



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2020.6.21>

UDC 94“04/14”:930

LBC 63.3(0)42ю

Submitted: 30.06.2020

Accepted: 22.10.2020

‘THE CHAPTERS ON PHYSICS’ BY GREGORY PALAMAS: HISTORICAL CONTEXT, THE MOTIVATION OF THE AUTHOR, ADDRESSEE ¹

Timur A. Schukin

Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation;
Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg, Russian Federation

Abstract. *Introduction.* In spite of the fact that major researchers of Gregory Palamas’ theology, Robert Sinkewicz and John Demetracopoulos, offered detailed explanations of when and for what ‘The chapters on physics’ of Gregory Palamas were written, it seems that this issue was not finally resolved. *Methods.* This article, therefore, has two goals. The first is to answer the question why in ‘The chapters on physics’ the polemic against Barlaam and Akindynos, although it occupies a large part of the treatise, is presented as a part of the broader theological and philosophical program of Palamas, and what role does the cosmological part (1–14 chapters) play in the structure of the treatise. In the author’s opinion, such a statement of the question will allow us to understand what Gregory Palamas was guided by when writing the text. The second objective is to offer a social portrait of the addressee of this treatise, delivering some of representatives of the stratum on which the Palamas was oriented. *Analysis.* In answering the first question, special attention is paid to chapter 81 of the treatise, which, in the author’s opinion, reflects the intent of the entire text, namely, to demonstrate that the logic according to which something indivisible can be thought of as divisible without ceasing to be indivisible, works not only in the case of essence and energy, that is, in theology, but also in cosmology and anthropology. In answering the second question, the focus is on the figure of Matthew Kantakouzenos, who was at the time of writing the treatise in conflict with his father, emperor John VI Kantakouzenos, thereby causing discord in the political party, which at that time was a defender of the ideas of Hesychasm. It was Matthew Kantakouzenos, in the author’s opinion, or the social stratum behind him, who could be the recipients of the treatise. *Results.* The analysis of the treatise and its historical context shows that it was written largely for political reasons as a program text of Hesychasm, equipped with natural science and philosophical tools, since its recipients were both the broad educated strata of Byzantine society and direct participants in political life in the middle of the 14th century.

Key words: Gregory Palamas, Hesychasm, essence and energy, cosmology, anthropology, Matthew Kantakouzenos, Nicholas Kabasilas, Nicephorus Gregoras.

Citation. Schukin T.A. ‘The Chapters on Physics’ by Gregory Palamas: Historical Context, the Motivation of the Author, Addressee. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2020, vol. 25, no. 6, pp. 259-273. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2020.6.21>

УДК 94“04/14”:930

ББК 63.3(0)42ю

Дата поступления статьи: 30.06.2020

Дата принятия статьи: 22.10.2020

«ГЛАВЫ ФИЗИЧЕСКИЕ» ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ, МОТИВАЦИЯ АВТОРА, АДРЕСАТ ¹

Тимур Аркадьевич Щукин

Социологический институт РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация;
Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Аннотация. Хотя крупнейшими исследователями богословия Григория Паламы – Робертом Синкевичем и Яннисом Димитракопулосом были предложены развернутые объяснения того, когда и для чего были написаны «Главы физические», представляется, что окончательно этот вопрос решен не был. Данная статья ставит перед собой две цели. Первая – дать ответ на вопрос, почему в «Главах физических» полемика

против Варлаама и Акиндина хотя и занимает большую часть трактата, подается как часть более широкой богословско-философской программы святителя, и какую роль играет в структуре трактата космологическая часть (1–14 главы). На мой взгляд, именно такая постановка вопроса позволит понять, чем руководствовался Григорий Палама при написании текста. Вторая цель – исходя из общей мотивации Григория Паламы, предложить социальный портрет адресата данного трактата, назвав конкретные имена представителей того слоя, на который ориентировался святитель. При ответе на первый вопрос я уделяю особое внимание 81-й главе трактата, в которой, на мой взгляд, отражен замысел всего текста, а именно продемонстрировать, что логика, в соответствии с которой нечто неделимое может мыслиться как делимое, не переставая при этом быть неделимым, работает не только в случае сущности и энергии, то есть в богословии, но и в космологии и антропологии. При ответе на второй вопрос я сосредоточиваюсь на фигуре Матфея Кантакузина, который именно во время написания трактата конфликтовал со своим отцом Иоанном Кантакузиным, тем самым внося разлад в ту политическую партию, которая на тот момент являлась защитником идей исихазма. Адресатом трактата, на мой взгляд, мог быть именно Матфей Кантакузин или стоящий за ним социальный слой. Анализ трактата и его исторического контекста показывает, что он был написан во многом по политическим мотивам как программный текст исихазма, снабженный естественнонаучным и философским инструментарием, поскольку его адресатами были как широкие образованные слои византийского общества, так и непосредственные участники политической жизни середины XIV века.

Ключевые слова: Григорий Палама, исихазм, сущность и энергия, космология, антропология, Матфей Кантакузин, Николай Кавасила, Никифор Григора.

Цитирование. Щукин Т. А. «Главы физические» Григория Паламы: исторический контекст, мотивация автора, адресат // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2020. – Т. 25, №6. – С. 259–273. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2020.6.21>

Введение. Трактат «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам физическим, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы» (далее – «Главы физические») преподобного Григория Паламы занимает специфическое место в его интеллектуальной биографии. Данное сочинение не имеет полемического контекста, поскольку написано после окончания Гражданской войны 1341–1347 гг., в перерыве между двумя этапами исихастских споров [32, р. 54–55]. По сути, оно не направлено против кого-либо из его ключевых оппонентов. Варлаам и Акиндин выступают в трактате уже не как действующие лица богословского спора, а как символы-имена для определенных богословских взглядов. Никифор Григора же в это время еще не вступил в открытую полемику с исихазмом. Вследствие этого «Главы физические» имеют характер не столько полемического трактата (хотя полемика в нем, несомненно, присутствует), сколько богословско-философского компендиума, в котором в развернутом виде представлено мировоззрение Григория Паламы, не ограниченное богословской конъюнктурой². Трактат отчетливо разбивается на три части: первая (1–33) посвящена естественнонаучным и фи-

лософским вопросам (учению о космосе (1–2), небе (3–7) и земле (8–14), познавательных способностях человека, в том числе в сравнении с ангелами (15–33)), вторая – вопросам богословской антропологии, а именно учению о человеке как образе Божиим (34–40) и как существе, нуждающемся в спасении (41–63). Третья часть – богословско-полемическая (63–150), хотя объект полемики, как сказано выше, предстает в условном и обобщенном образе. В этих главах обсуждается главный вопрос исихастских споров – учение о божественных энергиях, которые отличаются от божественной сущности, но все же являются Богом.

Методы. Именно в этом трактате мы встречаемся не только с Паламой-богословом, но и с Паламой-философом и даже Паламой – знатоком современного ему естествознания. Поэтому авторы наиболее обстоятельных исследований «Глав физических» Роберт Синкевич и Яннис Димитракопулос с особым вниманием отнесли к первым 14 главам трактата, посвященным чисто философским, а точнее – космологическим, вопросам. Действительно, понимание цели написания данных 14 глав является ключом к объяснению трактата в целом. Не в том смысле, что указанные параграфы являются главными, наиболее важными, а в том, что их появление было вы-

звано исключительными обстоятельствами, характерными только для данного трактата. Другое дело, что ни объяснение Р. Синкевича, ни объяснение Я. Димитракопулоса не представляются удовлетворительными. Задача настоящей статьи – предложить более исчерпывающее объяснение.

Анализ. Роберт Синкевич, автор комментированного критического издания «Главы физических», указывает на то, что учения о вечности мира и Мировой душе, с которыми Григорий Палама полемизирует в 1–2-й и 3–7-й главах соответственно, – это топоры, общие места христианской критики языческой философии, о которых тот же Палама упоминает в «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» [38, I.1.18, ст. 381–382]. Святитель, указывает Синкевич, не считал, что Варлаам и Акиндин исповедуют данные взгляды, однако их трактовка божественных энергий как тварных ведет к признанию вечности мира и существованию не-божественной ипостаси Души [32, р. 5]. В поддержку своего мнения Синкевич приводит цитату из трактата «Антирритики против Акиндина»:

«Ибо, что существует движущая и содержащая сущих энергия, это и мудрым из эллинов пришло в голову подметить, когда они созерцали этот “космос”, не случайно так названный, и гармонию всего; а в желательную природу, всемогущую и пользующуюся, когда захочет, энергией, и тотчас же из не сущего производящую, они никак не верили, отчего и объявляли мир совечным Богу. То же самое считать и Акиндина вынуждает логика его ереси (ὁ τῆς κατ’ αὐτὸν αἰρέσεως λόγος)»³ [1, с. 180; 37, IV.3.32,1–30, ст. 187].

На мой взгляд, параллель вполне оправданная. Она объясняет, почему в трактате, содержащем внутрехристианскую полемику, возможны отсылки к языческой философии. В данном случае неразличение сущности и энергии ведет к тому же, к чему и языческое учение о вечно содержащей мир божественной энергии, то есть к учению о вечности мира. Это типичный аргумент к антиавторитету «если А говорит Б, то Б неверно», характерный для догматического спора. Однако трактат «О космосе» (так Синкевич называет первые 14 глав) устроен совершенно иначе. Опровергаемые в нем взгляды не приписываются христианам-еретикам. Они опровергаются как ложные

сами по себе и с точки зрения не столько христианской, сколько философской. Ссылка на «Антирритики», равно как и параллель с «Триадами», где Григорий Палама перечисляет заблуждения античных философов, которыми могут заразиться еретики, если будут чрезмерно увлекаться их сочинениями, не объясняет, для чего святителю понадобилась развернутая критика языческой космологии и столь же развернутая собственная космологическая программа. Фактически речь идет о погружении богослова в чисто внутрифилософскую полемику, на первый взгляд прямо не относящуюся к основной теме трактата – учению о божественных энергиях. При этом, как мы помним, святитель неоднократно подчеркивал вторичность и – это ключевое – бесполезность светской науки и вообще «естественного» знания для спасения⁴. В поиске параллелей Р. Синкевич ограничивается отсылкой к тому, что физика и особенно астрономия были в фокусе внимания византийских интеллектуалов XIII–XIV веков [32, р. 6–8]. В конечном итоге Р. Синкевич и то, почему Григорий Палама предпринимает критический разбор неоплатонических концепций, объясняет актуальностью этих концепций в данный период⁵.

Фактически к тому же выводу приходит и Я. Димитракопулос, посвятивший 1–14-й главам специальную статью⁶. По его мнению, полемика Григория Паламы против Плотина и Прокла (Димитракопулос убежден, что по крайней мере с сочинениями Плотина святитель был знаком из первых рук [41, ст. 181–187]) имеет не философский, а риторический характер и не играет особенной роли в рамках его богословской концепции [42, ст. 131]. Однако, поскольку Плотин был важным философским авторитетом для антипаламитов (особенно для Никифора Григоры⁷), опровергнуть его было важной внебогословской задачей полемики [42, ст. 125–132]. Впрочем, Димитракопулос указывает, что опровержение неоплатонической космологии (учения о Мировой Душе и движении небесного тела силой Души) – косвенно, но все же работает на христианское представление о единственности и уникальности мира и на понимание человека как уникального существа, столь же уникального как тварный космос, способного к тому же преодолеть его, тварного мира, границы [42,

σ. 120, 122]. Для этого Григорий Палама – тут мы должны указать на реальное историко-философское открытие Димитракопулоса – привлекает стоическую космологию (Р. Синкевич считает, что Палама базово опирается на Аристотеля [32, р. 9–10]), которая предполагает существование бесконечной пустоты в занебесной сфере и периодическое обновление мира за счет свертывания и распространения его в беспредельном континууме вселенной [42, σ. 112]. Именно этим обеспечивается существование мира как субстанции самодвижущейся, движимой только внутренними природными потенциями. Григорий Палама, с одной стороны, берет из этой концепции идею «самостоятельности» космоса, опуская идею цикличности его существования как явно языческую. С другой – помещает в занебесную сферу ангелов, души праведников и Самого Бога⁸. По мнению Димитракопулоса, это ведет к определенным богословским проблемам. Во-первых, к тому, что пустота становится совечной Богу [42, σ. 119], поскольку ничего не говорится о том, что она была сотворена. Во-вторых, в рамках подобной космологии, указывает Димитракопулос, Бог Паламы оказывается сродни Богу деистов, считающих что «после» творения мир развивается в силу внутренних законов [42, σ. 125].

Оба вывода, которые представляются верными, если рассматривать трактат «О космосе» с точки зрения его внутренней аргументации, явно противоречат учению Григория Паламы о божественных энергиях как Божестве *ad extra*, артикулированному, в том числе, в «Главах физических»⁹. Если Бог в своем действии соотносится с миром, то не может быть какого-то «места» в тварной реальности (занебесная область), где Бога «больше», чем в другом «месте» (собственно мироздание, состоящее из неба и земли). Но эта несообразность только подчеркивает тот факт, что критика неоплатонической космологической модели была для Григория Паламы важна не тем, что предлагала новую богословскую модель отношения Бога и мира – такая модель вступала в слишком очевидное противоречие с главным богословским тезисом святителя, а космологическую модель для описания указанного богословского тезиса. Именно поэтому Бог-Творец и Вседержитель в главах

1–14 играет такую странную, не свойственную Богу паламизма роль.

Несмотря на то что Димитракопулос указывает на риторический характер полемики против концепции Мировой Души, он улавливает важный мотив этой полемики: бытие человека в мироздании коррелирует с бытием самого мира. Он также соотнесен с миром, как сам мир с бесконечной пустотой. Так же как человек является уникальным существом, занимающим уникальное место в космосе – и онтологически и чисто пространственно, поскольку только одна часть суши населена человеком [32, 11, р. 92], так и космос – уникальная бытийная точка в бесконечном пространстве занебесной пустоты [42, σ. 122]. И эта параллель для Григория Паламы настолько важна, что в изложении космологической доктрины он жертвует даже богословско-философской связностью. На мой взгляд, это является показателем как раз принципиальной важности 1–14-й глав для общего замысла трактата.

Димитракопулос убежден, и в этом он следует Синкевичу, что, критикуя концепцию Мировой Души, Григорий Палама не имел в виду никого из антипаламитов. В частности, он отвергает возможное предположение о том, что объектом критики мог стать комментарий Никифора Григоры на трактат Синезия «О сновидениях», поскольку в этом сочинении Григора излагает вовсе не свои взгляды. И это только подчеркивает тот факт, что критика неоплатонической космологии носила риторический характер [42, σ. 129]. Соглашаясь с тезисом о том, что полемическая настроенность имеет характер риторического приема, нужно, однако, сказать, что предлагаемая взамен «опровергаемой» Паламой концепция содержательно значима, хотя, как мы убедимся ниже, эта модель важна не своим наполнением, «материей» учения, а формой. Она выступает как парадигма, как образец для сравнения. В общем, в полемике важно не то, что опровергается (неоплатонизм), а то, что предлагается взамен (структура стоического космоса).

В конечном счете остались без ответа два вопроса. Во-первых, почему из многообразия неоплатонической философии критике подвергается именно учение о Мировой Душе, причем критике содержательной и развернутой. Во-вторых, какова была мотивация для

этой критики именно в 1347–1348 гг. (такова наиболее обоснованная датировка трактата, предложенная Димитрокопулосом¹⁰). На эти вопросы мы попробуем ответить далее.

Текст не имеет ни введения, ни заключения, из содержания которых можно было бы уяснить мотивацию автора. Палама очень редко обращается к воображаемому собеседнику, а если обращается, то обычно сложно понять, с чем мы имеем дело – с риторическим оборотом или с призывом к конкретному читателю. Например, в 124-й главе Григорий Палама призывает начинающего богослова ознакомиться с сочинениями Василия Великого и Григория Нисского против Евномия [32, 124, 13–17, р. 228]. Но совершенно невозможно определить, является ли это обычной ссылкой на авторитет или святитель имел в виду незнакомого нам персонажа. Очень характерно, правда, что Григорий Палама нигде не обращается к Варлааму и Акиндину, но беседует только с теми, кто благожелательно настроен к нему и его учению. Заголовок также мало дает для понимания мотивации автора, просто отсылая к структуре произведения. Однако именно и только в структуре можно эту мотивацию обнаружить. Естественнонаучные главы введены в повествование, чтобы решить главную задачу произведения, и, значит, сначала нужно эту задачу сформулировать.

Из содержания трактата задача очевидна: опровержение той точки зрения, что божественные действия, проявления Бога вовне являются нетварными, то есть самим Богом, но при этом отличаются от Него. Именно для доказательства этого понадобилось привлечение естественнонаучного и вообще философского материала. Безусловно, Григорий Палама не прописал этого внятно при переходе от естественнонаучной к собственно богословской части трактата, но это можно уяснить из других его частей. На мой взгляд, наиболее яркой и даже ключевой в этом плане является 81-я глава, не только воспроизводящая в себе структуру «Глав физических», но за счет этого объясняющая их общий замысел.

Ниже я привожу анализу данной главы, разбив ее на структурные элементы:

1. Тезис о геометрии как науке, которая призвана умозрительно разделять то, что в реальности неразделимо:

«Говорят, что на наружных вратах школы Платона было написано: “Никто из не знающих геометрию да не войдет”. А не знает геометрии тот, кто не способен мыслить и рассуждать о неделимых, как о делимых (ὁ μὴ δυνάμενος περὶ τῶν ἀχωρίστων ὡς κεχωρισμένων διανοεῖσθαι τε καὶ διαλέγεσθαι). Ведь чтобы предел существовал без определяемого (πέρας χωρὶς τοῦ περατουμένου) – это из области невозможного. При этом геометрия – это наука, почти исключительно занимающаяся пределами, которые иногда определяются и представляются сами по себе (καθ’ ἑαυτὰ), отдельно от определяемых, потому что ум разделяет неделимое (τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα)»¹¹ [2, с. 141; 32, 81, 1–8, р. 176].

С одной стороны, мы имеем дело с данным нам в опыте неразделенным континуумом. С другой стороны, мы способны с помощью идей разума (Палама говорит о границе или пределе, как о чем-то идеальном) вычленять отдельные объекты. При этом с точки зрения и обыденного и научного разума нет никакого противоречия в том, что мир как объект внешнего восприятия предстает и как нечто неделимое и как нечто делимое. Точнее сказать, противоречие, которое здесь заложено, является непреложной предпосылкой любого опытного познания.

2. Григорий Палама переходит от опытного восприятия отдельных тел к познанию природы в целом, природы как понятия.

«Тот, кто еще не научился отделять в уме тело от того, что вокруг этого тела, как узнает о природе самой по себе, которая не только неотделима от природных свойств, существуя в них (ἀχώριστός ἐστὶ τῶν φυσικῶν ἐνυπάρχουσα τοῖς), но никогда не может быть и помимо них» [2, с. 141; 32, 81, 8–11, р. 176].

Познание тела и того, что вокруг тела и отлично от тела (заметим, что умозрительное отделение идеального тела от того, чем это тело не является, то есть от нерасчлененного континуума, коррелирует с космологической моделью Григория Паламы, изложенной в первых главах, где в роли идеального тела и идеального не-тела выступает мир и занебесная бесконечная пустота), является нижней ступенью по отношению к познанию природы как целого, но структурно мы имеем дело с тем же самым разделением в объекте. На уровне природы речь идет об отделении природы

от своих свойств. В данном случае неясно, о каких свойствах идет речь – о родовидовых признаках, то есть о природных отличиях, об интегральных свойствах вида как общего, не характеризующих его в качестве именно этого вида, или о привходящих свойствах (которые также в потенции являются свойствами природы, а не только индивидуальности)¹², – но здесь это и неважно, вполне можно предположить, что мы имеем дело с совокупностью того, что существует в природе, но не является природой. В конечном итоге именно она в своей «единичности» и «определенности» выступает в качестве предела для их многообразия. И потому вычленение ее из многообразия является столь же необходимым актом познания, как и познание отдельных природных (или, если угодно, геометрических) объектов.

3. От природы и ее свойств Палама переходит к соотношению универсалий и единичных вещей:

«Как человек постигнет универсалии в качестве универсалий (καθόλου ὡς καθόλου), которые существуют как таковые в частных вещах (μερικοῖς), выделяясь из них лишь умом и рассудком и будучи мыслимыми прежде многого (πρὸ τῶν πολλῶν), хотя они вообще не имеют существования отдельно от многого (τὰ τῶν πολλῶν ἄνευ μηδαμῶς ὄντα)?..» [2, с. 141; 32, 81,11–14, р. 176].

Понятно, что природа и универсальное, взятые сами по себе, представляются тождественными, но в данном тексте речь не о чистом объекте, а об объекте по отношению к своему пределу, к своему «иному», к тому, что оттеняет его бытие. В предыдущем пункте природа выступает в качестве объекта, отграниченного своей идентичностью от того, что сказывается о ней, но ей не является. В ней самой обнаруживается умозрительный предел, отделяющий ее от нерасчлененного континуума особенностей. В этом пункте универсалия (та же природа) является нерасчлененным континуумом по отношению к единичным предметам. Причем в данном случае выводится за скобки характеристика природы как чего-то имеющего свои границы: по отношению к единичности она именно беспредельна, поскольку способна породить бесконечное количество экземпляров. С другой стороны, единичность, конкретная вещь, экземпляр природы, обосо-

бленный собственной уникальностью, чуждостью, выделяет сам себя из бесконечности универсалии. При этом Григорий Палама еще раз подчеркивает: данное обособление является умозрительным и не вступает в противоречие с тем, что не существует универсалии, созерцаемой вне единичности.

4. К следующему уровню Григорий Палама также приходит, отталкиваясь от предыдущего: если научился отделять умозрительное общее от единичного, то получил возможность в самом человеческом уме отделить то, что в нем едино, от мысленного множества:

«Как человек узнает об умопостигаемом и умном (νοητῶν καὶ νοεῶν)? Как поймет он нас, утверждающих, что каждый ум имеет мысли и что каждая из мыслей есть наш ум (τῶν διανοημάτων ἕκαστον ἡμῶν ὑπάρχειν νοῦν)? Разве не будет он насмехаться и возмущаться, обвиняя нас, будто мы учим, что каждый человек обладает двумя или более умами (δύο καὶ πολλοὺς νοῦς)?» [2, с. 141; 32, 81,14–19, р. 176].

Григорий Палама указывает, что, несмотря на наличие в мыслящем субъекте некоего множества мыслей, отличных от этого субъекта, мы не вводим двух и более умов. Перед нами противопоставление обособленного мыслящего субъекта и бесконечного континуума мыслей. В данном случае неважно, что источником их бытия является мыслящий субъект, и в этом смысле он бесконечен, а не они. Важнее, что существует структурное соотношение предела ума и беспредельного многообразия мыслей. Мыслительный субъект противостоит мыслительному процессу¹³.

5. Наконец, из последней части 81-й главы мы узнаем, для чего нужны были все предшествующие примеры:

«Тот, кто не может применительно к этим случаям слышать и говорить о неделимых, как о делимых (περὶ τῶν ἀδιαίρετων ὡς διηρημένων), как сможет говорить или учить о таком же в случае Бога, в отношении Которого, согласно богословам, существуют и усматриваются многие единения и различия (ἑνώσεις τε καὶ διακρίσεις)? Но «единения господствуют над различиями и преобладают»¹⁴, не уничтожая при этом их и не находя в них никакого препятствия. Сторонники же Акиндина не воспринимают и не могут познать нераздельное разделение в Боге и раздельное соединение (τὴν ἐπὶ τοῦ θεοῦ ἀδιαίρετον διαίρεσιν καὶ διηρημένην ἑνώσιν), даже если слышат, как мы,

в созвучии со святыми, говорим, что одно у Бога – непостижимо, а другое – постижимо (τοῦ θεοῦ τὸ μὲν ἔστιν ἀκατάληπτον, τὸ δὲ κατὰληπτόν)» [2, с. 141–142; 32, 81, 19–29, р. 176, 178].

Григорию Паламе нужно показать: сторонники Варлаама и Акиндина, отказываясь принимать в Боге множественность Его действий при сохранении Его единства, его умозрительную делимость в энергиях при неделимости Его по сущности, совершают столь же грубую ошибку, как и те, кто полагает, что делимость геометрического объекта, природы как целого, универсалии и интеллекта противоречат их сущностному единству и даже неделимости. Григорий Палама указывает, что постижение любого элемента, любого звена тварной иерархии – от тела до интеллекта – предполагает парадоксальность, двойственность, поскольку любой объект воспринимается и как единый и как множественный. Но эта универсальная познавательная модель работает и в случае Бога, постигая которого еще более нелепо опираться на противопоставление делимого и неделимого, единого и множества. Для Григория Паламы, впрочем, очевидно, что единое и множественное в Боге соотносятся как непознаваемое и познаваемое и что сам процесс познания предполагает «умножение». Именно за счет этого возможно познание Бога «от Его созданий», поскольку их множественность в мышлении дублирует множественность соответствующих им энергий, а отвлечение от вещей, обнаружение их единства является отражением некоего единого «объекта». Для Григория Паламы это прописные истины, однако именно их не могут усвоить сторонники Варлаама и Акиндина, которые настаивают на том, что один и тот же объект может быть или единым, или множественным, а значит Бог, если умножается, то обязательно становится сложным или даже множественным в смысле многобожия.

Итак, смысл данной главы и, как представляется, замысел трактата в целом в том, чтобы показать: в пользу учения об энергиях Божиих, в соответствии с которым Бог умножается и делится, оставаясь абсолютно единым и неделимым, говорят не только богословские аргументы, не только слова Писания и древних отцов, но и вся структура мироздания – устройство небесной сферы,

земли и человека. Такова идея, которую хочет донести до читателя Григорий Палама. Осталось понять, к какому читателю или читателям он обращается.

Как уже сказано выше, наиболее вероятной датой написания «Глав физических» являются 1347–1348 гг., когда Григорий Палама, после окончания гражданской войны, после победы в ней Иоанна Кантакузина, удалился на Афон вместе с Николаем Кавасилой и другими спутниками¹⁵. Впрочем, менее вероятная, хотя и правдоподобная датировка, предложенная Робертом Синкевичем, – 1349–1350 гг. – практически не влияет на выводы, предложенные ниже.

В 1347 г. победой Иоанна Кантакузина закончилась гражданская война с кланом Палеологов. Как известно, император, руководствуясь политическими мотивами, предполагая тем самым угодить противоположной партии, предоставил 15-летнему Иоанну Палеологу титул соправителя. Это управленческое решение, как показало будущее, было ошибочным. Пытаясь развязать один конфликтный узел, Кантакузин завязал другой. Его старший сын Матфей¹⁶, один из полководцев в Гражданской войне, завоевавший для отца Фракию, разумеется, ожидал, что новым соправителем будет именно он. Узнав о коронации Иоанна, он воспротивился воле отца, захватил Дидимотихон и Адрианополь во Фракии и фактически заявил о себе как о самостоятельном правителе¹⁷. Император попытался уладить конфликт миром, использовал в качестве переговорщика Ирину, мать Матфея [17, IV.7, col. 56–57; 24, XVI.3, col. 1053–1064], и в конце концов признал власть Матфея над областью «от Дидимотихона на северо-запад примерно до предместий Христополя, а в ширину – от моря до городка Ксанфи и лежащих еще немного за ним сел» [24, XVI.4.2, col. 1066], а также предоставил ему некий промежуточный титул между деспотом и императором [17, IV.5, col. 51; 24, XVI.4.2, col. 1066]. Однако конфликт между Матфеем и Иоанном тлел до 1351 г., пока новая управленческая ошибка не перевела его в горячую фазу¹⁸, закончившуюся коронацией Матфея и бегством Иоанна Палеолога на остров Тенедос. Для нас важнее, впрочем, что до начала 1350-х гг. Палеолог был фактически выключен из политики, в то время

как Матфей совершал периодические набеги на приграничные с Фракией земли [24, XVI.7, col. 1077]. Также, если верить Никифору Григору, который влагает в уста Иоанну Палеологу соответствующие жалобы, Матфей находился в тесном контакте с паламитами, пытавшимися через Кантакузинов влиять на политическую ситуацию в Константинополе [25, XXVII.21, col. 141, XXVII.23, col. 145]¹⁹.

Естественно предположить, что как сам Григорий Палама, так и его сторонники и противники видели в Матфее Кантакузине перспективного политика, который рано или поздно займет престол, видели в нем важный инструмент для продвижения своих идей. Попытки перетянуть Матфея на свою сторону предпринимались обеими партиями. Известно письмо Никифора Григоры к царевичу, датированное как раз 1347–1348 гг. [26], в котором он превозносит решимость Матфея в отстаивании своих интересов и одновременно хвалит (возможно, авансом) за способность к политическому компромиссу²⁰. С другой стороны, как уже было сказано, у Матфея были влиятельные друзья-паламиты в Константинополе. К ним, вероятно, стоит причислить Николая Кавасилу, о некоторой близости которого с Матфеем свидетельствует письмо, датированное временем сразу после коронации последнего (май 1354 г.)²¹. Это письмо представляет собой небольшой панегирик, практически лишенный конкретики, но важный самим фактом появления: Николай Кавасила маркирует себя как кантакузиниста, безусловного сторонника Матфея, вероятно занявшего его сторону еще раньше²².

В этом письме для нас важно также следующее. Николай Кавасила использует в нем язык, образность и набор культурных отсылок, характеризующие и автора письма, и адресата как носителей в широком смысле «гуманистического мировоззрения»²³, которое совместимо с любыми богословскими, догматическими взглядами и при этом предполагает, во-первых, широкий круг научных и культурных интересов, а во-вторых, внимательное и серьезное отношение к конкретным философским и естественнонаучным теориям нехристианских мыслителей. Письмо Кавасилы важно для нас и в том отношении, что его отправитель, как я написал выше, сопровождал Григория

Паламу во время пребывания на Афоне, а значит вполне мог обсуждать со святителем и политическую ситуацию, и настроения образованной молодежи, и то, насколько важно для Церкви, чтобы эта образованная молодежь в текущей политической ситуации заняла правильную сторону. М.А. Поляковская отмечает, что Николай Кавасила в своем панегирике не в очень подобострастных выражениях напоминает Матфею о разрыве с отцом в 1347 г. [5, с. 84–85]. На мой взгляд, это свидетельство того, какой след оставило указанное событие в уме Кавасилы – вероятно, еще больше оно занимало его мысли во время путешествия на Афон. Возможно (но это предположение граничит с фантазией), Николай Кавасила инициировал включение физической проблематики в трактат, поскольку сам увлеклся этими вопросами²⁴.

От Матфея Кантакузина дошло несколько сочинений, составленных в более позднее время, но явно свидетельствующих о его интересе к античным философским концепциям. Сохранились два небольших сочинения, адресованных дочери: одно из них посвящено пользе знания, второе – психологии [44]. Наряду с отсылками к библейским текстам и христианским догматам, в этих сочинениях достаточно много отсылок к необязательным для христианина аспектам античной философии. Например, Матфей Кантакузин обосновывает тезис о том, что знание является сущностным свойством человека, длинным рассуждением, явно заимствованным из «Категорий» Аристотеля [44, σ. 274–277], а заканчивается трактат ссылкой на Сократа [44, σ. 277–278]. Не столь важно, впрочем, содержание трактата, сколько его общее настроение, вполне допускающее, без всякого осуждения, соседство христианской и языческой мудрости.

Уже упомянутое нами письмо Никифора Григоры, датированное, как я сказал, 1347 г., то есть синхронное «Главам физическим», также свидетельствует о том, что Матфей Кантакузин не воспринимал античную ученость как нечто чуждое, и потому Никифор Григора мог использовать в общении с ним соответствующий образно-понятийный аппарат: помимо привычных расхожих образов из античной истории (например, сравнения Иоанна и Матфея с Филиппом и Александром) Никифор

Григора прибегает к понятиям античной философии, например к аристотелевским терминам «возникновение и разрушение природы» (τὴν τῆς φύσεως γένεσιν καὶ φθοράν) [26, p. 239,30–31].

Результаты. Итак, Матфей Кантакузин, будучи носителем гуманистического мировоззрения и при этом важной политической фигурой в 1347 г. и в более позднее время, стал объектом «вербовки» со стороны хотя на тот момент еще не враждующих, но противоположных богословских течений – сторонников и противников Григория Паламы. Именно в этот момент последний составляет «Главы физические», которые, являясь развернутым манифестом его богословия, подают его в рамках более широкой мировоззренческой программы, основанной на античном философском наследии и служащей для обоснования богословского ядра исихазма – учения о нетварности божественных энергий. Нельзя исключать, что «гуманизация» исихастского богословия за счет включения в него чисто философской аргументации и даже внутри-философской дискуссии о статусе Мировой Души, на первый взгляд не имеющей прямого отношения к богословскому ядру трактата, была вызвана необходимостью привлечь на сторону паламитов образованную, философски подкованную аудиторию, которую в это же время за другой рукав тянула к себе антипаламитская партия. Матфей Кантакузин, возможно, был лишь самым ярким и политически значимым представителем этого слоя.

В данном контексте совершенно необязательно искать у антипаламитов учение о Мировой Душе, которое Григорий Палама именно в силу приверженности этому учению его оппонентов и стремится опровергнуть. Достаточно указать, что подобная полемика воспроизводима в рамках античного философского дискурса, понятного той аудитории, к которой обращается Григорий Палама. Для последнего вовсе неважно, кто прав – стоики или неоплатоники. Для него важно показать, что даже в рамках внебогословской парадигмы воспроизводится логика, работающая внутри православной догматики. Точно так же как космическое целое соотносится с занебесной пустотой, с божественной сущностью соотносятся божественные энергии. Точно так

же как космос умозрительно отделен от того, чем он не является, будучи лишь условно ограничен небесной сферой, божественные энергии лишь умозрительно отделяются от божественной сущности, составляя с ней неделимое тождество.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00952 «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

The work was supported by RFBR grant № 19-011-00952 ‘The doctrine of Gregory Palamas as a philosophical system: a historical and philosophical analysis’.

² Подробно о содержании и структуре трактата см.: [32, p. 1–4]. См. также более раннюю статью Р. Синкевича, где анализируется тот же материал: [33].

³ В перевод внесены незначительные изменения.

⁴ Обзор «контактов» Григория Паламы с античной философией, предлагаемый прот. Иоанном Мейендорфом [4, с. 178–186], показывает, что святитель, как правило, не выходил за рамки стандартной для византийской традиции парадигмы: античная мудрость полезна на начальной стадии обучения, но всерьез увлекаться ею не стоит, это чревато уклонением в ересь. Отец Иоанн, однако, осознает, что «Главы физические» в эту парадигму не вписываются. «При всей резкости полемики против античной философии, – пишет исследователь, – св. Григорий Палама не мог совершенно обойти тот факт, что Отцы Церкви в определенной степени пользовались произведениями философов для выражения истинной веры», и именно для этого святитель широко пользуется «в космологическом и антропологическом очерке, содержащемся в его Главах физических, принятыми в его время античными концепциями» [4, с. 184–185]. См.: [3, с. 298–300; 20], где впервые обращается внимание на знакомство Григория Паламы с «Энеадами» Плотина. Хотя построения отца Киприана ближе к поэтической интуиции, чем к научной аргументации, его наблюдения нельзя не признать верными. О противоречивом влиянии Плотина см.: [6; 13; 30].

⁵ [32, p. 8]: «In the context of such an intellectual milieu, therefore, it would have been Palamas' concern to assure the proper Christian point of view in the scientific questions which were gaining new currency in his days».

⁶ В двух частях: [41; 42]; также см. комментированное критическое издание первых четырнадцати «Глав физических»: [40].

⁷ О значимости Плотина для Никифора Григоры см.: [6, с. 224; 9, S. 182–183; 15, p. 223–224; 22, p. 101–107].

⁸ См. особенно 6-ю главу: «А если бы было возможно пройти через небо, как мы благочестиво веруем, то та область, которая выше неба, не была бы недоступной. Ибо Бог, Который наполняет все и Который простирается в бесконечность за пределами неба, существовал и до возникновения мира, наполняя Собою, как и ныне наполняет, всякое место в мире» [2, с. 23–24; 32, 6,4–8, p. 88, 90]. Об ангелах см.: «Ангел и душа, будучи нетелесными, не находятся в каком-либо месте, но и не вездесущи; они не содержат все мироздание, но сами нуждаются в Содержащем. Следовательно, они находятся в Том, Кто содержит и объемлет все мироздание, будучи соответствующим образом ограничены Им» [2, с. 117; 32, 61,1–5, p. 154].

⁹ См. например: [32, 115–116, p. 214, 216], где святитель разбирает слова Кирилла Александрийского о Сыне как об источнике жизни живых существ. Григорий Палама, во-первых, указывает, что эта жизнь является энергией, обращенной на живые существа, и, во-вторых, является общей для ипостасей Троицы. См. также: [4, с. 283–284, 298 (примеч. 93)].

¹⁰ Первый подход к вопросу датировки сделал прот. Иоанн Мейендорф, отнеся написание трактата к 1344–1347 гг. [23, p. 273–274]. В качестве *terminus ante quem* выступает время написания трактата «Против Акиндина», цитируемого в 70-й главе, а в качестве *terminus post quem* – собор, состоявшийся в феврале 1347 г., который в «Главах физических» не упоминается. В 148-й главе, как полагает Мейендорф, речь идет о соборе 1341 года. Детальную аргументацию в пользу более поздней датировки предложил Роберт Синкевич [32, p. 49–54]. Соглашаясь с тем, что «Главы физические» не могли быть написаны после 1351 г., поскольку в них не упоминается Никифор Григора, Синкевич, однако, смещает время составления на отрезок после 1347 г., поскольку именно в это время был написан «Ответ по поводу слов св. Кирилла», инкорпорированный в «Главы физические» [32, 113–121, p. 212–224]. Приводит Синкевич и другие аргументы, которые позволяют датировать трактат еще точнее – 1349–1350 годами. В поддержку этой датировки он указывает на 31-ю гоимилию Григория Паламы, имеющую множество пересечений с «Главами физическими» и в которой присутствуют отсылки к чуме в Константинополе 1347–1348 годов. Синкевич предполагает, что «Главы физические» были составлены годом или двумя позднее. Также исследователь указывает, что единственный собор, упоминаемый в «Главах физических», – это не собор 1341 г., как считает

Мейендорф, а 1347-го, на котором Акиндин был отлучен от общения. Я. Димитракопулос подверг критике аргументы Р. Синкевича и указал не только время, но и возможное место написания трактата [39, σ. 110–115]. Он предположил, что «Главы физические» составлены (или, по крайней мере, начаты) в период с сентября 1347 по март 1348 г. на Афоне, куда Григорий Палама, не принятый на своей кафедре в Фессалониках, был вынужден удалиться. Исследователь строит свою аргументацию на тезисе о том, что святитель мог познакомиться с греческим переводом блаженного Августина, осуществленного Максимом Планудом, только в период своего пребывания на Афоне, поскольку все известные нам рукописи Плануды имеют афонское происхождение [39, σ. 110–113]. Аргументацию Р. Синкевича Д. Димитракопулос считает необидительной, полагая, что текстуальные параллели между «Главами физическими» и другими произведениями Паламы, составленными в 1347–1348 гг., возможно, доказывают, что «Главы» были написаны позже, но не говорят о том, насколько позже [39, σ. 114–115]. От себя добавим, что первые дискуссии с Никифором Григорой состоялись сразу же после возвращения Григория Паламы в Константинополь в 1348 г., о чем подробно рассказывает Никифор Григора [24, XVI.5, col. 1072–1088]. Поэтому представляется логичным, что трактат, в котором не упоминается Григора, был написан ранее, то есть во время пребывания на Афоне.

¹¹ В перевод вносились коррективы.

¹² Такой интерпретации в переводе придерживается Синкевич: «Nature as it inheres in bodies is not only inseparable from the natural properties, but it can never exist without them» [32, p. 177]. Переводчик полагает, что τοῦτοῦς следует понимать как «тела», хотя очевидно, что это местоимение относится к φύσικόν.

¹³ Целью данной статьи не является выяснение, из каких именно источников Григорий Палама заимствует те или иные философские примеры. Но не могу не указать на то, что данное место имеет очевидную параллель с En. V.3. На творческое взаимодействие с этим трактатом Плотина указывал И. Полемис [30], а также совсем недавно автор данной статьи [6].

¹⁴ См.: [12, 2.11, S. 137,5–6]. В этой главе трактата «О божественных именах» описывается дихотомия «единений», которые соответствуют бытию Бога вне соотнесенности Его с миром, и «разделений (различений)», которые соответствуют божественной деятельности вовне. См. уместную ссылку на В.Н. Лосского в примечании А.И. Сидорова: [2, с. 142 (примеч. 250)]. См. также: [7, p. 66–69]. Насколько в данном случае корректна

ссылка Паламы на Дионисия Ареопагита – вопрос, выходящий за рамки данной работы.

¹⁵ Их имена – Георгий Исарис и Марк Ангел Вардалис – мы знаем из соборного постановления по делу монаха Нифонта 1350 г., которого Григорий Палама в период пребывания на Афоне защищал от обвинений в мессалианстве [34, col. 1310]. О деле монаха Нифонта см.: [31].

¹⁶ О Матфее см.: [8, p. 199–201; 27, p. 108–122; 28; 36, S. 46–52].

¹⁷ Никифор Григора преподносит дело так, будто на бунт Матфея подбил его дядя Иоанн Асень. См.: [24, XVI.2, col. 1048–1053].

¹⁸ Иоанн Кантакузин попытался выделить для Иоанна V удел во Фракии за счет земель, обещанных Матфею [17, IV.27, col. 213–221].

¹⁹ Иоанн Палеолог, правда, жалуется, скорее, на Иоанна Кантакузина, но из общего контекста речи видно: он предполагает, что отец и сын Кантакузины действуют заодно.

²⁰ В написанной гораздо позже «Истории ромеев» Матфей показан как верный сын своего отца, паламит и гонитель Никифора Григоры. Последний приводит диалог, якобы состоявшийся между ним и Матфеем в 1354 г., в ходе которого Матфей якобы пытался оправдать узурпацию власти, но встретил резкий отпор со стороны философа [25, XXVIII.26–33, col. 177–192]. Разбор политических аспектов этого диалога: [45 (студенческая работа, не переработанная в статью)]. Однако синхронный источник, каковым является письмо-панегирик, говорит о том, что Григора в тот момент стремился представить себя максимально лояльным по отношению к молодому политику.

²¹ Издание: [19]. Пересказ с минимальным разбором: [18]. Литературоведческий и исторический анализ с привлечением других энкомиев Николая Кавасилы: [5]. В целом об отношениях Николая Кавасилы и Матфея Кантакузина: [10].

²² Конгурдо предполагает, что Кавасила мог присутствовать на свадьбе Матфея в Фессалониках в 1341 году [10, p. 89]. Документально же участие Николая Кавасилы в политике на стороне Кантакузинов прослеживается с 1345 г., когда Иоанн доверил ему роль посланника к своему сыну Мануилу [16, III.94, col. 1260]. В 1347 г., после победы Кантакузина, он прибыл в Константинополь по специальному приглашению императора [14] и выступал в качестве его доверенного лица [35, p. 417–418]. Известно, что вместе с Иоанном Кантакузиным и Димитрием Кидонисом он собирался уйти в монастырь [17, IV.16, col. 125]. В целом о биографии Кавасилы см.: [11; 21; 35]. Мари-Элен Конгурдо в отличие от большинства исследователей не видит в панегирике Николая Кавасилы никакого придворного лицемерия, полагая, что в нем

излагаются одновременно и политическая позиция придворного, последовательного кантакузиниста, и его политическая философия, обосновывающая легитимность Матфея [10, p. 97–98]. Исследовательница также делает важное замечание, показывая, что друг Кавасилы Димитрий Кидонис еще в 1352 г. занимал прокантакузинистскую позицию, но уже в 1354 г. проявлял молчаливую нелояльность к Кантакузинам. Конгурдо связывает это с интеллектуальной трансформацией Кидониса, переходом его на антипаламитские позиции [10, p. 95–97]. Мы оставляем за скобками вопрос о том, насколько Николай Кавасила в дальнейшем был последовательным сторонником Григория Паламы (см. кратко об этой дискуссии: [29, p. 69–72]). Близость Кавасилы одновременно и Григорию Паламе и партии Кантакузинов не вызывает сомнения.

²³ Кавасила в положительном контексте вспоминает языческих богов – Гермеса и муз [19, p. 113], гомеровского Нестора [19, p. 117], философа Анаксагора (там же) и Дельфийского оракула [19, p. 117].

²⁴ См. обзор естественнонаучных сочинений Николая Кавасилы, ни одно из которых пока не издано: [43].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Григорий Палама. Антирритики против Акиндина / пер. Р. В. Яшунского. – Краснодар : Текст, 2010. – 368 с.
2. Григорий Палама. 150 глав / пер. А. И. Сидорова. – Краснодар : Текст, 2006. – 224 с.
3. Керн, К., архим. Антропология св. Григория Паламы / архим. К. Керн. – М. : Паломник, 1996. – LXXVIII, 449 с.
4. Мейендорф, И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение / прот. И. Мейендорф. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 479 с. – (Subsidia byzantinorossica; 2).
5. Поляковская, М. А. Энкомии Николая Кавасилы как исторический источник / М. А. Поляковская // Античная древность и средние века. – 1973. – Т. 9. – С. 77–88.
6. Щукин, Т. А. «Он превзойдет собственную природу»: тема самообращенности ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в *Enneades V.3* / Т. А. Щукин // Библия и христианская древность. – 2019. – Т. 2 (2). – С. 212–230.
7. Andia, Y. de. Henosis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite / Y. de Andia. – Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1996. – XV, 510 p. – (Philosophia antiqua; 71).
8. Asdracha, C. Les Rhodopes au XIVe siècle. Histoire administrative et prosopographie / C. Asdracha

// *Revue des études byzantines*. – 1976. – Vol. 34. – P. 175–209.

9. Beyer, H.-V. Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten / H.-V. Beyer // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. – 1971. – Bd. 20. – S. 171–188.

10. Congourdeau, M.-H. Nicolas Cabasilas et Matthieu Cantacuzène / M.-H. Congourdeau // *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros* / éd. S. Efthymiadis et al. – Paris : Le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes ; École des Hautes études en Sciences sociales, 2015. – P. 85–98.

11. Congourdeau, M.-H. Nicholas Cabasilas of Thessaloniki. The historical dimension of the person / M.-H. Congourdeau // *Personhood in the Byzantine Christian Tradition. Early, Medieval, and Modern Perspectives* / ed. A. Torrance and S. Paschalidis. – London ; New York : Routledge, 2018. – P. 114–127.

12. *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Hrsg. B. R. Suchla. – Berlin : De Gruyter, 1990. – 231 S. – (Patristische Texte und Studien, 33).

13. Demetracopoulos, J. Is Gregory Palamas an existentialist? The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14 “Εγώ εἰμι ὁ ὢν” / J. Demetracopoulos. – Athens : Παρουσία, 1996. – 58 p.

14. Demetrius Cydones. Ep. 87 // *Démétrius Cydonès: correspondance. Vol. 1* / ed. R.-J. Loenertz. – Roma : Biblioteca apostolica Vaticana, 1956. – P. 120–121. – (Studi e testi; 186).

15. Ierodiakonou, K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century / K. Ierodiakonou // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / ed. K. Ierodiakonou. – Oxford : Oxford University Press, 2002. – P. 219–238.

16. Ioannis Cantacuzeni historiarum libri IV. Libri I–III / acc. J.-P. Migne. – Paris : Apud J.-P. Migne, 1866. – Col. 17–1300. – (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; 153).

17. Ioannis Cantacuzeni historiarum libri IV. Liber IV / acc. J.-P. Migne. – Paris : Apud J.-P. Migne, 1866. – Col. 10–370. – (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; 154).

18. Jugie, M. L'éloge de Mathieu Cantacuzène, par Nicolas Cabasilas / M. Jugie // *Échos d'Orient*. – 1910. – Vol. 13, 85. – P. 338–343.

19. Jugie, M. Nicolas Cabasilas, Panégyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d'Anne Paléologue / M. Jugie // *Известия Русского археологического института в Константинополе*. – 1911. – Т. 15. – P. 112–121.

20. Kern, C. Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas / C. Kern // *Irénikon*. – 1947. – Vol. 20, 1. – P. 6–33; Vol. 20, 2. – P. 164–193.

21. Loenertz, R.-J. Chronologie de Nicolas Cabasilas 1345–1354 / R.-J. Loenertz // *Orientalia christiana periodica*. – 1955. – Vol. 21. – P. 205–231.

22. Mariev, S. Plotinus in the Phlorentios of Nikephoros Gregoras / S. Mariev // *Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461)* / Hrsg. A. Berger et al. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2016. – P. 101–108. – (Byzantinisches Archiv; Bd. 31).

23. Meyendorff, J. Introduction a l'étude de Grégoire Palamas / J. Meyendorff. – Paris : Éditions du Seuil, 1959. – 432 p. – (Patristica Sorbonensia; 3).

24. Nicephori Gregorae bizantinae historiae libri XXXVII. T. 1: I–XXIV / acc. J.-P. Migne. – Paris : Apud J.-P. Migne, 1863. – Col. 119–1450. – (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; 148).

25. Nicephori Gregorae bizantinae historiae libri XXXVII. T. 2: XXV–XXXVII / acc. J.-P. Migne. – Paris : Apud J.-P. Migne, 1865. – Col. 9–502. – (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; 149).

26. Nicephorus Gregora. Ep. 152 // *Correspondance de Nicéphore Grégoras* / ed. R. Guiland. – Paris : Société d'édition 'Les Belles lettres', 1927. – P. 236–242.

27. Nicol, D. M. The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100–1460: A Genealogical and Prosopographical Study / D. M. Nicol. – Washington (D.C.) : Dumbarton Oaks center for Byzantine studies, 1968. – XLIII, 265 p. – (Dumbarton Oaks studies; 11).

28. Nicol, D. M. The Byzantine Family of Kantakouzenos: Some Addenda and Corrigenda / D. M. Nicol // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1973. – Vol. 27. – P. 309–315.

29. Pino, T. Beyond Neo-Palamism: Interpreting the Legacy of St Gregory Palamas / T. Pino // *Analogia: The Pemptousia Journal for Theological Studies*. – 2017. – Vol. 3,1. – P. 53–73.

30. Polemis, I. D. Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite / I. D. Polemis // *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros* / éd. S. Efthymiadis et al. – Paris : Le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes ; École des Hautes études en Sciences sociales, 2015. – P. 205–221.

31. Rigo, A. Due note sul monachesimo athonita della meta del XIV secolo / A. Rigo // *Зборник радова Византинолошког института*. – 1987. – Т. 26. – P. 87–113.

32. Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study / ed. and tr. R. E. Sinkewicz. – Toronto : Pontifical institute of medieval studies, 1988. – XI, 288 p. – (Studies and Texts; 83).

33. Sinkewicz, R. E. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The Capita 150 of Gregory

Palamas / R. E. Sinkewicz // *Mediaeval Studies*. – 1986. – Vol. 48. – P. 334–351.

34. *Sinodicae constitutiones Callisti et Philophei. III [Synodus absolvit hieromonachum Niphonem] / acc. J.-P. Migne. – Paris : Apud J.-P. Migne, 1866. – Col. 1308–1312. – (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; 152).*

35. Tsirpanlis, C. N. The career and writings of Nicolas Cabasilas / C. N. Tsirpanlis // *Byzantion*. – 1979. – Vol. 49. – P. 414–427.

36. Weiss, G. Joannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14 Jahrhundert / G. Weiss. – Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1969. – 174 S. – (Schriften zur Geistesgeschichte des Ostlichen Europa; 4).

37. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Αντιρρητικοί προς Ακίνδυνον // Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα. Τ. Γ´ / προλ. Π. Χρηστού; εκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. – Φεσσαλονίκη : Κυρομάνος, 1970. – Σ. 38–506.

38. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων // Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα. Τ. Α´ / εκδ. Π. Χρήστου [et. al.]. – Φεσσαλονίκη : Κυρομάνος, 1988. – Σ. 358–694.

39. Δημητρακόπουλος, Γ. Α. Αύγουστινος και Γρηγόριος Παλαμάς: τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας / Γ. Α. Δημητρακόπουλος. – Ἀθήνα : Παρουσία, 1997. – 226 σ.

40. Δημητρακόπουλος, Γ. Α. Γρηγορίου Παλαμά, Κεφάλαια εκατὸν πενήκοντα, 1–14: «Περὶ κόσμου». Κείμενο, μετάφραση καὶ ερμηνευτικὰ σχόλια / Γ. Α. Δημητρακόπουλος // *Βυζαντικά*. – 2000. – Τ. 20. – Σ. 293–348.

41. Δημητρακόπουλος, Γ. Α. Ὑστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Ἡ κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ κοσμικῆς ψυχῆς / Γ. Α. Δημητρακόπουλος // *Φιλοσοφία*. – 2001. – Τ. 31. – Σ. 175–191.

42. Δημητρακόπουλος, Γ. Α. Ὑστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Ἡ κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ κοσμικῆς ψυχῆς. Β' μέρος / Γ. Α. Δημητρακόπουλος // *Φιλοσοφία*. – 2002. – Τ. 32. – Σ. 111–132.

43. Παπαγεωργίου, Χ. Μὴ θεολογικὲς σπουδὲς καὶ ἔργα Νικολάου Καβάσιλα ἐπὶ Γεωμετρίας, Φυσικῆς καὶ Ἀστρονομίας / Χ. Παπαγεωργίου // *Γρηγόριος Παλαμάς*. – 1985. – Τ. 68. – Σ. 208–236.

44. Του ευσεβέστατου βασιλέως Ματθαίου του Καντακουζηνού λόγοι δύο εκ χειρογράφων της εθνικῆς βιβλιοθήκης καὶ της βασιλικῆς του Βερολίνου / εκδ. Ι. Σακκελίων // *Παρνασσός*. – 1887. – Τ. 11. – Σ. 265–284.

45. Χαλάστρας, Κ. Οἱ ἐμφύλιοι πόλεμοι Παλαιολόγων-Καντακουζηνῶν καὶ ἡ ἀναδύομενη ἀπειλὴ τῶν Ὀθωμανῶν τῶν 14ο αἰῶνα, ὁ διάλογος Νικηφόρου Γρηγορά με τὸν Ματθαῖο Καντακουζηνό / Κ. Χαλάστρας. – Electronic text data. – Mode of access: <https://www.academia.edu/36909305> (date of access: 28.06.2020). – Title from screen.

REFERENCES

1. Yashunskiy R.V., ed. *Grigoriy Palama. Antirritiki protiv Akindina* [Gregory Palamas. Antirrhethikos against Akindynos]. Krasnodar, Text Publ., 2010. 368 p.

2. Sidorov A.I., ed. *Grigoriy Palama. 150 glav* [Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters]. Krasnodar, Text Publ., 2006. 224 p.

3. Kern K., archim. *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy* [The anthropology of Saint Gregory Palamas]. Moscow, Palomnik Publ., 1996. LXXVIII, 449 p.

4. Meyendorf I., prot. *Znizn i trudy svyatiatelya Grigoriya Palamy: vvedenie v izuchenie* [The life and works of Saint Gregory Palamas: an introduction to the study]. St. Petersburg, Byzantinorossica Publ., 1997. 479 p. (Subsidia byzantinorossica, vol. 2).

5. Polyakovskaya M.A. Enkomii Nikolaya Kavasily kak istoricheskiy istochnik [Encomiums of Nicholas Kabasilas as a historical source]. *Antichnaya drevnost i srednie veka* [Antiquity and the Middle Ages], 1973, vol. 9, pp. 77-88.

6. Shchukin T.A. “On prevzoydet sobstvennyuyu prirodu”: tema samoobrashchennosti uma v “Slove na zhitie prepodobnogo Petra Afonskogo” svyatiatelya Grigoriya Palamy i v Enneades V.3 [“He Will Transcend His Own Nature”: The Theme of Self-Conversion of the Intellect in the “Logos on Saint Peter of Athos” by St. Gregory Palamas and in Enneades V, 3]. *Bibliya i hristianskaya drevnost* [Bible and Christian Antiquity], 2019, vol. 2 (2), pp. 212-230.

7. Andia Y. de. *Henosis: l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden; New York; Köln, Brill, 1996. XV, 510 p. (Philosophia antiqua, vol. 71).

8. Asdracha, C. Les Rhodopes au XIVe siècle. Histoire administrative et prosopographie. *Revue des études byzantines*, 1976, vol. 34, pp. 175-209.

9. Beyer H.-V. Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 1971, vol. 20, pp. 171-188.

10. Congourdeau M.-H. Nicolas Cabasilas et Matthieu Cantacuzène. Efthymiadis S. et al., eds. *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros*. Paris, Le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; École des Hautes études en Sciences sociales, 2015, pp. 85-98.

11. Congourdeau M.-H. Nicholas Cabasilas of Thessaloniki. The historical dimension of the person. Torrance A., Paschalidis S., eds. *Personhood in the Byzantine Christian Tradition. Early, Medieval, and Modern Perspectives*. London; New York, Routledge, 2018, pp. 114-127.
12. Suchla B.R., ed. *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Berlin, De Gruyter, 1990. 231 p. (Patristische Texte und Studien; vol. 33).
13. Demetracopoulos J. *Is Gregory Palamas an existentialist? The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14 "Egō eimi o ōn"*. Athens, Parousia Publ., 1996. 58 p.
14. Demetrius Cydonēs. Ep. 87. Loenertz R.-J., ed. *Démétrius Cydonès: correspondance*, vol. 1. Roma, Biblioteca apostolica Vaticana, 1956, pp. 120-121. (Studi e testi; vol. 186).
15. Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century. Ierodiakonou K., ed. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 219-238.
16. Migne J.-P., ed. *Ioannis Cantacuzeni historiarum libri IV*. Libri I–III. Paris, Apud J.-P. Migne, 1866. Col. 17–1300. (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; vol. 153).
17. Migne J.-P., ed. *Ioannis Cantacuzeni historiarum libri IV*. Liber IV. Paris, Apud J.-P. Migne, 1866. Col. 10–370. (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; vol. 154).
18. Jugie M. L'éloge de Mathieu Cantacuzène, par Nicolas Cabasilas. *Échos d'Orient*, 1910, vol. 13, pp. 338-343.
19. Jugie M. Nicolas Cabasilas, Panégyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d'Anne Paléologue. *Izvestiya Russkogo arkheologicheskogo instituta v Konstantinopole* [News of the Russian Archaeological Institute in Constantinople], 1911, vol. 15, pp. 112-121.
20. Kern C. Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas. *Irénikon*, 1947, vol. 20,1, pp. 6-33; vol. 20,2, pp. 164-193.
21. Loenertz R.-J. Chronologie de Nicolas Cabasilas 1345–1354. *Orientalia christiana periodica*, 1955, vol. 21, pp. 205-231.
22. Mariev S. Plotinus in the Phlorentios of Nikephoros Gregoras. Berger A. et al., eds. *Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461)*. Berlin; Boston, De Gruyter, 2016, pp. 101-108. (Byzantinisches Archiv; vol. 31).
23. Meyendorff J. *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*. Paris, Éditions du Seuil, 1959. 432 p. (Patristica Sorbonensia; vol. 3).
24. Migne J.-P., ed. *Nicephori Gregorae bizantinae historiae libri XXXVII*. T. 1: I–XXIV. Paris, Apud J.-P. Migne, 1863. Col. 119–1450. (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; vol. 148).
25. Migne J.-P., ed. *Nicephori Gregorae bizantinae historiae libri XXXVII*. T. 2: XXV–XXXVII. Paris, Apud J.-P. Migne, 1865. Col. 9–502. (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; vol. 149).
26. Nicephorus Gregora. Ep. 152. Guiland R., ed. *Correspondance de Nicéphore Grégoras*. Paris, Société d'édition 'Les Belles lettres', 1927, pp. 236-242.
27. Nicol D. M. *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100–1460: A Genealogical and Prosopographical Study*. Washington (D.C.), Dumbarton Oaks center for Byzantine studies, 1968. XLIII, 265 p. (Dumbarton Oaks studies; vol. 11).
28. Nicol D. M. The Byzantine Family of Kantakouzenos: Some Addenda and Corrigenda. *Dumbarton Oaks Papers*, 1973, vol. 27, pp. 309-315.
29. Pino T. Beyond Neo-Palamism: Interpreting the Legacy of St Gregory Palamas. *Analogia: The Pemptousia Journal for Theological Studies*, 2017, vol. 3,1, pp. 53-73.
30. Polemis I. D. Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite. Efthymiadis S. et al., eds. *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros*. Paris, Le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; École des Hautes études en Sciences sociales, 2015, pp. 205-221.
31. Rigo A. Due note sul monachesimo athonita della meta del XIV secolo. *Zbornik radova Vizantinoloskog instituta* [Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines], 1987, vol. 26, pp. 87-113.
32. Sinkewicz R. E., ed. *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study*. Toronto, Pontifical institute of medieval studies, 1988. XI, 288 p. (Studies and Texts; vol. 83).
33. Sinkewicz R. E. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The Capita 150 of Gregory Palamas. *Mediaeval Studies*, 1986, vol. 48, pp. 334-351.
34. Migne J.-P., ed. *Sinodicae constitutiones Callisti et Philophei*. III [Synodus absolvit hieromonachum Niphonem]. Paris, Apud J.-P. Migne, 1866. Col. 1308–1312. (Patrologiae cursus completus. Series Graeca; vol. 152).
35. Tsirpanlis C. N. The career and writings of Nicolas Cabasilas. *Byzantion*, 1979, vol. 49, pp. 414-427.
36. Weiss G. *Joannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14 Jahrhundert*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1969. 174 p. (Schriften zur Geistesgeschichte des Ostlichen Europa, vol. 4).
37. Grēgorios o Palamas. Antirrētikoi pros Akindynon [Antirrhetics against Akindynos].

Chrēstou P., Kontogiannēs L., Phanourgakēs B., eds. *Grēgoriou tou Palama. Syggrammata* [The works of Gregory Palamas]. Vol. 3. Thessaloniki, Kyromanos Publ., 1970, pp. 38-506.

38. Grēgorios o Palamas. Yper tōn ierōs ēsychazontōn [For the defense of those who practice sacred quietude]. Chrēstou P. et al., eds. *Grēgoriou tou Palama. Syggrammata* [The works of Gregory Palamas]. Vol. I. Thessaloniki, Kyromanos Publ., 1988, pp. 358-694.

39. Dēmētrakopoulos G. A. Augoustinos kai Grēgorios Palamas: ta problēmata tōn aristotelikōn katēgoriōn kai tēs triadikēs psychotheologias [Augustine and Gregory Palamas: the problems of the Aristotelian categories and the triadic psychotheology]. Athens, Parousia Publ., 1997. 226 p.

40. Dēmētrakopoulos G. A. Grēgoriou Palama, Kephalaia ekaton pentēkonta, 1–14: “Peri kosmou”: Keimeno, metaphrasē kai ermēneutika scholia [Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters, 1-14: ‘About the world’. Text, translation and interpretative comments]. *Byzantiaka*, 2000, vol. 20, pp. 293-348.

41. Dēmētrakopoulos G. A. Ysterobyzantinē kosmologia. Ē kritikē tou Grēgoriou Palama stē didaskalia tōn Plōtinou kai Proklou peri kosmikēs psychēs [Late Byzantine cosmology. Gregory Palamas’ criticism of the teaching of Plotinus and Proclus on the Cosmic Soul]. *Philosophia* [Philosophy], 2001, vol. 31, pp. 175-191.

42. Dēmētrakopoulos G. A. Ysterobyzantinē kosmologia. Ē kritikē tou Grēgoriou Palama stē didaskalia tōn Plōtinou kai Proklou peri kosmikēs psychēs [Late Byzantine cosmology. Gregory Palamas’ criticism of the teaching of Plotinus and Proclus on the Cosmic Soul]. Pt. 2. *Philosophia* [Philosophy], 2002, vol. 32, pp. 111-132.

43. Papageōrgou Ch. Mē theologikes spoudes kai erga Nikolaou Kabasila epi Geōmetrias, Physikēs kai Astronomias [Non-theological studies and works of Nicholas Kabasilas on geometry, physics and astronomy]. *Grēgorios Palamas*, 1985, vol. 68, pp. 208-236.

44. Sakkeliōn I., ed. Tou eusebestatou basileōs Matthaiou tou Kantakouzenou logoi dyo ek xeirographōn tes ethnikēs bibliothēkēs kai tēs basilikēs tou Berolinou [Two treatises by the most pious king Matthew of Kantakouzenos from the manuscripts of the National Library and Royal Library in Berlin]. *Parnassos*, 1887, vol. 11, pp. 265-284.

45. Chalastras K. *Oi emphylioī polemoi Palaiologōn-Kantakouzēnōn kai ē anadyomenē apeilē tōn Othōmanōn ton 14o aiōna, o dialogos Nikēphorou Grēgora me ton Matthaiō Kantakouzēno* [The civil wars of Palaiologos-Kantakouzenos and the emerging threat of the Ottomans in the 14th century, the dialogue Nicephorus Gregoras with Matthew Kantakouzenos]. URL: <https://www.academia.edu/36909305> (accessed 28.06.2020).

Information About the Author

Timur A. Schukin, Associate Research Fellow, Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, 7-ya Krasnoarmeyskaya St, 25/14, 190005 Saint Petersburg, Russian Federation; Postgraduate Student, Herzen State Pedagogical University of Russia, Reki Moyki Emb., 48, 191186 Saint Petersburg, Russian Federation, tim_ibif@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7513-9873>

Информация об авторе

Тимур Аркадьевич Щукин, ассоциированный сотрудник, Социологический институт РАН, ул. 7-я Красноармейская, 25/14, 190005 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация; аспирант, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, набережная реки Мойки, 48, 191186 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, tim_ibif@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7513-9873>