

Неизданное произведение св. Марка Ефесского „О воскресеніи“¹⁾

1

Православный герой печального Флорентійскаго собора — св. Маркъ Ефесскій, въ послѣдніе годы передъ паденіемъ Имперіи ставшій живымъ средоточіемъ сопротивленія «неправедной уніи», естественно больше всего именно съ этой точки зрѣнія привлекалъ къ себѣ вниманіе историковъ. Такъ, только его полемическія противолатинскія произведенія, изданныя сначала вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими въ греческой Патрологіи Миня (кардиналомъ Гергенретеромъ)²⁾, сравнительно недавно удостоились примѣрнаго по полнотѣ и научной «акривіи» переизданія однимъ изъ лучшихъ католическихъ византологовъ — покойнымъ L. Petit³⁾. Огромная же часть его литературнаго наслѣдства, поселъ неиздана и хранится въ рукописяхъ. Литература о св. Маркѣ очень невелика, причѣмъ двѣ-три монографіи и нѣсколько статей, посвященныхъ ему православными авторами, почти исключительно трактуютъ о его роли на Флорентійскомъ соборѣ и о дальнѣйшей борьбѣ противъ уніи⁴⁾. Болѣе полныя свѣдѣнія о немъ собраны въ новыхъ католическихъ работахъ, но имъ чрезвычайно вредитъ предвзятое, рѣзко непримиримое и «обличительное» отношеніе къ «фанатическому Ефесскому архіепископу»⁵⁾. Конечно, уніональный вопросъ и здѣсь находится въ центрѣ вниманія.

Между тѣмъ, полемикой съ Латинянами и борьбой съ флорентійской уніей не исчерпываются жизнь и творчество послѣдняго изъ великихъ византійскихъ святителей. Въ отношеніи къ нему съ особой силой сказался тотъ исключительно «полемическій» подходъ къ византійской церковной исторіи, благодаря которому византійское богословіе осталось неизученнымъ во многихъ своихъ аспектахъ. Роковымъ образомъ Византійскую Церковь всегда либо обвиняли, либо защищали, и этимъ неизмѣнно извращалась сама постановка вопросовъ. Но пора признать, что и сама уніональная проблема и Флорентійскій соборъ могутъ быть правильно поняты только изъ цѣлостнаго изученія судьбы Византійской Церкви, изъ той сложной византійской церковной драмы, печальному эпилогу которой суждено было разыгратъся

во Флоренціи въ 1439 г. И нужно прибавить, что въ православной перспективѣ Флорентійскій соборъ есть, прежде всего, внутреннее событие въ исторіи Православной Церкви, для православнаго историка настоящимъ вопросомъ по отношенію къ нему долженъ быть вопросъ не о причинахъ его конечнаго неуспѣха (о чемъ до сихъ поръ вопрошаютъ католическіе историки), а о томъ, почему онъ чуть было ни «удался». А отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагаетъ изученіе и уразумѣніе всѣхъ тѣхъ сложныхъ процессовъ, что развивались и нарастали въ византійскомъ церковномъ сознаниі, цѣлостное изученіе путей византійскаго богословія.

Сказаннымъ достаточно объясняется наше желаніе привлечь вниманіе къ той сторонѣ творчества св. Марка Ефесскаго, которая, какъ будто, не имѣетъ отношенія къ его анти-униональной дѣятельности. Ибо даже для правильной оцѣнки его роли на Флорентійскомъ соборѣ нужно сначала попытаться возстановить его подлинное лицо, установить его богословскую и духовную «генеалогію». Для этого, прежде всего, нужно изученіе его неизданныхъ произведеній. Одно изъ нихъ и составляетъ предметъ настоящаго очерка. Это небольшой трактатъ «О Воскресеніи», занимающій f° 67-75 въ извѣстномъ кодексѣ № 1292 Парижской Национальной Библиотеки. Сама рукопись уже описана подробно въ собраніи произведеній Геннадія Схоларія, великолѣпно изданномъ тѣмъ же L. Petit вмѣстѣ съ M. Jugie и X. Xideridès⁶⁾. Ниже мы объяснимъ, какаго рода интересъ можетъ представлять съ нашей точки зрѣнія это произведеніе.

2.

1. Авторъ ставитъ своей цѣлью доказать разумность христіанскаго догмата о воскресеніи. Ибо, хотя этотъ догматъ имѣетъ свое несомнѣнное основаніе въ воскресеніи Самого Господа и въ Его словахъ — «вѣрующаго въ Меня Я воскрешу въ послѣдній день» (Ин. VI, 40), есть утверждающіе, что «невозможно, неблагочестиво и уже во всякомъ случаѣ совершенно ненужно, чтобы это сгнившее и разложившееся тѣло снова было призвано къ жизни». А поскольку они утверждаютъ это, «слѣдующаго противорѣчивымъ разсужденіямъ» (*ἀντινοῖς λογισμοῖς ἐπιμένοντες* — т. е. на основаніи философской діалектики), то и защиту догмата нужно обосновать, «исходя насколько возможно изъ разсужденій», ибо было бы стыдно «заключать противоразумный союзъ съ увѣровавшими».

2. Опредѣливъ такимъ образомъ цѣль и методъ трактата, авторъ беретъ исходной точкой своихъ доказательствъ классическое въ византійскомъ богословіи (онъ ссылается на св. Іоанна Дамаскина и «на многихъ другихъ святыхъ») ученіе о Богѣ, какъ о совершенной простотѣ или несложности (*τὸ κρείσσον ἀπλοῦν*). Отсюда непосредственно слѣдуетъ, что все «то, что отъ Бога произошло, по причинѣ отпаденія подвержено сложности, такъ какъ ему недостаетъ простоты». Сложность, такимъ образомъ, есть онтологическое свойство всего тварнаго и для него само «умаленіе простоты есть избытокъ вещества (ὑπερβολή)».

3. Здѣсь, попутно, М. касается анжелологии⁷⁾. Хотя у ангеловъ нѣтъ тѣла, и мы называемъ ихъ безплотными, это не означаетъ, что они обладаютъ простотой, свойственной одному Богу. Мы различаемъ въ ихъ сущности субстратъ (*ὑποκείμενον*) и видъ (*εἶδος*), и это «различіе вещественно», почему ангелы «и описуемы и разновременно занимаютъ разныя мѣста». Они, правда, не подлежатъ распаду, которому подвергается въ смерти человѣкъ, но неизмѣнно пребываютъ въ своей сущности. Однако, эта неизмѣнность или устойчивость ангеловъ не онтологическаго свойства, но воспринята ими «по произволѣнію (*κατὰ γούνην*)» послѣ паденія перваго изъ нихъ — Денницы.

4. Человѣкъ же, будучи «на грани мысленной и чувственной твари, обладаетъ сущностью, составленной изъ души и тѣла», ибо въ Писаніи (Быт. 11. 15; 1, 27) «не одна только душа и не одно дѣло, но оба достигаются наименованія человѣка». Иными словами, душа и тѣло въ человѣкѣ соотносительны, и потому, когда эта сущность «распадается въ смертномъ распадѣ, ей неизбѣжно снова соединиться и разлученному придти во едино, чтобы то соотвѣтствіе, о которомъ мы говоримъ, пребывало во вѣки». Ибо, въ противномъ случаѣ, «человѣкъ — я говорю о человѣкѣ изъ души и тѣла, созданный изначально для безсмертія, за преступленіе наказанный смертью и снова возстановленный благодатью въ первое достоинство, потеряетъ то, съ чѣмъ онъ призванъ былъ къ безсмертію и, такимъ образомъ, не будетъ самъ собой». Таковъ первый рядъ доказательствъ Марка, выводящій необходимость воскресенія изъ самой сущности человѣка, т. е. соотносительности въ ней души и тѣла.

5. Но этотъ выводъ приводитъ къ нѣкоторымъ трудностямъ, къ разбору которыхъ и переходитъ авторъ. Во-первыхъ, если душа и тѣло соотносительны, или, по аристотелевской терминологіи, употребляемой Маркомъ, душа есть форма (*εἶδος*, видъ) тѣла, какъ мыслить ихъ раздѣленіе въ смерти? Здѣсь греческая философія оказывается безсильной. Она либо утверждаетъ полную «неотдѣлимость видовъ», и тогда душа оказывается смертной, такъ какъ, будучи «неотдѣлимой отъ тѣла, она одновременно со смертью разрѣшается въ небытіе», либо же, исходя изъ самобытности и отдѣлимости и другихъ видовъ, «она одну душу признаетъ безсмертной, не дѣлая при этомъ никакой разницы между душой человѣка и душой животнаго». Но христіанство, какъ разъ, различаетъ душу человѣка отъ всего природнаго міра. Дѣйствительно, по природѣ виды неотдѣлимы отъ субстрата, утверждаетъ Маркъ, принимая, такимъ образомъ, аристотелевское ученіе о формахъ и относя его къ душѣ животнаго. Ибо, по Писанію, душою животнаго, его естественнымъ «двигателемъ» является его кровь, и когда движеніе прекращается, «ничего больше не остается, кромѣ мертваго тѣла». Но человѣческая душа не есть нѣчто только природное. Это. — «умная и словесная душа, сотворенная по образу Божію», и силою Бога она можетъ быть отдѣлена отъ своего субстрата, т. е. тѣла. Иными словами, душа имѣетъ какъ бы два измѣренія: по природѣ она — «видъ» или «форма» тѣла и, какъ таковая, нерасторжимо связана съ тѣломъ даже и послѣ смерти, но она же — и образъ Божій въ человѣкѣ, «словесное»

начало въ немъ, и потому «и отдѣленная отъ собственного вещества, т. е. тѣла, остается ни въ чемъ неумаленной». Здѣсь, въ этомъ христіанскомъ ученіи о человѣческой душѣ, объ ея двойной природѣ, и проходитъ рѣзкая грань между христіанствомъ и греческой философій, это и есть то, «что было скрыто отъ эллинскихъ мудрецовъ и привело къ невѣдѣнію, тѣмъ и заблужденію въ ихъ разсужденіяхъ о душѣ, ибо... они не познали Бога въ своемъ разсмотрѣніи законовъ цѣлаго и въ исканіи одного природнаго».

6. Изъ этой антропологической предпосылки, согласно которой душа есть одновременно и природная «форма» тѣла, и «субъектъ» образа Божьяго въ человѣкѣ, вытекаетъ своеобразие человѣческой смерти, т. е. раздѣленія души и тѣла. Въ смерти, душа, въ силу своего божественнаго происхожденія, «воспринимаетъ присущій ей, т. е. безтѣлесный образъ жизни», но, вмѣстѣ съ тѣмъ, по природѣ, она продолжаетъ стремиться къ собственному тѣлу. И вотъ, въ этомъ двойномъ влеченіи души и заключается какъ бы положительный смыслъ смерти, оказывающійся путемъ къ воскресенію. Дѣйствительно, въ грѣхопадѣніи «тѣло стало дебелимъ, землевиднымъ и подпало безчисленному множеству страстей», и это еще болѣе отличаетъ его отъ души, носительницы образа Божьяго. Однако, связанная природно съ тѣломъ душа «вынуждена претерпѣвать все это» вмѣстѣ съ нимъ, и, такимъ образомъ, «ниспадаетъ изъ собственного достоинства, одевается и замутняетъ свое духовное око». Правда, она можетъ «разсудочной способностью» освободиться отъ тѣлеснаго и «упражненіемъ въ смерти» (т. е. аскезой) утончить и тѣло, освобождая его отъ страстей. Но по настоящему только смерть освобождаетъ душу отъ этихъ естественныхъ узъ и, дѣлая ее свободной и болѣе стойкой противъ страстныхъ притяженій тѣла, возвращаетъ ей ея подлинное бытіе. Со своей стороны, и тѣло только въ смерти «распадается на тѣ части, изъ которыхъ оно составлено». Однако, это означаетъ не уничтоженіе его, а тоже возвращеніе къ своему «чистому виду» — ибо «оно раздѣляется въ своемъ веществѣ и распадается въ своемъ составѣ, тогда какъ въ своемъ логосѣ оно пребываетъ въ несложности (простотѣ). Этотъ «чистый видъ» тѣла Маркъ называетъ «первичнымъ тѣломъ».

Такимъ образомъ, въ смерти и душа и тѣло вновь пріобрѣтаютъ свой «чистый видъ», такъ какъ уничтожается то, что было послѣдствіемъ грѣхопадѣнія: душа освобождается отъ рабства тѣлу, а тѣло «не имѣетъ больше того, чѣмъ бы оно могло сопротивляться влеченію (души) въ возбужденіи и наслажденіи, потому что они больше не въ состояніи соединиться».

7. Но, такъ какъ, несмотря на это разлученіе, «нѣкая неизреченная связь пронизываетъ ихъ посрединѣ», т. е. сохраняется природная соотносительность между ними, то въ смерти восстанавливается и правильнѣе дѣйствіе души на тѣло. Ибо «тѣло стало болѣе невѣсомымъ и ему легче слѣдовать за душой», оно «находится въ еще болѣе свойственныхъ и сродныхъ отношеніяхъ съ душой, съ которой оно было соединено разъ навсегда». И тогда, «душа, существующая въ себѣ, притягиваетъ къ себѣ тѣло и вселяется, пока, утончивъ и очи-

стивъ, она не покажетъ его соответствующимъ себѣ и облечется въ родственное (себѣ тѣло)». Это дѣйствіе души на тѣло Маркъ поясняетъ словами Ап. Павла о брошенномъ въ землю сѣмени (онъ, очевидно, имѣетъ въ виду I Кор. XV, 35-38). «Выросшая трава находится въ промежуткѣ времени, отдѣляющемъ истлѣвшее сѣмя отъ созрѣванія налившася въ будущемъ зерна; и она остается связующимъ звеномъ между обоими состояніями (злака), пока не обновитъ сгнившее и не явитъ его затѣмъ снова болѣе яркимъ». Другимъ примѣромъ служитъ Марку магнитъ, который «таинственной силой природы притягиваетъ желѣзо, и притомъ такъ мѣняется природа явленія, что ихъ взаимоотношеніе, будучи невидимымъ, вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ въ соприкосновеніе крайнія точки и соединяетъ ихъ одну съ другой».

Такимъ образомъ, въ смерти происходитъ таинственное возстановленіе и обновленіе тѣла душой — «въ свое время, доведенное до совершенства и какъ бы пришедшее въ зрѣлое состояніе, согласно приведенному образу... пшеницы, тѣло болѣе свѣтлое и прозрачное вновь срастается со своей душой, какъ ему и положено, чтобы былъ согласованъ тотъ же самый (человѣкъ), который будетъ тогда созданъ по образу Божію, и ни въ одной своей части не остался бы уцѣлленнымъ, ибо, конечно, въ этомъ смыслѣ самого творенія и къ этому оно призвано». А тогда «первичныя тѣла будутъ измѣнены изъ тлѣнія въ нетлѣніе и будутъ соответствовать будущему образу бытія, которому чего-то не хватало бы, если бы тѣла не воскресали, ибо новое небо и новая земля, согласно Писанію, требуютъ и новыхъ тѣлъ, ради которыхъ мы изначально и были созданы».

8. Но зачѣмъ понадобятся намъ тѣло и его члены въ будущей жизни? На этотъ вопросъ Маркъ даетъ два отвѣта. Во-первыхъ, онъ осуждаетъ чисто «утилитарный» подходъ къ видимому міру, а слѣдовательно, и къ тѣлу. Очень многое въ мірѣ нужно «не для чего иного, какъ для славословія и почитанія Создателя и Бога». Такъ, напримѣръ, хотя красота солнца и бесполезна, но «ты ею восторгаешься, и «безполезно) благообразіе тѣла, но ты имъ любишься (ἐρωτικῶς ἔχεις). А если сама «красота зримаго — при чистомъ сужденіи о красотѣ, когда увянутъ неумѣстныя страсти», ведетъ къ восхваленію Бога, то тогда, «конечно, и эти члены будутъ хороши», хотя бы и потерявъ свое утилитарное назначеніе. Во-вторыхъ же, Писаніе, говоря о будущей жизни, неизмѣнно употребляетъ чувственные образы — «я насыщусь, когда явится мнѣ слава Твоя», Пс. XVI, 15 и др. — показывающіе, что органы чувствъ по воскресеніи будутъ въ духовномъ употребленіи. «Ибо когда все тѣло, согласно божественному апостолу, сдѣлалось духовнымъ, то, слѣдовательно, и члены его будутъ духовны и духовными энергіями обслуживаться. И тогда прекрасное тѣло, придя въ такое состояніе, ни въ коемъ случаѣ не будетъ бесполезнымъ».

9. Свои разсужденія Маркъ заканчиваетъ аргументами «отъ вѣры» и «отъ Писанія». Само «состраданіе души тѣлу и ихъ взаимообщеніе въ страданіяхъ» указываетъ на Божественное промышленіе и требуетъ того, чтобы и въ будущемъ они существовали вмѣстѣ и вмѣстѣ «успокоились истиннымъ воздаяніемъ за прожитое». Со своей стороны и

Писаніе свидѣтельствуєтъ о воскресеніи (I Кор. XV, 15-17), а также «символами воскресенія» являются «восхищеніе Іліи» и «преложеніе Еноха на небо», и Ефескіе отроки, «возставшіе въ тѣлахъ много лѣтъ спустя послѣ смерти». Ибо, «съ тѣхъ поръ, какъ смерть проникла въ наше естество, повеленіе о воскресеніи соприсутствуетъ всему протяженію времени». Оно согласно съ разумомъ и поощряетъ къ подвигамъ и терпѣливому перенесенію «настоящихъ тяготъ». «Создавшій же насъ Богъ, Который ради насъ все отъ начала до конца промыслилъ, да подастъ намъ съ будущими благами и съ наслажденіемъ Его созерцаніемъ еще и познаніе таинства болѣе очевидное и достовѣрное, чтобы мы, обладая внутренней вѣрой, не нуждались во внѣшнихъ разсужденіяхъ для раскрытія истины...»

3.

Мы думаемъ, что сколько-нибудь подробный историко-богословскій анализъ этого трактата умѣстнѣе отложить до болѣе полнаго знакомства съ другими неизученными еще твореніями св. Марка. Поэтому нашъ краткій пересказъ его содержанія мы закончимъ столь же краткими замѣчаніями формальнаго характера, которыя послужатъ намъ какъ бы отправными точками для дальнѣйшаго изученія творчества Ефесскаго святителя.

1) О темѣ трактата. Противъ кого онъ направленъ? Что побудило Марка въ православной Византіи XV вѣка выступить на защиту самого основнаго и непререкаемаго изъ всѣхъ церковныхъ догматовъ? Несмотря на то, что авторъ не называетъ ни одного имени, намъ кажется, что отвѣтить на этотъ вопросъ не трудно. Самъ авторъ опредѣляетъ свою задачу, какъ философское оправданіе или обоснованіе догмата о воскресеніи, и вся его аргументація предполагаетъ возраженія или сомнѣнія именно философскаго порядка. Свою апологію онъ развиваетъ, исходя изъ вопроса о соотношеніи души и тѣла, которое онъ связываетъ съ проблемой «формы» и «матеріи». И задача и, главное, этотъ методъ постановки и разработки вопросовъ характерны для тѣхъ философскихъ споровъ, того философскаго возбужденія, которые составляютъ одну изъ самыхъ интересныхъ чертъ въ умственной жизни поздней Византіи, и которыя наибольшаго напряженія достигли какъ разъ при жизни Марка въ связи съ дѣятельностью знаменитаго Гемиста Плиѳона. Здѣсь, конечно, не мѣсто для общей характеристикъ этого византійскаго философскаго возрожденія, все больше привлекающаго къ себѣ вниманіе не только византологовъ, но и историковъ философіи⁸). О значеніи его въ судьбѣ византійскаго богословія слѣдовало бы написать особое изслѣдованіе. Напомнимъ только, что это возрожденіе философской мысли завершилось въ началѣ XV в. своеобразнымъ и острымъ рецидивомъ до-христіанскаго эллинизма и въ этомъ смыслѣ было кризисомъ и распадомъ того «воцерковленія эллинизма», которое, хотя бы частично, осуществлено было въ классической патристикѣ. Если у первыхъ представителей этого теченія — Пселла, Итала и ихъ продолжателей XII-XIII в.в., мыслителей еще вполне

христианских по вдохновению, все же можно проследить постепенное «освобождение» философской проблематики и ее разработки от патристических категорий, не только разграничение сфер богословия и философии, но именно «размыкание» и утерю общей перспективы — то далее этот процесс обостряется, чтобы завершиться в последние годы Империи взрывом нео-язычества, почти полным «расцерковлением» эллинизма. Произошло новое столкновение христианской «киригмы» (в ее патристическом облике) с эллинской «мудростью», и в этом столкновении снова ожили те вопросы, которые были камнем преткновения и соблазна для эллинизма в эпоху его первого соприкосновения с христианством. Так, именно тема о воскресении, красной нитью проходящая через все ранние памятники «языческой реакции»⁹), характерным образом снова появляется в поздней Византии и как раз в связи с этим оживлением философских интересов. Достаточно напомнить хотя бы, что в известном дель Итала, завершившемся церковным решением, 9 анафематизмов было посвящено именно «эллинским лжеучениям» о воскресении¹⁰). Т. о., уже по самой теме трактата в нем позволительно видеть отголосок этих споров. И хотя, повторяем, мы не имеем в трактате прямого указания на Плинона, весь дух его философии, его платоновское учение о человеке, его почти неприкрытая вражда к христианству¹¹), все это дает право думать, что именно в его окружении высказывались те сомнения в «нужности» воскресения, против которых и выступил Марк Ефесский. Лишнее доказательство этому можно видеть в явных намеках Марка (f° 69/1 и 2, f° 70/1) на спор между сторонниками Аристотеля и Платона, как раз в те годы с особой силой разгоревшийся в Византии¹²). О том же, что Марк принимал в этом споре хотя бы косвенное участие, свидетельствует еще и то, что Георгий Схоларий, вождь «аристотеликов», прежде чем опубликовать свою защиту Аристотеля, направленную против Плинона, прислал ее на просмотр именно Марку¹³).

2) Если, таким образом, уже сама тема обнаруживает в авторе трактата церковного борца против византийского «нео-эллинизма», то метод ее разработки вводит его в ту линию антропологических интересов, которая, наряду с указанным возрождением «чистой» философии, составляет также чрезвычайно характерную и, быть может, одну из самых оригинальных черт поздне-византийского богословия. Унаследованная от Отцов — св. Григория Нисского, Немезия, св. Максима¹⁴), св. Анастасия Синаита и др., эта тема о человеческом составе, о взаимоотношениях души и тела, о их конечных судьбах, о сотворении их во времени неизменно волновала византийское богословское сознание. И здесь скрещивались разные течения и сталкивались разные установки: течение «философское» (срв. трактаты на эти темы Никифора Хумна¹⁵), Никифора Григория¹⁶), Метохита¹⁷), интерес к ней того же Плинона и др.) и то, которое принято называть «мистическим»: достаточно указать на напряженный интерес к антропологическим темам св. Григория Паламы. Степень оригинальности Марка или зависимости его от других авто-

ровъ, писавшихъ на эти темы, устанавливать еще рано — тѣмъ болѣе, что нашимъ трактатомъ не исчерпывается этотъ «антропологическій аспектъ» его писаній (срв. его участіе въ спорахъ «о предѣлѣ жизни»¹⁸). Для насъ важно было отмѣтить связь Марка съ этими интересами, указать на эту сторону его творчества.

3) Особенно же подчеркнуть слѣдуетъ наличие въ трактатѣ паламитскихъ мотивовъ. О нихъ свидѣтельствуетъ и терминологія Марка и выбираемые имъ образы, и больше всего его общее возвышенное ученіе о тѣлѣ человѣка и о всей его душевно-тѣлесной природѣ¹⁹). Такъ, напримѣръ, говоря объ ангелахъ (f° 68/2, 69/1), онъ пишетъ: «... но, можетъ быть, существуетъ и нѣкій другой смыслъ, болѣе неизреченный и глубокій, вѣдомый лишь тѣмъ немногимъ, которымъ дано было испытать глубины Духа, что и можетъ послужить къ чести тѣла»... — явный отголосокъ паламитскаго ученія о превосходствѣ человѣка надъ ангеломъ — и какъ разъ по причинѣ его тѣлесности. Извѣстно, что Маркъ былъ убѣжденнымъ паламитомъ и самое большое свое произведеніе, — увы, доселѣ неизданное — посвятилъ опроверженію Акиндина²⁰). Но, опять-таки, для настоящаго пониманія мѣста Марка въ византійскомъ богословіи, важно болѣе точно установить «качество» его паламизма. Ибо со времени оффициальнаго торжества исихастовъ и канонизаціи самаго Паламы исповѣданіе его ученія стало иногда чисто «казеннымъ», безъ подлиннаго духовнаго и творческаго усвоенія его сущности. Тотъ же Геннадій Схоларій сомнѣщаль, напримѣръ, исповѣданіе паламизма съ восторженнымъ преклоненіемъ передъ Ѳомой Аквинатомъ²¹). Въ творествѣ св. Марка «исихастская» струя, во всякомъ случаѣ, требуетъ особо внимательнаго изученія.

Эти отрывочныя замѣчанія — больше вопросы, чѣмъ комментарій, показываютъ, что трактатъ «о воскресеніи», хотя и небольшой по объему и, возможно, не особенно оригинальный, цѣненъ уже потому, что открываетъ разные аспекты въ богословскомъ наслѣдіи Марка. А именно эта причастность Марка къ различнымъ теченіямъ византійской мысли и, слѣдовательно, необходимость по возможности точно опредѣлить ее, должна быть руководящей нитью при попыткахъ возстановить его цѣлостный образъ и его мѣсто въ смутныхъ и сложныхъ судьбахъ Византійской Церкви въ эпоху Флорентійскаго Собора.

Свящ. Александръ Шмеманъ.

Парижъ, Май 1950.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Греческій текстъ этого произведенія по рукописи Codex Parisinus 1292, f° 67-75 Парижской Национальной Библиотеки, русскій переводъ его и комментарія были представлены мною 30 марта 1950 г. Совѣту Богословскаго Института въ качествѣ «спеціальнаго вопроса» на докторантскомъ экзаменѣ. При установленіи текста и при переводѣ рукописи большую помощь оказалъ мнѣ своимъ знаніемъ поздне-византійской богословской письменности проф. архим. Киприанъ, за что я приношу ему глубокую благодарность. Къ моему

сожалѣнію, отведенное каждому автору мѣсто въ нашемъ сборникѣ лишаетъ меня возможности воспроизвести, наряду съ переводомъ, и оригинальный греческій текстъ, который мною напечатанъ въ журналѣ *Θεολογία*. (Аѳины, 1951, томъ XXII).

2) *Migne. Patr. Gr. t. CLX, CLXI.*

3) *Patrologia Orientalis Graffin-Nau: L. Petit. Documents relatifs au Concile de Florence. Oeuvres anticonciliaires de Mark d'Ephèse t. XV (col. 1—170); t. XVII, col. 307—524.* Изъ русскихъ переводовъ мнѣ извѣстны сдѣланные сп. **Арсеніемъ** (Иващенко): «Отвѣтъ царю Иоанну Палеологу на его недоумѣнія касательно нравственной немощи человѣка» («Странникъ» 1872, т. III) и «Риторика Мануила о Маркѣ Е. изъ Флорент. Соб.» («Христ. Чт.» 1886; т. II стр. 102—162).

4) Напримѣръ, **А. Діамантопулосъ** «Маркѣ Евгеникѣ и Соборъ во Флоренціи», Аѳины 1899 (на греч. яз.); **Н. Калогирасъ** «Маркѣ Евгеникѣ и Кард. Виссаріонъ», Аѳины 1893 (греч. яз.); **А. Пападопуло-Керамевсъ** «МЕ какъ отецъ Прав. Каѳ. Церкви». *Byz. Zeit.* XI, 1902 (50-69) (греч. яз.).

5) Главныя работы: **L. Petit.** «Marc d'Ephèse». *Dict. Théol. Cath.* IX, 1968—1986. Составленная на основаніи многихъ неизданныхъ источниковъ эта работа даетъ послѣднюю *mise au point* всего извѣстнаго о св. Маркѣ. Тутъ же подробная библиографія и каталогъ произведеній М., какъ изданныхъ, такъ и неизданныхъ. **V. Grumel.** *Marc d'Ephèse. Vie. Ecrits. Doctrine.* «*Estudias Franciscans*» Barcelone 1925. 36 (425—448) — единственная попытка систематическаго изложенія богословія св. Марка. См. еще у **Krumbacher'a.** *Gesch. Byz. Litter.* 115-116. — **Alès** in «*Grégorianum*» Rome 1922, III (9—50) и V (345—368).

6) **L. Petit, X. A. Xiderides, M. Jugie.** *Oeuvres complètes de G. Scholarios.* Paris 1928, t. I, p. XXV—XXIX. Къ этому подробному описанію рукописи мы и отсылаемъ читателя. Замѣтимъ только, что здѣсь съ безспорностью вскрыто ошибочное надписаніе многихъ произведеній МЕ (въ томъ числѣ и нѣсшего трактата) именемъ Г. Схоларія. Этой ошибки не замѣтилъ и **M. H. Omont** въ своемъ *Inventaire Sommaire des MSS grecs de la Bibl. Nationale.* Въ большей своей части *Cod. 1292* является автографомъ Схоларія.

7) Ангелологии посвящено МЕ особое произведение — «*De angelis*», изданное по той же рукописи (но подъ именемъ Схоларія) **C. Лампросомъ** въ «*Аргиропуліа*», Аѳины 1910, стр. 120—125.

8) Срв. недавно вышедшій дополнительный томъ въ общей исторіи философіи **E. Bréhier: B. Tatakis.** *La Philosophie Byzantine.* Paris 1949. pp. 129 et suiv. **E. Stéphanou.** *Bulletin bibliogr. de philosophie byz. Echos d'Orient*, 1932, 35 (55—74).

9) См. **P. de Labriolle.** *La Réaction païenne.* Paris 1942, pp. 192, 206, 276, 495, 506.

10) См. **E. Stéphanou.** *Jean Italos: L'immortalité de l'âme et la résurrection.* *Ech. Or.*, 36, 1933, 413—428 и еще **J. M. Hussey.** *Church and learning in the Byz. Emp.* London 1937, стр. 76 и сл.

11) См. **E. Stéphanou.** *Etudes récentes sur Pléthon* *Echos d'Or.* 35, 1932, 207—217 и его же «*Pléthon*» *DTC*, XII, 2393—2404. **I. Мамелакисъ.** Г. Г. Плиѳонъ. Аѳины 1939 (греч. яз.). **B. Tatakis,** *op. cit.* p. 281 et suiv. **J. W. Taylor.** P. as a moral philosopher. *Trans. Amer. Philol. ASS*, 1920, p. 81—100.

12) Объ этомъ спорѣ см. **W. Gass.** *Gennadios und Pletho.* Breslau 1844. Писанія Геннадія по этому вопросу собраны въ IV томѣ «*Oeuvres complètes*». Въ нихъ много интересныхъ свѣдѣній о византійскомъ «нео-язычествѣ». См. еще: **J. W. Taylor.** *Gemistus Pletho's criticism of Plato and Aristotle.* Univ. of Chicago. 1921. VII.

13) Pg. 160, 743—746, **L. Petit.** «*Oeuvres Complètes*»... IV, 445—449.

14) См. напр. **E. Stéphanou.** *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après St. Grégoire de Nysse et S. Maxime l'Homologète.* *EO*, 35 (1932) 304—315. — **V. Grumel.** *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et St. Maxime le Confesseur.* *EO*, 25 (1926).

15) См. Pg. 140, 1403—1438 и **B. Tatakis,** *op. cit.* 247-248.

16) Срв. R. Guillard. Essai sur N. Grégoras. Paris 1926, p. 219 и сл.

17) Th. Metochitae Miscellanea, ed. Ch. G. Müller et Th. Kiessling. Leipzig 1821. pp 28—34.

18) Срв. Ad reverend. hieromon. Isidorum de vitae termino Pg. 160, col.1193—1200.

19) Какъ замѣчаетъ знатокъ паламитизма, архим. Киприанъ, очень типично паламитское раздѣленіе Маркомъ терминовъ «природа», «сущность», «энергія» — иногда «духовная энергія». «Но кромѣ отдѣльныхъ терминовъ, самый стиль мышления св. Марка выдаетъ въ немъ исихаста-свѣтовидца». Неотдѣлимость вида отъ субстрата (онтологически) наряду съ различіемъ разсудкомъ тѣхъ же понятій (т. е. гносеологически) — «заставляетъ вспомнить паламитскіе «нераздѣльные различія» въ природѣ Божества. Во-вторыхъ, начиная съ 69/2, у Марка все сильнѣе звучитъ тема свѣта, огня, солнца, изначальнаго свѣта, огневидной сущности, свѣтоварнаго сіянія и блеска прославленныхъ тѣлъ. Въ видѣ контраста слышимъ слова о непрославленныхъ тѣлахъ грѣшныхъ въ будущей жизни». Здѣсь, какъ указываетъ о. Киприанъ, можно усмотрѣть и болѣе раннія, чѣмъ паламитскія, вліянія. Еще св. Меѳодій Олимпейскій (III в.) въ своемъ діалогѣ «Аглатфонъ, или о воскресеніи» проводилъ устами одного изъ участниковъ діалога, Прокла, мысль, сходную съ мыслью Марка Ефесскаго. Воскреснетъ, говорить Прокль, не физически пожевленное тѣло (ибо составъ его постоянно мѣняется), но тѣло, по слову ап. Павла, «духовное», Прокль настаиваетъ на томъ, что воскреснетъ только форма, видъ (εἶδος) нашего тѣла, вводя такимъ образомъ тѣ же философскія понятія, которыми будетъ оперировать и Маркъ Ефесскій. (Цитирую по рукописной рецензій и сдѣланный мною переводъ).

20) «Palamite rigide» называетъ его M. Jugie. (Controverse palamite, DTC, col. 1799). Самое большое произведеніе Марка «противъ Акиндинитовъ», написанное противъ византійскаго доминиканца Мануила Калекки, никогда не было издано. Его заключеніе, текъ наз. Capita Syllogistica напечатаны отдѣльно у W. Gass, Die Mystik des Nic. Cabasilas. 1849. Appendix V, pp. 217—232. Срв. интереснѣйшій богословскій анализъ у L. Petit. DTC., loc. cit. 1982.1983. Въ Аѳинской Национальной Библиотекѣ мнѣ попалось въ руки произведеніе св. Марка «О Божественномъ Свѣтѣ» (Codex 2092, f° 374-375) неизданное и неотмѣченное въ каталогѣ L. Petit. Къ «паламитскому» аспекту его творчества относится также трактатъ объ Иисусовой молитвѣ, имѣющийся въ Cod. Paris. 1292 f° 94 v.—97, напечатанный въ свое время безъ имени автора и въ новогреческомъ переводѣ въ венеціанской греческой «Филокаліи». Изъ каталога аѳонскихъ рукописей С. Лампроса видно, что Марка много читали и переписывали на Св. Горѣ, причемъ наряду съ его анти-униональными произведеніями, успѣхъ имѣли именно его трактаты объ умномъ дѣданіи. Наконецъ, въ интереснѣйшей рукописи Cosinitzensis 192, списанной въ свое время А. Пападопуло Керамевъ (Ελλ. Θεολ. Βιβλ. τ. XVII, Константинополь 1886, pp. 47-48 и его же Марκῶν Ἐυαγγελίου Ἐπιγραφαὶ Διαγράμματα in "Ἀρχαῖα Ἑλληνικὰ Μανυράρματα; Βιβλιοθήκη. Константинополь 1884, p. 94 и сл.) и являющейся, по всей вѣроятности, авторомъ Марка, имѣется стихира въ честь св. Григорія Паламы, составленная Маркомъ. Къ несчастью, эта цѣннѣйшая рукопись пропала при передачѣ библиотеки Косиницы Аѳинской Народной Библиотекѣ послѣ Великой войны. Въ настоящее время я przygotowляю къ изданію два указанныхъ выше произведенія св. Марка, что позволитъ болѣе полно изучить паламитскіе истоки его богословскаго творчества.

21) См. M. Jugie. Controverse palamite, DTC, col. 1800-1801. «Oeuvres complètes» t. III. Paris 1930. pp. XVII et suiv.