. Nicholas Cabasilas and Gregory Palamas proves that synthesis cannot be presented only as a conceptual explication. The theological-philosophical system of Cabasilas's thought, rich in its depth and scope, is based on the same theological and philosophical ideas as Palamas' system of thought. However, if in the latter case the synthesis is presented in the form of a conceptual explication, i. e. formulated and expressed in a strict theological and philosophical language, then in the first case the conceptual explication itself is placed in the liturgical and spiritual-ascetic practice and actualized in it. If the activity of Palamas corresponds to the stage of «unfolding» of tradition, when tradition is forced to give new and precisely formulated answers to external challenges, then the activity of Cabasilas is characterized by the stage of its «devolution», in which all the richness of the conceptual apparatus developed at the stage of «unfolding» is introduced into sacramental practice. And although the exact formulations and terms (i.e. the entire conceptual apparatus) sink and dissolve in sacramental practice, however, they are undoubtedly present in it and, if necessary, can be again «explicated from it». It is the «devolution» of tradition that completes the next cycle of synthesis. And it was Cabasilas who became the one in whose theological and philosophical thought the palamite synthesis was completed.

Keywords: St. Nicholas Cabasilas, sacramental synthesis, Byzantine philosophy, palamism, anti-palamism, St. Gregory Palamas, the «devolution» of tradition, the «unfolding» of tradition.

Эта статья¹ имеет своей целью проблематизировать понятие «синтез», применяемое в контексте византийской христианской философской традиции. Отправной точкой этого исследования является подход, согласно которому традиционно утверждаемый систематический характер византийской философии в общем следует понимать как концептуальную сосредоточенность внимания на одной конкретной философской проблеме и, соответственно, одной области дискуссии, которая, таким образом, и порождает «точку» или «центр» философского синтеза и определяет парадигму философских исследований данной эпохи. Вследствие этого богословские и философские измерения становятся более глубокими, насыщенными и между ними возникают новые отношения². Эти положения будут приняты в качестве опорной точки для последующей дискуссии, в которой я попытаюсь показать, что понятие синтеза не может быть полностью исчерпано процессом концептуальной экспликации, обобщения и уточнения смыслов. Напротив, в рамках византийской христианской философской традиции можно выявить более сложные паттерны синтеза, которые потенциально могут иметь формирующую роль на любом этапе её дальнейшего развития. Для того, чтобы доказать эти утверждения и обосновать соответствующий подход, я сосредоточусь на мысли замечательного византийского интеллектуала XIV в. Николая Кавасилы, характер мысли и аргументация которого открывают новые перспективы в подходе к изучению византийской философии.

Описываемый как «духовный христианский писатель», занимающийся в основном литургическими темами, и как «невыдающийся аристотелевский мыслитель», Кавасила не обещает многого, если мы ищем в его трудах философскую оригинальность и систематическое мышление. Тот факт, что его основные труды представлены только двумя крупными произведениями, несколькими проповедями, трактатами, письмами и другими более мелкими сочинениями, отбивает у нас всякое желание искать в них какой-либо значительный вклад в византийскую философскую и богословскую мысль. И всё же, буквально все без исключения «неопатристические» учёные не преминули упомянуть его как ключевую фигуру в исихастском движении своего времени и процитировать его как сторонника их пропаламитских

- 1 Перевод с английского осуществлён В. Е. Елимановым с разрешения автора по изд.: *Dordević M. Nicholas Cabasilas and His Sacramental Synthesis // The Ways of Byzantine Philosophy / ed. M. Knežević. Alhambra (California): Sebastian Press, 2015. P. 391–400.*
- 2 *Kapriev G. Philosophie in Byzanz. Würzburg, 2005. S. 20.*

аргументов. Параллельно с этим современные «антипаламиты» достаточно амбициозны в своих попытках «депаламитизировать» Кавасилу и его мысль, представляя его как нейтрального и глубоко экуменически ориентированного интеллектуала или даже как «криптоантипаламита», чей паламизм был не более чем результатом его предполагаемого «приспособленческого лицемерия»³.

Эта двусмысленность в более позднем восприятии личности Кавасилы совпадает, однако, с отношением к Кавасиле в самом XIV в., в то время, когда он жил в Константинополе и Фессалонике: все партии пытались привлечь его на свою сторону и укрепить свои позиции, имея его имя в списке своих сторонников. Но почему так много авторов, начиная с XIV в., пытаются привлечь на свою сторону столь невыдающегося интеллектуала с такой незначительной библиографией? Не говоря уже о том, что сакраментология Кавасилы была реципирована и высоко оценена на Тридентском Соборе (1545–1562), для которого в 1548 г. было переведено на латинский язык «Изъяснение Божественной литургии»⁴. Итак, что же делает этого автора столь подходящим для того, чтобы подтверждать его авторитетом настолько различные позиции, но столь редко попадающим в фокус исследовательской деятельности (число монографий, посвящённых исследованию мысли Кавасилы, всё ещё необычайно мало)?

* * *

Мысль Николая Кавасилы представляет собой одну сложную сеть, в которой воплощены центральные идеи христианской философии в Византии. Богослужебно-аскетическая проблематика вырисовывает эксплицитную структуру этой сети, в то время как лежащие в её основе

- 3 *Demetracopoulos J. A. Nicholas Cabasilas' Quaestio de rationis valore: An Anti-Palamite Defense of Secular Wisdom // Byzantina. Vol. 19. 1998. P. 87–88. Ср.: Spiteris Y., Conticello C. G. Nicola Cabasilas Chامتos // La théologie byzantine et sa tradition II / éd. par C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. P. 325–328. Я подробно рассмотрел эти вопросы в своей предыдущей монографии о Николае Кавасиле, которая представляет из себя переработанную версию моей докторской диссертации, защищённой в Институте св. Фомы (Thomas-Institut) Кёльнского университета в 2011 г.: *Dorđević M. Nikolas Kabasilas – ein Weg zu einer Synthese der Traditionen. Paris; Leuven; Bristol, 2015. (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca; vol. 13). В данной статье я предлагаю дальнейшее развитие некоторых тезисов, представленных в монографии.**
- 4 *Metso P. Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. Joensuu, 2010. P. 5. Ср.: Ibid. P. 137.*

философские идеи, часто представлены довольно имплицитно. Эти идеи используются Кавасилой не только как орудия его литургической экзегезы, как средство построения дополнительных аргументов для своих утверждений, но и для того, чтобы получить свою онтологическую реализацию, т. е. Кавасила превращает эти философские и богословские идеи в литургические реалии и таким образом помещает их в их естественный контекст — единственный контекст, в котором они могут выполнять свою первоначальную дискурсивную функцию.

Проблема достижения такого рода «синтеза» заключается в том, что его нельзя рассматривать так же, как, например, синтез, совершённый Григорием Паламой. Здесь нужен другой подход к пониманию содержания и способов достижения подобного синтеза. Если Палама настаивал на точности понятий и их концентрации вокруг своей философской аргументации, то Кавасила смещает акцент в сторону смягчения строгой концептуальной структуры изложения и выдвигает на первый план его сакраментальный фон. Если в первом случае синтезированные и эксплицитные философские понятия находятся «на поверхности», а таинство — под ними, то в нашем случае таинство выходит на первый план, а понятия — под ним.

Следствием этой характерной черты мысли Кавасилы является то, что здесь мы не можем составить список основных философских тем и систематизировать их по классическим разделам: эпистемология, космология, антропология, христология и т. д. Если мы попытаемся сделать это, то мы не сможем увидеть значимости, важности Кавасилы и будем справедливо будем оценивать его как «невыдающегося», «духовного» и т. д. Самый безопасный способ подойти к его мысли — это подчеркнуть наиболее общую идею его мысли: таинство и то, как оно действует в жизни христиан. Для этого мы должны прежде всего отказаться от обычного различия между богословием и философией и рассмотреть, что для нас очевидно, богословские понятия с философской точки зрения. Этот первый радикальный шаг значительно приближает нас к византийскому способу понимания связи между этими двумя видами деятельности, согласно которому вся дискурсивная богословская деятельность описывалась термином философия, тогда как богословие оставалось выражением недискурсивного опыта созерцания Бога⁵.

5 *Kapriev G. Was hat die Philosophie mit der Theologie zu tun? Der Fall Byzanz // Byzantine Theology and Its Philosophical Background / ed. A. Rigo. Turnhout, 2011. (Byzantios; vol. 4). P. 4–16.*

Сделав акцент на сакраментальном поле синтеза, мы заметим, что все другие прикладные понятия остаются связанными с ним, но не столько обеспечивают его обоснованность и аргументированность (как обоснованность главного довода), сколько просто и в первую очередь «присутствуют» как присущие ему элементы (исходящие из него и имеющие в нём свое предназначение). Отношение между философскими понятиями и сакраментальным полем является онтологическим, а не диалектическим (в общепринятом смысле). Например, когда Палама применяет различные философские понятия к проблеме о нетварном характере Фаворского света, он делает это для того, чтобы сформулировать веские аргументы для защиты своего центрального тезиса. Действительно, его аргументы связаны с переживанием Бога (богословием), они исходят из этого опыта и пытаются описать его, но контекст (поле), в котором они применяются к проблеме, — это не контекст «жизни во Христе», а контекст философской полемики. Поэтому Палама делает акцент в своём синтезе на формировании точных и детализированных аргументов, относящихся к философскому спору, в котором он участвует, тогда как акцент синтеза Кавасилы — на интеграции уже сформированных философских понятий, обратно в самую общую сферу, относящуюся к каждому отдельному христианину⁶.

Сама структура основной части сочинений Кавасилы напоминает основу христианской жизни вообще: литургия (*Sacrae Liturgiae explicatio*), таинства (*De vita in Christo I–V*) и аскезы (*De vita in Christo VI–VII*). В действительности, Кавасиле удаётся свести византийскую христианскую философскую мысль к её самому общему и основному знаменателю, «единственно необходимому»: Божественной любви, доступной творению в сакраментальной жизни Церкви⁷. И он делает это сознательно, имея определённую цель. В то время как большинство классических византийских философов стремятся расширить теоретическое содержание Предания, он минимизирует его и опускается к основанию, уделяя наибольшее внимание его подлинному месту в чине литургии и сакраментальной жизни христиан. Кавасила в своём методе чем-то напоминает художника-концептуалиста, который сосредотачивается на размещении готовых объектов в пространстве и, следовательно, превращает такую «инсталляцию» в «живое» произведение искусства. Тем не менее, здесь есть существенная разница,

6 *Nicolaus Cabasilas. De vita in Christo VI, 3–6 // SC. 361. P. 40–42.*

7 *Ibid. VII, 109 // SC. 361. P. 220.*

потому что Кавасила делает это в соответствии со строгим порядком, определяемом самой природой пространства, в которое он помещает свои «объекты».

В случае Кавасилы, понятия не концентрируются вокруг ядра синтеза и не остаются там, чтобы предохранять его, но «тонут» в нём, превращаются в него, не теряя своей природы и существования, и достигают через это своей онтологической цели. Тот метод, с помощью которого Кавасила говорит о главной проблемной теме своего времени, а именно об обожении человеческой личности, — есть одновременно и тот метод, с помощью которого он трактует те самые λόγοι (понятия), с которыми он работает⁸. Они существуют именно для того, чтобы быть освященными, преображенными пламенем Божественного, непостижимого света и, более того, чтобы начать излучать этот самый свет. Этот свет, пронизывающий каждый элемент мысли Кавасилы, есть действие Божественной любви, которая становится доступной через «погружение» всех этих элементов во всеедином пространстве таинства Христа⁹.

Однако «таинство» здесь следует понимать не как мистическую метадискурсивную реальность, превосходящую всякое понятие и утверждение, не как некую высшую форму знания, превосходящую рациональное познание и потому способную вести его за собой и управлять им, а, напротив, как пространство синтеза, внутри которого всякое философское понятие получает свою изначальную дискурсивную функцию. Это и есть общий знаменатель христианской философии, которая является строго имманентной, хотя её предмет (духовное общение с Богом) полностью превосходит все естественные способности человека¹⁰. Поэтому сакраментальную философию Кавасилы следует отличать от самой трансцендентальной сакраментальной реальности. Внутри сакраментального дискурсивного пространства преодолеваются присущие христианской философии противопоставления, сводятся воедино и получают своё разрешение множество проблемных областей византийской философии, которые определяются различными взаимодействующими перспективами и отдельными идеями. Всё это приводит к тому, что в данном сакраментально-философском контексте эти частные идеи уже не очевидны. Их совсем не обязательно истолковывать как строительные блоки аргументов для построения точного философского утверждения, непосредственно вытекающего

8 Ср.: *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae explicatio* 42 // SC. 4 bis. P. 230–232.

9 *Nicolaus Cabasilas. De vita in Christo* IV, 7, 10, 26–27 // SC. 355. P. 268, 270, 286–290.

10 Ср.: *Ibid.* VII, 59–63 // SC. 361. P. 178–182.

из них, тем не менее они (частные идеи) присутствуют там, но скорее как «реализованные» в процессе их диалектической «сакраментализации» и «освящения».

Таким образом, Кавасиле удается преодолеть в своём дискурсе противоречия между «аскетическим богословием» и «академическим богословием» (представленным интеллектуалами, близкими к императорскому двору и неистово критикуемыми неопатристическими исследователями XX в.)¹¹; между монашеским аскетизмом и мирским благочестием городских церквей; между прозападными, латинофильскими и антизападными латинофобскими интеллектуальными течениями. В Кавасиле можно найти византийское Православие, синтезированное в систему, применимое для всех христиан: мирян, монахов и духовенства; образованных и необразованных, философов и отшельников, богатых и бедных, даже политиков и бизнесменов. В данном контексте он также обращается к таким популярным психологическим темам, как стресс и тревожное расстройство¹².

В своих главных трудах Кавасила вносит жизнь в безжизненное, слепо верное Преданию академическое богословие, но в то же время поддерживает философскую и филологическую фундированность классического греческого образования в области аскетического богословия¹³. Он защищает значимость светской мудрости для достижения конечной цели человеческого бытия, выступая таким образом против крайностей некоторых современных ему монахов¹⁴. Но в то же время он категорически отвергает идею о том, что интеллектуальная сила человека превосходит человеческую силу воли и самоопределения, и таким образом поддерживает именно ту традицию, где аскетизму отводится центральная роль в деле достижения совершенства в духовной жизни человека¹⁵. В большинстве обсуждаемых тем, Кавасила следует за столпами Византийской мысли, такими как Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и Григорий Палама, но он также обращается к Августину, Ансельму Кентерберийскому и Фоме Аквинскому,

11 Cp.: *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1974. P. 62, 66; *Schmemmann A.* The Historical Road of Eastern Orthodoxy. Crestwood (N. Y.), 1977. P. 225–227.

12 *Nicolaus Cabasilas.* De vita in Christo VII, 24–42 // SC. 361. P. 148–164.

13 Cp.: *Congourdeau M.-H.* Introduction // SC. 355. P. 11–67; *Sinkewicz R. E.* Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The 'Capita 150' of Gregory Palamas // *Medieval Studies.* 1986. Vol. 48. P. 334–351.

14 *Demetracopoulos J. A.* Nicholas Cabasilas' Quaestio de rationis valore. P. 55–57.

15 *Nicolaus Cabasilas.* De vita in Christo VII, 100–101 // SC. 361. P. 212–214.

чья философская и богословская значимость, по-видимому, не замечена и даже игнорируется официальным Византийским православием¹⁶.

Его сочинение «О жизни во Христе» действительно можно считать сакраментальным путеводителем по византийской философии и богословию, который сводит все многообразие богословских и философских тем к «единственно необходимому» — Божественной экстатической любви, из которой они в первую очередь и проистекали. Божественная любовь является источником и целью любой дискурсивной деятельности, и тем самым она определяет иерархическую структуру системы. Пространство, в котором становится возможным имманентное присутствие и действие этой любви в мире, есть таинство Христа. Система и строится, и разворачивается, и сворачивает к «единственно необходимому» именно внутри таинства Христа. Эпистемологические импликации сакраментологии Кавасилы весьма значительны.

Кавасила излагает хронологический порядок церковных таинств, как отражение хронологии христологии: «Он (Христос) нисходит для того, чтобы мы могли вознестись...»¹⁷. Как домостроительство спасения начинается с Воплощения Логоса, за которым следует его мессианское служение, и завершается Его смертью и Воскресением, так и сакраментальная жизнь в Церкви начинается с Крещения (соответствующего последнему этапу домостроительства Христа, т. е. смерти), за которым следует Миропомазание (соответствующее среднему этапу домостроительства Христа) и завершается Евхаристией (соответствующей первому этапу домостроительства Христа). Здесь Кавасила соединяет известную христологическую максиму Афанасия «Бог стал человеком, чтобы человек смог стать богом»¹⁸ с утверждением Псевдо-Дионисия об одновременном нисхождении и восхождении Божественного Эроса¹⁹, и тем самым помещает его в особую сферу церковной сакраментальности. Здесь можно даже провести параллель с учением о причинности у Фомы Аквинского, с которым Кавасила был, несомненно, знаком через своего давнего друга Димитрия Кидониса, знаменитого переводчика Фомы Аквинского на греческий язык²⁰. Диалектический паттерн сакраментально-эротического нисхождения от Божественной

16 Cp.: Kapriev G. Vier Arten und Weisen, den Westen zu bewältigen // Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen / hrsg. von A. Speer, Ph. Steinkrüge. Berlin; Boston, 2012. (Miscellanea mediaevalia; vol. 3). S. 3–32.

17 Nicolaus Cabasilas. De vita in Christo II, 4 // SC. 355. P. 136.

18 Athanasius Alexandrinus. Oratio de Incarnatione Verbi 54, 3 // PG. 25. Col. 192B.

19 Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus IV, 14–16 // PTS. 33. P. 160–161.

20 Thomas Aquinas. Summa theologiae I, 5, 4.

полноты и простоты к несовершенству и множественности тварного мира с последующим восхождением творения к исходной точке может быть применен к области эпистемологии. Именно в этой схеме можно найти ключ к пониманию способа достижения того синтеза, который осуществил Кавасила, его выдающегося богословско-философского значения, а также всего пути к синтезу в христианской философской традиции Византии.

Несущим элементом этой системы является присущий ей динамизм, проявляющийся в её способности расширяться и сжиматься. Отправной точкой диалектического процесса является то сжатое состояние, в котором центральное понятие Божественной любви находится внутри сакраментального пространства синтеза и содержит в себе все дискурсивное содержание христианской веры. Это территория двух главных заповедей Писания: любви к Богу и любви к ближнему, в пределах которой находятся все остальные заповеди закона и пророков (см. Мф. 22, 34–40). Дискурсивное содержание веры обращено к центру, где оно пребывает как реализованное, но при этом, не теряет своего существования и значения. Напротив, оно способно экстериоризироваться, т. е. проявить себя вовне, во всей своей отчётливости и сложности всякий раз, когда в этом возникает необходимость.

Это дискурсивное содержание христианской веры в данном случае имеет те же качества, что и понятие «догмат» у Василия Великого, которое обозначает неявное, не эксплицированное учение Церкви, разделяемое общиной верующих, участвующих в сакраментальной жизни Церкви. С другой стороны, сокрытое предание («догма») может быть возведено публично и, таким образом, стать «проповедью» («керигма»), когда необходимость вынуждает Церковь сделать это²¹. Хотя это содержание «догмы» является сокрытым, имплицитным и соответствует духовной метадискурсивной реальности, оно всё же находится в поле имманентного и, таким образом, может выражаться в терминах «керигмы».

Когда появляются новые незнакомые понятия и начинают взаимодействовать с системой, ядро высвобождает те понятия, которые в нём сокрыты, прочно сохраняя связь с ними и управляя ими. Таким образом, система взаимодействует с внешними, новыми и неизвестными понятиями и определяет проблемы, возникающие в результате этого

21 *Basiliius Caesariensis. De Spiritu Sancto 27 // PG. 32. Col. 188A–193A. Cp.: Lossky V. Tradition and Traditions // Lossky V. In the Image and Likeness of God. Crestwood (N. Y.), 1985. P. 145–146.*

взаимодействия. Таким образом, происходит взаимодействие внешних и внутренних понятий: новые понятия встраиваются в дискурсивный строй системы, а старые понятия рассматриваются с новой точки зрения. Эта стадия соответствует «развёртыванию» традиции, понятию, введенному Георгием Каприевым, с помощью которого он подчеркивает динамический характер традиции, избегая тем самым риска свести её к «вероучительному развитию»²².

Весь процесс определяется связью с сакраментальным пространством, но не происходит *внутри* него. Философская дискуссия чётко отличается от сакраментальной практики, хотя и остаётся связанной с ней. Утверждение о всеобщей сакраментальности каждой отдельной деятельности (напр. молитвы и т. д.) верующих и практикующих христиан²³ не противоречит этому различению: оно может относиться к функциональной связи понятий с сакраментальной реальностью, но не к их вхождению в её священное пространство. Причина этого вполне литургически обоснована: её парадигматическую форму следует искать в отношении между литургией оглашенных и литургией верных. Внешние понятия остаются вне «Святая святых» до тех пор, пока они не будут готовы «исповедовать» священную истину, т. е. до тех пор, пока не будет найдена и сформулирована православная форма их употребления в христианской философии. Такова, например, стадия «законченного паламитского синтеза», официально признанного соборами 1351 и 1368 гг. Однако на этой стадии цикл синтеза ещё не завершён.

Новые «преобразованные» понятия должны, аналогично, быть введены во «Святая святых» и получить свою сакраментальную функцию. Однако это посвящение не осуществляется таким именно образом, чтобы перевести их в состояние мистического молчания и бездействия. Таинства несут в себе важное дискурсивное измерение помимо мистического, которое выражается через слова, священнодействия и символы²⁴. В этом смысле все новые и старые понятия применяются прежде всего в гимнографии и гомилетике. Они преимущественно сформулированы на основании текста Священного Писания, вероучительных и канонических постановлений Церковных Соборов. Насыщенное и эксплицитное присутствие сложного и точно раскрытого вероучительного

22 Kapriev G. Philosophie in Byzanz. S. 20.

23 Kallis A. Sakrament – Ostkirchliche Theologie // Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 8 (3) / hrsg. von K. Baumgartner. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien, 1999. Sp. 1445–1446; Meyendorff J. Byzantine Theology. P. 191–193.

24 Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae explicatio 1 // SC. 4 bis. P. 56–70.

содержания является главной формальной характеристикой православного богослужения²⁵. Здесь решающее значение имеет то, что эта текстуальная составляющая таинства непосредственно взаимодействует с глубоким сакраментальным пространством, приближая таким образом все отдельные понятия к ядру синтеза. В отличие от предыдущей стадии, эта стадия происходит в области таинства и обозначает концептуальное вхождение во «Святая святых».

В этот момент сакраментальное дискурсивное пространство сжимается до тех пор, пока не достигает начального состояния редукции всего своего содержания к центральному понятию — Божественной любви. Единственное, что можно увидеть в этот момент редукции, — это то понятие, которое охватывает все другие понятия, не ассимилируя их и излучая свой свет из дискурсивного пространства таинства²⁶. Заключительные слова «О жизни во Христе» обозначают кульминацию философского синтеза Кавасилы: «Что же тогда заслуживает названия “жизни” больше, чем любовь? Кроме того, единственное, что остаётся [у человека], когда всё от него отнимается, и что не даёт живущим умереть, — это жизнь; но такова и любовь. Ибо когда в будущей жизни всё будет упразднено, как говорит апостол Павел, останется только любовь, и её будет достаточно для той жизни во Христе Иисусе, Господе нашем, которому подобает всякая слава во веки. Аминь»²⁷. Приоритет любви в области онтологии, антропологии, сотериологии и эсхатологии относится и к области эпистемологии. Аналогично, любовь — это единственное оставшееся слово (после упразднения мира), это последнее средство дискурсивного мышления перед невыразимым переживанием предельной мистической реальности общения с Богом. Это заключительный этап «деволюции», [то есть «свёртывания»], всего концептуального богатства традиции, а также плодотворное завершение текущего цикла синтеза²⁸.

Ещё раз повторим, что эту заключительную стадию синтеза традиции следует чётко отличать от эсхатона, в котором вся историческая реальность придёт к полноте обожения. Это состояние можно описать как богословское (то есть мистическое, метадискурсивное) знание,

25 Florovsky G. A Criticism of the Lack of Concern for Doctrine Among Russian Orthodox Believers // The Collected Works of Georges Florovsky. Vol. 13. Ecumenism I: A Doctrinal Approach / ed. R. S. Haugh. Belmont (Mass.), 1976. P. 168–170.

26 Cp.: *Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae explicatio* 38 // SC. 4 bis. P. 230–232.

27 Cp.: *Nicolaus Cabasilas. De vita in Christo VII*, 109 // SC. 361. P. 220.

28 Cp.: *Kapriev G. Philosophie in Byzanz*. S. 20.

достигаемое через сакраментально-аскетический опыт. Напротив, «инволюция (свёртывание)», достигнутая Кавасилой, имеет иконический характер и представляет собой дискурсивное выражение этой последней формы знания. Действительно, Кавасила пишет именно о мистическом опыте сакраментального знания, которое находится вне всякого рационального выражения, но сама деятельность, которую он предпринимает (то есть вербализация), целиком находится в области рациональности. С другой стороны, до тех пор, пока таинство обозначает место встречи конечного и бесконечного, несовершенного и совершенного, тварного и нетварного, невозможно будет отделить рациональность от сакраментальности, но, напротив, первое будет полностью пронизано последним и будет представлять собой один из его конститутивных элементов.

* * *

Самым значительным достижением Кавасилы является то, что он завершает цикл синтеза, осуществлённый Григорием Паламой, и даёт этому синтезу возможность для последующего развития. Наибольший успех Паламы связан с центральной фазой становления синтеза, а именно с извлечением соответствующих аргументов из сакраментального поля и их взаимодействием с внешними концептами и проблемами, порождёнными в ходе споров его времени. Последний заключительный шаг, однако, выполняется гораздо более эффективно Кавасилой, нежели чем Паламой (в его поздних проповедях). В этом смысле о. И. Мейендорфф был совершенно прав, утверждая, что мысль Кавасилы представляет «паламитское» богословие в чистом виде²⁹. Кроме того, то, что относится к «паламизму», в значительной степени применимо ко всей интеллектуальной тенденции, часто обозначаемой как «византийский гуманизм», если учитывать тот факт, что сакраментальный дискурс Кавасилы включает в себя плодотворную и уникальную рецепцию древнегреческой и средневековой латинской философии.

Тот факт, что Кавасилу время от времени привлекали к себе все противоборствующие стороны, указывает на то, что главная черта его мышления была общей для всех. Его общее признание обеими партиями не следует объяснять в терминах предполагаемого выборочного прочтения его произведений. Такой тезис основан на чрезмерном

29 *Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (N. Y.), 1974. P. 131.*

упрощении и недооценке его мысли как современниками Кавасилы, так и современными исследователями. Ещё более неверно было бы обратиться к аргументу «несовершенства дискурсивного мышления» Кавасилы, согласно которому кажущиеся противоположности примиряются на каком-то более высоком мистическом уровне. Таким образом, отрицается фундаментальное дискурсивное измерение христианской сакраментальности и, соответственно, актуальность её исторического, природного, человеческого измерения. Христологические следствия такого подхода глубоко сомнительны. Вместо этого лучше искать причины специфической рецепции Кавасилы в его собственных концептуальных и диалектических рамках.

Определённость и точность взаимодействующих между собой внутренних и внешних понятий в богословской системе Паламы сопровождается интеграцией развернутого дискурсивного содержания в сакраментальное пространство синтеза и постепенным его сведением к главному концепту, который реализуется Кавасилой. Поэтому читать Кавасилу так же, как полемические трактаты [паламитов и антипаламитов] или соответствующие соборные акты, значит просто упускать всю перспективу мысли Кавасилы. Действительно, некоторые концепты мысли, присутствующие у Кавасилы, применялись в качестве аргументов для подтверждения прямо противоположенных тезисов, но в самой мысли Кавасилы они освобождаются от этого полемического контекста, адаптируются и направляются к совершенно другой цели: к их онтологическому осуществлению.

Исследовав эту широкую концепцию синтеза традиции, мы можем, наконец, ещё раз подойти к спорному вопросу об отношении Кавасилы к философии Григория Паламы. Именно избегая её основных терминов, аргументов и вопросов и постепенно сводя их к «единому на потребу», Кавасила фактически подтверждает паламитскую философию самым эффективным из возможных способов. В этом смысле причисление Кавасилы к партии «антипаламитов» ложно не потому, что оно слишком радикально, а, наоборот, потому что оно на самом деле недостаточно радикально. Аргументы антипаламитов и паламитов остаются на одной и той же концептуальной основе. С другой стороны, позиция Кавасилы выходит за пределы всей логики паламитско-антипаламитской дискуссии и отрицает саму её дискурсивную структуру: Кавасила проблематизирует не ответы «паламитов», а вопросы как паламитов, так и антипаламитов, которые просто не актуальны в сакраментальном

дискурсе Кавасилы³⁰. Таким образом, синтез, завершённый Кавасилой, — это не просто «другая сторона медали» по отношению к «паламизму», как может показаться³¹, но это сама монета в целом, которая воплощает в себе фундаментальные положения всей исихастской философии и в конечном счёте замыкая текущий цикл синтеза.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Oratio de Incarnatione Verbi // PG. T. 25b. Col. 95–198.
- Basilii Caesariensis*. Liber de Spiritu Sancto // PG. T. 32. Col. 67–218.
- Corpus Dionysiacum I / hrsg. von B. R. Suchla. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 33).
- Demetracopoulos J. A.* Nicholas Cabasilas' Quaestio de rationis valore: An Anti-Palamite Defense of Secular Wisdom // *Byzantina*. 1998. Vol. 19. P. 53–93.
- Nicolas Cabasilas*. Explication de la divine liturgie / traduction et notes de S. Salaville. 2e édition, munie du texte grec, revue et augmentée. Paris: Cerf, 1967. (SC; vol. 4 bis).
- Nicolas Cabasilas*. La vie en Christ. Livres I–IV / introduction, texte critique, traduction et annotation par M.-H. Congourdeau. Paris: Cerf, 1989. (SC; vol. 355).
- Nicolas Cabasilas*. La vie en Christ. Livres V–VII / introduction, texte critique, traduction et annotation par M.-H. Congourdeau. Paris: Cerf, 1990. (SC; vol. 361).

Литература

- Dorđević M.* Nikolas Kabasilas — ein Weg zu einer Synthese der Traditionen. Paris; Leuven; Bristol: Peeters, 2015. (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca; vol. 13).
- Florovsky G.* A Criticism of the Lack of Concern for Doctrine Among Russian Orthodox Believers // *The Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. 13. Ecumenism I: A Doctrinal Approach / ed. R. S. Haugh. Belmont (Mass.): Nordland Pub. Co., 1976. P. 168–170.
- Kallis A.* Sakrament — Ostkirchliche Theologie // *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 8 (3) / hrsg. von K. Baumgartner. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1999. Sp. 1445–1447.
- Kapriev G.* Philosophie in Byzanz. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.

- 30 Однако важно подчеркнуть тот факт, что эти вопросы на самом деле никогда не ставились Паламой и сторонниками исихазма, а именно их оппонентами, и именно Палама ответил на них, адаптируя аскетический дискурс исихастов к дискурсивным аргументам оппонентов. Или, другими словами, Палама сыграл ключевую роль в активизации концептуального содержания ядра синтеза традиции и в его применении во взаимодействии между внешними концептами и проблемами и сакраментальным полем. С другой стороны, как уже говорилось, роль Кавасилы в цикле этого синтеза касается этапа интеграции развёрнутого содержания в сакраментальное поле.
- 31 Ср.: *Meyendorff J.* *Byzantine Theology*. P. 108.

- Kapriev G.* Vier Arten und Weisen, den Westen zu bewältigen // Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen / hrsg. von A. Speer, Ph. Steinkrüge. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. (Miscellanea mediaevalia; vol. 3). S. 3–31.
- Kapriev G.* Was hat die Philosophie mit der Theologie zu tun? Der Fall Byzanz // Byzantine Theology and Its Philosophical Background / ed. A. Rigo. Turnhout: Brepols, 2011. (Byzantios; vol. 4). P. 4–16.
- Lossky V.* Tradition and Traditions // *Lossky V.* In the Image and Likeness of God. Crestwood (N. Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1985. P. 141–168.
- Metso P. J.* Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. Joensuu: University of Eastern Finland, 2010 (PhD Diss).
- Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York: Fordham University Press, 1974.
- Meyendorff J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (N. Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
- Schmemmann A.* The Historical Road of Eastern Orthodoxy. Crestwood (N. Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1977.
- Sinkewicz R. E.* Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The 'Capita 150' of Gregory Palamas // *Medieval Studies*. 1986. Vol. 48. P. 334–351.
- Spiteris Y., Conticello C. G.* Nicola Cabasilas Chametos // La théologie byzantine et sa tradition II / éd. par C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. P. 315–410.