



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2022.6.11>

UDC 1(100)(091)
LBC 87.3(0)44-03

Submitted: 15.06.2021
Accepted: 06.06.2022

GREGORY PALAMAS' CRITICISM OF PLATO'S IDEAS ¹

Timur A. Schukin

Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Abstract. *Introduction.* The paper focuses on Gregory Palamas' criticism of Plato's ideas. *Methods.* It examines four texts related to the early life of Gregory Palamas, which in one way or another were devoted to the criticism of Platonic idealism. On the basis of these texts, four points are identified on which the saint disagrees with the Athenian philosopher, or rather with the image of Platonic philosophy that existed in his mind (and probably in the minds of many educated Byzantines of the 14th century). *Analysis.* In his First letter to Barlaam, Gregory Palamas points out the impurity and passion of Plato's idea, its contamination by accidental content. In the Second Letter to Barlaam, Plato's ideas are criticized for their inability to become a link in the knowledge of God, since they are "empty" universals that precede many things. Such ideas are not the subject of contemplation and cannot become the beginning of reflection. In the "Triads for the Defense of Those Who Practice Sacred Quietude", Gregory Palamas first of all points out the independence (autonomy of existence) of ideas, their separation from both God and the world. Finally, in the "Antirretics contra Akindynos", we are talking about the creaturehood of ideas, which again makes it impossible to communicate with God. *Results.* The paper argues that although polemical attacks against Plato are attacks rather against the opponents of Gregory Palamas, they can also be considered as a way to manifest his own teaching. Gregory Palamas defines himself as a Christian philosopher who offers an original interpretation of ideas, different from that offered by "pagan", Platonic, wisdom.

Key words: Gregory Palamas, idea, energy, universal, Barlaam of Calabria, Gregory Akindynos.

Citation. Schukin T.A. Gregory Palamas' Criticism of Plato's Ideas. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2022, vol. 27, no. 6, pp. 143-155. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2022.6.11>

УДК 1(100)(091)
ББК 87.3(0)44-03

Дата поступления статьи: 15.06.2021
Дата принятия статьи: 06.06.2022

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА КАК КРИТИК ПЛАТОНОВСКОЙ ТЕОРИИ ИДЕЙ ¹

Тимур Аркадьевич Шукин

Социологический институт РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена критике Григорием Паламой платоновской теории идей. В ней разбираются четыре текста, относящиеся к раннему периоду богословского творчества Григория Паламы, которые так или иначе были посвящены критике платоновского идеализма. На основании этих текстов вычленяются четыре пункта, по которым святитель расходится с афинским философом, а точнее с тем образом платоновской философии, который существовал в его сознании (и, вероятно, в сознании многих образованных византийцев XIV века). В Первом письме к Варлааму Григорий Палама указывает на нечистоту и страстность платоновской идеи, зараженность ее случайным содержанием. Такая идея, полагает Григорий Палама, не подобает Божеству и не может служить образцом для результата Его деятельности. Во Втором письме к Варлааму платоновские идеи критикуются за неспособность стать связующим звеном в богопознании, поскольку они являются «пустыми» универсалиями, предшествующими множеству вещей. Трактующие таким образом идеи не являются предметом созерцания и не могут стать началом рефлексии. В «Триадах в защиту священнобезмолвствующих» Григорий Палама прежде всего указывает на самостоятельность (автономность существования) идей, их отделенность и от Бога, и от мира. В данном сочинении платоновские идеи максимально оттеняют разрабатываемое Григорием Паламой учение о нетварных энергиях, являющихся одновременно и «частью» Божества, и реальностью, приобщимой для твари. Наконец, в «Антирретиках против Акиндина» речь идет о тварности идей, что опять-таки делает невозможным бого-

общение. По мнению святителя, «превосходство» сущности над энергией как причины над следствием не означает онтологической неполноценности энергий. В статье утверждается, что хотя полемические выпады против Платона есть выпады, скорее, против оппонентов Григория Паламы, их вполне можно рассматривать и как способ манифестировать собственное учение. Григорий Палама самоопределяется как христианский философ, предлагающий оригинальную трактовку идей, отличную от той, что предлагает «языческая», собственно платоническая, мудрость.

Ключевые слова: Григорий Палама, идея, энергия, универсалия, Варлаам Калабрийский, Григорий Акиндин.

Цитирование. Щукин Т. А. Григорий Палама как критик платоновской теории идей // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2022. – Т. 27, № 6. – С. 143–155. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2022.6.11>

Введение. Вопрос о платоническом характере учения Григория Паламы о нетварных энергиях ставился неоднократно, как правило, в общетеоретическом ключе. К этому есть некоторые предпосылки. Во-первых, интуитивно очевидное сходство двух философских конструкций: и нетварная энергия Григория Паламы, и платоновская идея являются виртуальными реальностями, которые тождественно-различны с Божеством (происходят от него, находятся «вблизи» него, являются его отражением или эманацией – в зависимости от интерпретации) и которые выступают в качестве объекта подражания или причастия для тварных (или в рамках античной философии – низших) природных сущностей. Во-вторых, выбирая в XIV в. язык для философского высказывания тот или иной мыслитель – и Григорий Палама не был исключением – мог выбирать либо язык Платона, либо язык Аристотеля, либо язык стоической натурфилософии². Но выбор языка предполагал и самоопределение по отношению к той доктрине, на языке которой говорит автор. В-третьих, неоплатонизм был одним из элементов, одним из факторов влияния, сформировавших воззрения антипаламитов, о чем неоднократно писал Григорий Палама и что очевидно из текстов самих его противников [23, р. 8]. Все это позволяет исследователю задать вопрос: в каких отношениях находился с Платоном сам Григорий Палама?

Методы. Многие исследователи (прот. Иоанн Мейендорф [10], А. Риго³, В.М. Лурье⁴) не считали этот вопрос чем-то значимым, предпочитая изучать воззрения Григория Паламы в рамках христианского дискурса. Другие авторы рассматривали учение Григория Паламы о нетварных идеях в рамках

фиксированных философских парадигм, одной из которых является парадигма платоническая. Так, Эндре фон Иванка выдвигает концепцию «бессознательного платонизма» Григория Паламы. Он исходит из того, что в философском отношении перед исихастами стояла та же задача, что и перед платониками: объяснить переход от запредельного единого к наличной множественности творения, от непознаваемой простоты к познаваемой сложности, от Бога к творению. Для этого Григорий Палама предложил учение о нетварных энергиях – реальности, как раз посредствующей между Богом и миром. Как полагает фон Иванка, «родство с платоновскими представлениями... очевидно», однако «оно все же основано не на заимствовании (хотя знание философских теорий могло бессознательно подействовать на решение проблемы), а скорее на одинаковом в обоих случаях глубинном интересе: стремление найти онтологическую формулу для описания происхождения множественной реальности из единого Бога, – в платоновских терминах: стремление понять, как из Единого может возникнуть множественное, из вечного – изменяемое и подверженное становлению» [18, р. 372]. Гораздо дальше идет Лауэлл Клукас, который считает богословие Григория Паламы кульминацией христианского платонизма [15, р. 585]. Византийский мыслитель, полагает Л. Клукас, показал, что деятельность Бога во вне есть одновременно и образец-парадигма для человека, есть то в Боге как Боге, что может быть причастуемо человеком [15, р. 540–541]. Палама, указывает Л. Клукас, использует термин «энергия» как в аристотелевском смысле, для описания деятельности Божества, так и в платоническом – для описания причастуемого в Боге, то есть того, что в платонизме

называется идеями, а также созерцаемого, познаваемого подвижником [15, р. 556–557]. Фактически, полагает Клукас, полемика вокруг нетварных энергий – это одна из форм спора об универсалиях [15, р. 551], и Григорий Палама выступает защитником их реального существования в Боге и, что наиболее существенно, реального познания и причастия. «Эпистемологически Палама разрешает такую старую патристическую проблему как онтологический статус универсалий по отношению к непознаваемому Божеству. Он дает божественным идеям и их “умному” свету наиболее “реалистическую” из возможных трактовок отождествляя их с “нетварным, божественным светом” Фавора» [15, р. 557]. Более скептичен относительно решения Григорием Паламой проблемы универсалий Дмитрий Бирюков, который указывает на двойственность данного концепта в богословии святителя: по мнению Д.С. Бирюкова, Григорий Палама, с одной стороны, в одних контекстах отрицает реальность бытия универсалий до-вещей⁵, в других же допускает бытие неких образцов-парадигм в божественном уме. Предпосылкой этого, по мнению Д.С. Бирюкова, является то, что Григорий Палама в различных контекстах мыслит в рамках различных философских дискурсов [2, с. 181–182]. В другой своей статье исследователь говорит более определенно о зависимости Григория Паламы от платонической традиции: «паламитская “энергия” концептуально (и генетически) восходит к платоновской “идее” и несет в себе существенные коннотации, присутствующие “идее”» [1].

Все указанные исследователи – и Э. фон Иванка, и Л. Клукас и Д.С. Бирюков – исходят из того, что платонизм Григория Паламы опирается на платонизм православных платоников первого тысячелетия – прежде всего, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника [18, р. 378; 15, р. 562–564; 2, с. 180]. Я бы, однако, хотел поставить вопрос в иной плоскости: если святитель исповедовал некую христианскую форму платонизма, принимал определенную христианскую трактовку учения об идеях, то как тогда он воспринимал аутентичный платонизм, как его трактовал, насколько идентифицировал свое учение с ним. И если языческий платонизм им отвергался (в этом мы вряд ли можем сомневаться), то по каким параметрам? Очевидно, что

перечень этих параметров будет одновременно и перечнем идентифицирующих элементов платонизма паламитского извода. Разбору соответствующих отрывков, который поможет ответить на данные вопросы, посвящена эта статья⁶.

Анализ. Насколько можно судить, в «дополемических» сочинениях Григорий Палама трактовал универсалии в аристотелевском (или сниженно платоническом) смысле⁷. Так, во втором по времени написания трактате «Слово на Введение Богородицы в Храм» (Беседа 53) Григорий Палама неоднократно употребляет термин *ἰδέα* в значении «вид», множество единичностей, объединенных одним сущностным признаком. Например, в одном из фрагментов у Григория Паламы речь идет о видах чувственно воспринимаемых и чувствующих тварей (то есть совокупностях единосущных единичностей), которые не могли реализовать божественный замысел о творении и поэтому Богу «понадобилось» сотворить еще и человека как вместилище ума (Ном. 53.5) [28, с. 266]. В конце трактата Григорий Палама описывает то состояние, которого достигла Богородица во время пребывания в иерусалимском храме: Ее ум, по мнению святителя, находился в модусе отрешенности от созерцания земных вещей, абсолютной собранности, абсолютного единства, которое Григорий Палама характеризует термином *εἶδος εἰδῶν* (Ном. 53.5) [28, с. 336–338], то есть вместилищем всех видов сущего в соответствии с определением Аристотеля⁸ и с несомненными неоплатоническими коннотациями (ср.: Еп., VI.7.17). В данном случае мы должны оставить за скобками тот факт, что аристотелевская терминология здесь, так же как и в случае термина «энергия» (по меткому наблюдению Л. Клукаса [15, р. 556–557]), является маскировкой неоплатонического концепта. В данном случае того концепта, что чистый самообращенный ум является субъектом созерцания Бога, обнаруживаемого как бы «внутри» ума. Для нас важнее сама трактовка *эйдоса* как логико-онтологической реальности, тождественной себе в вещах и в отвлечении от вещей – в человеческом уме.

Сходная трактовка данного понятия прослеживается и в первом полемическом сочинении Григория Паламы – трактате «Об исхождении Святого Духа»:

Единая Держава, единая Сила, создательница сотворенных твоей рукой светов, всякого знания Подательница, произведшая многовидные идеи (ή πολυειδεῖς ἰδέας παραγαγούσα) познающих и познаваемых, и соответственно познающим и сообразно природе вложившая знания (τοῖς γινώσκουσι καὶ φυσικῶς ἐνθεῖσα τὰς γνώσεις): мыслящим – простые и бесстрастные умозрения; чувственным – многочастные и страстные ощущения; нам же смешанным из того и другого – и те и другие (τοῖς μὲν νοεροῖς ἀπλᾶς καὶ ἀπαθεῖς νοήσεις, τοῖς δὲ αἰσθητικοῖς πολυμερεῖς καὶ παθητὰς αἰσθήσεις, τοῖς δὲ μικτοῖς ἡμῖν ἀμφοτέρα) (De proc., прол.) [29, с. 72.18–24; 5, с. 16]⁹.

«Многовидные идеи» – в данном случае речь идет уже именно о платоновском термине, который, однако, трактуется в духе тварной универсалии, соответствующей определенному множеству тварных сущих, и определенному типу познания. Григорий Палама излагает это учение как самоочевидное, не требующее доказательств и самоопределения по отношению к нему. Подобная нужда у него возникнет позже, когда святителю придется обосновывать свое понимание универсалий как нетварных реальностей перед лицом тех, кто придерживался «самоочевидной» тварности божественных идей.

Так, ключевым предметом Первого письма Григория Паламы к Варлааму, которое было написано в ответ на так называемое Первое письмо Варлаама к Паламе¹⁰, была применимость аподиктического силлогизма (безусловно достоверного – в отличие от «диалектического», который построен на вероятностных суждениях) к божественной реальности (в данном случае – к вопросу о филиокве). Если Варлаам настаивал на том, что аподиктический силлогизм в строгом смысле к божественной реальности не применим, то Григорий Палама оставляет возможность не только для опытного познания Бога, но и для силлогистического, если оно опирается на это опытное познание. На этом же основании Григорий Палама критикует и преклонение Варлаама перед античными философами, которые, по мнению последнего, тоже получают озарение мысленным светом (φῶς ἀναλάμψαι νοερόν) и за счет этого, а не за счет спекулятивных доказательств оказываются способны иметь «свернутые, простые

и неделимые умозрения» (τὰς συνελτυγμένας καὶ ἀπλᾶς καὶ ἀμερεῖς θεωρίας) (Epist. ad. Varl. I.34) [31, с. 484.26–27]. Григорий Палама указывает на то, что подлинный свет, подлинное просвещение, подлинный ум не может быть «внешним» для человека, что он является плодом нравственного очищения, следствием очищения ума от страстей и приведения его в состояние полной «свернутости», самообращенности. Григорий Палама указывает на источник этого познания – на божественный свет, который приходит к человеческому уму изнутри, когда сам этот ум пребывает в абсолютной «свернутости», просвещая его и делая способным, в том числе, к богословской спекуляции; дискурсивное же мышление своей множественностью, случайностью не способно вместить божественный свет, напротив, оно как бы привлекает лукавый (= бесовский) свет извне (Epist. ad. Varl. I.42) [31, с. 492–494]¹¹. Последнее мы видим, полагает святитель, в античных философах, которые вовсе не являются образцами нравственности, а потому если и соединяются с каким-то светом, то, очевидно, со «светом» прелестным, дьявольским, который как раз и приходит к человеку «извне»¹². В данном случае Палама явно полемически обыгрывает аристотелевское понятие «внешнего ума» (θύραθεν νοῦς), такого ума, который может быть временным обладанием человека, но не составляет его сущность¹³. Однако в данном контексте все античные философы оказываются носителями такого «внешнего» ума, который сообщает им ложные представления и о том, как возможно богопознание (это основной предмет письма Паламы), и о том, как соотносится идеальное и реальное в мироздании. Именно в этом контексте у святителя возникает критика платоновской концепции идей, как примера ложного умозрения:

Разве не слышишь ты говорящего: «Гони Платоновы идеи! (τὰς ἰδέας)», то есть некие мысленные образы (ἀνατυπώσεις) и упражнения (μελέτας) в уме прежде дел, не без страстей и подобающие скорее людям, занимающимся стройкой, опасаящимся случающейся иногда с ними от неосмотрительности неудачи, нежели Богу, для Которого и мысль является делом (ἔργον καὶ τὸ ἐννόημα)? А если мысль – дело, и требует наперед неких образцов и мысленных образов (παραδειγμάτων τε καὶ ἀνατυπώσεων ἄλλων), то, значит, должны быть и идеи идей (τῶν ἰδεῶν ἔσσονται

idéai), и так до бесконечности, если только он не приписывает упомянутым идеям чего-то большего – большего в плохом смысле (Epist. ad. Barl. I.49) [31, с. 502.8–17].

Григорий Палама представляет идеи Платона в карикатурном виде, но в этой карикатуре есть своя логика. Идея – это не просто отвлеченное от эмпирической единичности общее, это смысл некоего действия, форма этого действия, только, как указывает святитель, форма не-чистая, а уже в уме наполненная представлениями о возможных результатах этого дела: результатах как удачных, так и неудачных, почему Палама и связывает эту мысль с опасениями строителя, взятого в качестве примера. Таким образом, «идея» оказывается в двух смыслах не-чистой: во-первых, в смысле наполненности частным содержанием, во-вторых, в смысле страстности, смешанности с некоторым посторонним влечением, не обусловленным сутью (целью) данного дела. Разумеется, Григорий Палама не считает, что идеи в такой трактовке подобают Богу. Однако далее он делает важное уточнение: «для Бога... делом является и мысль». С одной стороны, из этого утверждения разворачивается квазиаристотелевская критика платоновских идей: если для идеи-мысли, которая выступает в качестве дела, нужна другая мысль, то и для этой другой мысли нужна третья, и так до бесконечности. С другой стороны, перед нами манифестация учения об энергиях, которые выступают одновременно и мыслями, и действиями Бога. Тем самым Григорий Палама отвергает неправильное учение об идеях, но в то же время предлагает правильное учение о божественных мыслях, которые, очевидно: 1) чисты, 2) совпадают с божественной деятельностью, 3) выступают в качестве образцов для того, что является результатом деятельности. Фактически святитель в полемике с Платоном предлагает православное учение об идеях.

Вопрос: корректно ли отождествлять божественную мысль-действие Григория Паламы, выкристаллизовывающуюся в полемике с Платоном, с тем светом, который обнаруживает подвижник в собственном уме и который позволяет функционировать доказательствам относительно Бога? На этот вопрос мы сможем

ответить, обратившись ко Второму письму Григория Паламы к Варлааму.

В этом письме Григорий Палама дает развернутое доказательство возможности спекулятивного богословия. По мнению святителя, оно возможно в силу неоднородности того, как открывается нам Бог. Некоторые вещи мы не можем знать ни в каком смысле, некоторые можем созерцать, а о некоторых можем и рассуждать более или менее точно (Epist. ad. Barl. II.10–12) [32, с. 524–528]. Подобная гносеологическая неоднородность обусловлена тем, что не все в Боге является божественной сущностью, помимо нее есть то, что «окрест Бога», то, что как раз и доступно познанию (Epist. ad. Barl. II.30–31) [32, с. 548–550]. Григорий Палама дает развернутое учение об этой отличной от божественной сущности реальности, впервые называя ее энергиями, но в то же время отождествляя с нетварными образцовыми реальностями, универсалиями, которым причаствуют реальности единичные и тварные (Epist. ad. Barl. II.30–32) [32, с. 550]. Именно в контексте данного учения, являющегося, по сути, христианским учением об идеях, о божественных делах-мыслях, следует рассматривать критику платоновского идеализма:

Против Платона и его доказательства нам поможет Аристотель, ибо он говорит: «Если общее – прежде многого (τὸ καθόλου πρὸ τῶν πολλῶν), как говорил Платон, то доказательства уже не будет, ибо единично существующее не может сказываться о многом (κατηγορεῖσθαι τῶν πολλῶν τὸ ἐνιαίως ὑφεστώς), и тем более – прежде всего прочего, а без сказуемого нет не только доказательства, но и среднего термина, так как он должен быть подчинен тому, что прежде прочего, а это невозможно; а без среднего термина не будет доказательства» (Epist. ad. Barl. II.37) [32, с. 556.29–558.6].

С точки зрения Варлаама, ссылающегося в данном случае на Аристотеля, и критикующего Паламу как нового Платона, если общее не присутствует в вещах, а выступает только в модусе «до многого», как некая единичность, то множество единичных вещей не может быть охвачено родовидовой сеткой, вещи нельзя будет подвести ни под какое определение, о них вообще нельзя будет говорить. Разумеется, вследствие этого невозможно будет никакое суждение, никакое доказательство (как сово-

купность суждений) и уж тем более никакое доказательство относительно Первой причины. Григорий Палама отвергает бытие универсалий, оторванное от единичностей, теряющих свой гносеологический функционал.

Григорий Палама не опровергает данный аргумент прямо, а приводит цитату из самого Варлаама, которая, на его взгляд, опровергает аргумент «Аристотеля»:

Итак, Платону мы противопоставим его ученика, по собственной воле выступившего против него, а Аристотелю – его собственного, то есть нашего философа, хоть и против воли последнего. Прежде всего рассмотрим, почему он думает, будто доказывает, что наши слова о вещах божественных вовсе не являются доказательством, и в первую очередь, первое его утверждение...: «Что для геометров начало и аксиома (ἀρχὴ καὶ ἀξίωμα), – говорит он, – то для нас определения отцов (αἱ τῶν πατέρων ἀποφάνσεις); стало быть, ни одного утверждения мы не должны брать из силлогизма», как и геометры не из силлогизма берут начала своего искусства (τὰς τῆς οἰκείας ἕξεως ἀρχάς) (Epist. ad. Varl. II.38) [32, с. 558–7–18].

Далее Григорий Палама подробно развивает мысль о том, что богословие, как и всякая другая доказательная научная дисциплина, исходит из неких аксиом, которые в свою очередь являются результатом накопленного опыта: эмпирического (как в прочих науках) или интеллектуально-мистического (как в богословии) (Epist. ad. Varl. II.39) [32, с. 558–560]. Для нас в данном контексте важно то, как соотносится «общее до многого», которое, по мнению Варлаама, никак не связано с мыслительным процессом и процесс богопознания в представлении Григория Паламы. Очевидно, что в варлаамитской интерпретации как некой пустой универсалии «общее до многого» неприемлемо для святителя: оно должно стать источником богопознания. И если оно начинается с опытом, то это «общее до многого» в первую очередь является объектом опыта, объектом созерцания, а уже затем чем-то, что формирует интеллектуальный процесс. Вновь мы видим, как Григорий Палама формулирует свое учение о нетварной мысль-действии, отталкиваясь от ложной «платонической» ее интерпретации. Мысль-действие – это не пустая универсалия, это то, что связывает Бога и ум подвижника, ум богослова.

Полемику с Варлаамом Григорий Палама развивает в «Триадах в защиту священнобезмолвствующих»¹⁴. Нас в данном случае интересует первый трактат второй триады, в котором святитель подробно разбирает тезис Варлаама Калабрийского о равночестности той мудрости, которую предлагает внешняя, эллинская ученость, и той, которую христианин черпает из Писания и Предания. Данный тезис Варлаама логично вытекает из его же убеждения в том, что истина относительно божественной реальности ни в каком смысле не познаваема, что мы можем знать лишь то, что открывает о себе Бог в рамках научного, научно-философского познания или некоего интеллектуального озарения, которое, впрочем, не выводит познающего за пределы тварной реальности. Естественно, что при такой постановке вопроса не так уж важно, где и каким образом происходит озарение: в институциональных границах Церкви или за ее пределами. Григорий же Палама, отдавая должное и античной культуре, и античной мудрости, и даже не отрицая того, что любое искусство и наука являются «природным» даром Божиим (Tr. II.1.12) [30, с. 280], вновь указывает на принципиальное различие между эллинской мудростью и мудростью «апостолов и пророков». Фактически его аргументация является расширенным вариантом той, которая представлена в Первом и Втором письмах к Варлааму и касается, во-первых, нравственного аспекта гносеологии – познание божественных вещей невозможно без очищения души, чему изучение наук никак не помогает (Tr. II.1.27) [30, с. 308–310], и, во-вторых, источника познания: если подвижник получает знание о Боге непосредственно, в мистическом опыте, и в несмешанном, чистом виде, то философ приобретает мудрость путем проб и ошибок, в полемике, в столкновении различных мнений, а потому не может не оказаться во власти страстей и не допустить вкупе с истинными ложных суждений (Tr. II.1.18) [30, с. 292–294]. Но даже если, продолжает святитель, речь идет не о мнении частного философа, а о некоей «идее мудрости», к которой стремятся все философы, ее онтологический статус нельзя не признать проблематичным:

Посмотрим только все же, какую это ты проповедуешь здесь мудрость саму по себе

(αὐτοσοφίαν). Уж не та ли, которая имеет свое существование у так называемых философов в их сочинениях? Впрочем, ты сам говоришь, что не будут и не называются философией ни знания философов, ни сочинения такого-то и такого-то философа, а только кое-что у них, да и это не философия, а ее плоды. Ты был вынужден это сказать, чтобы подтвердить, что твоя «идея знания» (γνώσεως ἰδέαν) едина и множество философий не существует. Если ничто у отдельных философов не есть философия, значит, не у них имеет свое существование и то, что ты называешь мудростью самой по себе; в самом деле, тем, в ком она существует, следовало бы тогда называться ее именем, как все мы называемся людьми по общему виду, имеющему в нас свое существование. Но если, стало быть, эта твоя «мудрость сама по себе» не здесь, то где же она существует? В Боге? Опять же, однако, ты сам дальше говоришь, что избранная тобой философия есть безумие у Бога, и значит, так называемая «мудрость сама по себе» не есть неизреченно существующая в Нем премудрость (ἢ ἐν αὐτῷ τὸ ἀφραστον ἐνοῦσα τρόπων); с другой стороны, она не есть и премудрость, внедренная в Его создания (ἐν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένοις), потому что такая никак не называлась бы философией, а ты говоришь как раз о философии. Получается, что раз твоя мудрость существует и не в Боге, и не в человеках, а все равно существует как «идея», то она существует на своем собственном основании (καθ' ἑαυτὴν οὐκοῦν ἔστιν ὑφ' ἑαυτῆς) – и так среди нас сразу возрождается Платон вместе со всей своей злоучительной болтовней (Тг. II.1.22) [30, с. 302.5–27; 6, с. 136]¹⁵.

Святитель, хотя и в ироничной форме и в неожиданном контексте, пытается выяснить, какую роль в системе Варлаама играет одна из универсалий – идея мудрости. Он указывает на то, что она никак не в Боге, поскольку Варлаам прямо отрицает это (да это и не стыкуется с базовым тезисом Варлаама, отрицающего нетварность того, что окрест Бога). Но она и не существует в конкретных философах – ведь тогда мы возвращаемся к тому, от чего Варлаам пытается уйти, а именно от многообразия философских мнений. Ответ один: идея располагается где-то между Богом и человеком, будучи тварной, но и при этом автономной реальностью. В данном случае не так важно, насколько этот тезис вписывается в богословско-философскую программу Варлаама. Важно то, что Григорий Палама маркирует

как неприемлемое учение о самостоятельном бытии идей – до вещей, но при этом не в Боге. Именно это учение воспринимается Паламой как аутентичный платонизм и именно такой платонизм Паламой отвергается¹⁶. Как мы видим, здесь на первое место выходит уже не «смешанность» идеи со случайным содержанием, не ее пустота и неприобщимость, но автономность от Бога. Впрочем, и в этом отрывке присутствует некоторое недоумение Паламы по поводу практической бессмысленности такой трактовки идеи, которая никак не воплощается в интеллектуальной практике, не помогает людям в богопознании (да и в любом другом познании, раз она не «внедрена в Его создания»). Логично предположить, что правильная, с точки зрения святителя, трактовка «идеи» ровно противоположная: идея должна располагаться в Боге, в Его уме, и быть доступной для причастия. Собственно говоря, в этом и заключается учение о нетварных энергиях, божественных действиях-мыслях, которые выступают одновременно и в качестве универсалий и в качестве в собственном смысле божественных действий (во всем многообразии значений этого слова).

В несколько ином аспекте критикует платоновскую концепцию идей Григорий Палама в «Антирретиках против Акиндина»:

Что же означает, когда они пребывающие в Боге и от Бога причастия и начала сущих (τῶν ὄντων μετοχές τε καὶ ἀρχάς), причастностью к коим составилось все, – благость, жизнь, бытие (τὴν ὄντοτητα), бессмертие, святость и тому подобное, – называют сущностями или ипостасями, созерцаемыми при Боге (περὶ τὸν θεὸν θεωρούμενας) и прежде ангелов в веке созданными (ἐν αἰῶνι κτισθείσας), как и ими причастуемые? Разве не платоновские идеи (τὰς πλατωνικάς ἰδέας) приносят они в Церковь Христову и не во многих богов соблазняют верить, причастностью к коим составилось все? Но когда они опять же из приводимых нами речений Духа узнают, что сии являются предвечными, то усиливаются доказать, что сущность Божия не превосходит их (μὴ ὑπερκεῖσθαι τοῦτων). Стало быть, согласно им, эти идеи не от нее, и она не есть их причина. Ибо если она причина, то и превосходит их; а если не превосходит, то и причина не будет одна. Так что, согласно им, суть много причин, и по необходимости многобожие (Contr. Acind. 1.6.30.XXX) [27, с. 94.7–20; 4, с. 22]¹⁷.

Здесь подчеркивается то, что в собственном смысле и отличает христианское понимание идей от языческого – их нетварный характер, их существование в Боге. Григорий Палама, перечисляя универсалии, существующие в Боге или «окрест Бога», отвергает возможность мыслить их в качестве самостоятельных существностей или ипостасей, то есть в качестве чего-то, что в каком-то смысле имеет бытие в самом себе. Далее полемическую логику Паламы можно восстановить в сравнении с другим отрывком:

Ибо ту сущность, о которой они говорили как о присно сущей от Бога благодати, нетварном свете и не возникшем обожении, ныне, изменившись как бы от раскаяния, они называют тварной и начавшейся и произведенной из небывших. «Ибо если нетварным является, – говорят они, – боготворящий дар и эта благодать, то как Бог будет превосходить ее, как это написано в трудах отцов?» Какое безумие! Ведь святые говорят, что Бог превосходит всякое утверждение и отрицание. Что же тогда? И Его бессмертие, и жизнь, и бесконечность, и вечность, и нематериальность, и то, что Он «Дух есть» (Ин. 4:24), и вообще все, относящееся к Богу (ἀπλῶς ἁπαντὰ τὰ τοῦ θεοῦ), назовем тварным и таким образом поставим Его превыше всякого утверждения и отрицания? Но мы введем сами себя в заблуждение, скорее низвергая Его, нежели обособляя, если не станем говорить, что Ему извечно присуще все боголепно окрест Него уразумуемое (τὰ θεοπρεπῶς περὶ αὐτὸν νοούμενα), и таким образом поставим выше всего этого Его абсолютно непостижимую и сверхсущностную, – лучше же сказать, и саму сверхсущностность, по слову мудрого в божественном Максима, в бесконечное число раз бесконечно превосходящую, – сущность (Contr. Acind. 1.7.40.XLIII) [27, с. 108.4–21; 4, с. 27].

Григорий Палама указывает на предвечность универсалий (= благодати, нетварного света). Варлаамиты отвечают, что в таком случае божественная сущность не будет превосходить божественную энергию (из второго отрывка следует, что это не точка зрения варлаамитов, а их вывод из тезиса Паламы). На это святитель возражает, что это невозможно, поскольку тогда божественная сущность не будет выступать в качестве причины, а если так, то понадобится бесконечный ряд промежуточных причин, что недопустимо.

Для самого Паламы не составляет никакой проблемы сказать, что божественная сущность превосходит божественные энергии – хотя бы в плане познаваемости. Для него, однако, недопустимо из бытия в качестве следствия выводить бытие в качестве сотворенного из ничего и непредвечного. Таким образом, нетварные энергии, в отличие от идей Платона (в том виде как их трактует Григорий Палама), происходят от божественной сущности как причины, но не являются новым бытием и онтологически отличным от божественной сущности бытием.

Результаты. Разобрав четыре текста, относящиеся к раннему периоду творчества Григория Паламы, которые так или иначе были посвящены критике платоновской теории идей, мы вычленили четыре пункта, по которым святитель расходится с афинским философом, а точнее с тем образом платоновской философии, который существовал в его сознании (и вероятно, в сознании многих образованных византийцев XIV века). В Первом письме к Варлааму Григорий Палама указывает на не-чистоту и страстность платоновской идеи, зараженность ее случайным содержанием. Во Втором письме к Варлааму платоновские идеи критикуются за неспособность стать связующим звеном в богопознании, поскольку они являются «пустыми» универсалиями. В «Триадах в защиту священнобезмолвствующих» Григорий Палама прежде всего указывает на самостоятельность идей, их отделенность и от Бога и от мира. Наконец, в «Антирретиках против Акиндина» речь идет о тварности идей. Конечно, все эти полемические выпады против Платона есть выпады скорее против оппонентов Григория Паламы и одновременно способ манифестировать собственное учение о нетварных энергиях. Однако их вполне можно рассматривать и с точки зрения самоопределения Григория Паламы как христианского философа, предлагающего оригинальную трактовку идей, универсалий, отличную от той, которую предлагает языческая мудрость.

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 Это можно проиллюстрировать на материале «Ста пятидесяти глав» Григория Паламы, где он противопоставляет стоическую модель мироздания неоплатонической. См.: [35, с. 112].

³ Очень характерны в этом смысле трактовки фрагментов Григория Паламы, посвященные самообращенности ума. См.: [20; 22, р. 185–189].

⁴ См.: [8], где платонизм рассматривается исключительно как враждебное паламизму учение, различные формы которого принимаются оппонентами святителя.

⁵ Этот тезис Д.С. Бирюков строит на разборе 81-й главы «Глав физических» [2, с. 171–179]. См. также наш разбор той же главы в несколько ином ключе: [11]. На мой взгляд, противоречие здесь несколько преувеличено: в «Главах физических» Григорий Палама отрицает то, что те же самые универсалии, которые существуют в вещах и после вещей (в уме), существуют также и автономно – до вещей. Проще говоря, святитель отрицает самостоятельное бытие тварных универсалий или идей (в качестве неких только мысленных или реальных объектов). При этом святитель принимает нетварные универсалии, каковыми в одном из своих аспектов являются божественные энергии. Собственно говоря, бытие тварных универсалий в вещах и в уме человека выступают в качестве одного из примеров «единого делимого» в 81-й главе, каковыми также и в первую очередь являются божественные энергии. Если существование одного выступает доказательством существования другого, очевидно, что существование того и другого для Григория Паламы не является взаимоисключающим.

⁶ Большинство исследователей считают влияние платонической традиции на творчество Григория Паламы хотя и значительным, но не существенным, не касающимся собственно мировоззрения святителя. Так, Д.С. Макаров полагает, что влияние платонизма, аристотелизма и других философских учений ограничивалось областью космологии (см., напр.: [9, с. 155–156]). А.Ю. Волчкевич делает ценный разбор наиболее раннего из сочинений Григория Паламы «Слова на житие прп. Петра Афонского», обнаруживая в нем множество параллелей с античными авторами, включая Платона. Сам А.В. Волчкевич полагает, что влияние в данном случае – на уровне риторики и даже лексики [3]. И. Полемис, а также – более подробно – автор данной статьи произвели разбор

отрывка из того же Слова, в котором, по их мнению, Григорий Палама творчески перерабатывает фрагмент из «Эннеад» [21; 12]. Критическое замечание Д.С. Бирюкова о том, что данный отрывок можно объяснить влиянием Дионисия Ареопагита, поскольку специфический термин «ἐπιστροφή» в значении самообращенности ума, используемый Паламой, присутствует у Ареопагита [1], мне представляется не вполне обоснованным, поскольку речь идет не о заимствовании единичного термина, а о комплексном – лексическом, композиционном, содержательном – сходстве двух отрывков. Впрочем, приличное знакомство Григория Паламы с античной мыслью исследователями под сомнение не ставится: [11; 33; 34; 35]. См. также новейшую попытку сопоставления учения Григория Паламы об обожении с аналогичным учением в неоплатонической традиции: [17].

⁷ Об «умеренном реализме» византийской (и в частности – поздневизантийской) традиции см.: [13; 26].

⁸ См.: De anima, 472a. Эту же характеристику «чистого» ума Григорий Палама воспроизведет в «Триадах в защиту священнобезмолвствующих»: (Tr. I.3.45) [30, с. 244].

⁹ В перевод Р.В. Яшунского вносились коррективы.

¹⁰ Хронология начального этапа конфликта с изложением содержания переписки: [19]; также см.: [24; 8, с. 382–384; 7; 17].

¹¹ Ср.: «Возможное [рассуждение относительно Бога] имеет началом духодвижную силу» (τὴν δυνατὴν, καὶ ταύτης ἀρχὴν ἔχοντες τὴν πνευματόκίνητον δύναμιν) (Epist. ad. Barl. I.58) [31, с. 512.1–2]. Перевод фрагментов Первого и Второго писем к Варлааму – Р.А. Яшунский; редактura перевода – Т.А. Щукин.

¹² Моральный облик античных философов и их соединение с бесовским светом обсуждаются в: (Epist. ad. Barl. I.36–39, 46–49) [31, с. 486–490, 498–502].

¹³ Учение о таком «внешнем уме», божественном даре, приходящем к человеку на определенном этапе интеллектуального развития, возможно, восходит к Михаилу Пселлу. В (Or. 106.92, 143) [16, р. 420, 422] мыслитель сопоставляет Святого Духа христианского вероучения с «внешним умом», пророческим действием богов (καὶ ‘νοῦν’ δὲ ‘θύραθεν’ οὐ τὸ πνεῦμα οἶονται, ἀλλὰ τὴν τῶν παρ’ ἐκείνοις λεγομένων θεῶν μανθῶδον ἐνέργειαν (Or. 106.102–103) [16, р. 421]). Д. Вальтер предполагает, что в данном отрывке Михаил Пселл различает Святой Дух как третью ипостась Троицы и дух как «дары Божии», Его энергию [25, S. 46–47]. Считая интерпретацию Д. Вальтера несколько форсированной, я, однако, полагаю, что в богословии Пселла налицо

трактовка Духа как чего-то приходящего извне. Проследить связь гносеологии Михаила Пселла и гносеологии антипаламитов – дело дальнейших исследований.

¹⁴ См. обзорную статью: [14].

¹⁵ В перевод В.В. Библихина вносились коррективы.

¹⁶ Ср. «такова Платонова мудрость, которая, помимо несотворенности материи, самостоятельности идей и сотворения мира подчиненными демонами, внушает еще и торжество добра и недобра, святого и несвятого...» (ὁποῖα ἐστὶν ἡ τοῦ Πλάτωνος, μετὰ τῆς ἀκτίστου ὕλης καὶ τῶν αὐθυπάρκτων ιδεῶν καὶ τῶν δημιουργῶν, τῶν ὑστερογενῶν δαιμόνων, ἐτι καὶ τὸ αὐτὸ πειθούσα εἶναι καλὸν τε καὶ μὴ καλόν, ὁσιόν τε καὶ μὴ) (Tr. II.1.20) [30, с. 298.3–6; 6, с. 134]; «И низменно и недостойно Бога представили эти прообразы (τὰ τοιαῦτα παραδείγματα) Пифагор и Сократ – как самостоятельные начала, равносильные Богу (αὐθυπάρκτους ἀρχάς, συναϊτίους τῷ Θεῷ). Вот кого надо винить в многобожии, между Сверхсущностью и тварным измысливших от себя отличные от божественной сущности начала (μετὰ τῆς ὑπερουσιότητος ἐκείνης καὶ τῶν γενητῶν θείας οὐσίας ἐτέρας ἀρχικὰς τῶν ὄντων)» (Tr. III.2.26) [30, с. 690.15–21; 6, с. 327]. Относительно последнего отрывка см. интерпретацию Д.С. Бирюкова [2, с. 179–181], которая нам кажется несколько некорректной. По мнению исследователя, говоря в данном случае о парадигмах (дискурсе, заимствованный у Дионисия Ареопагита), Григорий Палама говорит о чем-то отличном от божественных энергий, хотя даже из данного контекста (приобщимое в III.2.24 называется логосом и парадигмой (Καὶ μὴν αἱ τοιαῦται ἄπλασαι ἀρχαὶ οὐδὲν ἕτερόν εἰσιν ἢ οἱ λόγοι τῶν ὄντων καὶ τὰ παραδείγματα, μεθεκτοὶ μὲν τοῖς οὖσιν (Tr. III.2.24) [30, с. 686.21–23]), а в III.2.25 – энергией (Ἀμέθεκτος ἄρα καὶ μεθεκτός ὑπάρχει ὁ αὐτὸς Θεός, ἐκεῖνο μὲν ὡς ὑπερούσιος, τοῦτο δὲ ὡς οὐσιοποιὸν ἔχων δύναμιν τε καὶ ἐνέργειαν παραδειγματικὴν καὶ τελικὴν τῶν πάντων (Tr. III.2.25) [30, с. 690.11–14])) следует, что речь идет об одной и той же нетварной реальности. Можно говорить о том, что виртуальную реальность «окрест Бога» Палама описывает с помощью разных терминов, подчеркивающих различные аспекты этой реальности, однако говорить о том, что мы имеем дело с разными реальностями, разными «линиями проблематики универсалий», не вполне корректно.

¹⁷ В перевод Р.В. Яшунского вносились коррективы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бирюков, Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм / Д. С. Бирюков // Вестник Томского государственного университета. – 2021. – № 464. – С. 60–67.
2. Бирюков, Д. С. Линии проблематики универсалий у Григория Паламы / Д. С. Бирюков // Платоновские исследования. – 2016. – Вып. IV/1. – С. 170–184.
3. Волчкевич, А. Ю. Платонические и античные аллюзии в творениях свт. Григория Паламы / А. Ю. Волчкевич // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 1. – С. 148–155.
4. Григорий Палама. Антирритики против Акиндина / пер. Р. В. Яшунского. – Краснодар : Текст, 2010. – 368 с.
5. Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа / пер. Р. В. Яшунского. – Краснодар : Текст, 2006. – 192 с.
6. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. В. Вениаминова [В. В. Библихина]. – М. : Канон, 1995. – 384 с.
7. Канаева, Э. Ю. Споры об исхождении Святого Духа в Константинополе в 30-х годах XIV века / Э. Ю. Канаева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. – 2017. – Вып. 74. – С. 26–40.
8. Лурье, В. М. Комментарии / В. М. Лурье // Мейендорф, И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы : Введение в изучение / И. Мейендорф, прот. – СПб. : Византинороссика, 1997. – С. 373–460.
9. Макаров, Д. И. Антропология и космология святого Григория Паламы / Д. И. Макаров. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 544 с.
10. Мейендорф, И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы : Введение в изучение / прот. И. Мейендорф. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 479 с. – (Subsidia byzantinorossica; 2).
11. Щукин, Т. А. «Главы физические» Григория Паламы : Исторический контекст, мотивация автора, адресат / Т. А. Щукин // 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>
12. 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.
13. Benakis, L. The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought / L. Benakis // Neoplatonism and Christian Thought / ed. D. J. O'Meara. – Albany : State University of New York Press, 1982. – P. 75–86.

14. Calvário, P. Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas' Criticism of Greek Philosophy / P. Calvário // *Revista Portuguesa de Filosofia*. – 2017. – Vol. 73, no. 2. – P. 783–792.
15. Clucas, L. M. The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century. A Consideration of the Basic Evidence : Diss. / L. Clucas. – Ann Arbor, Mich., 1976. – X, 626.
16. Michaelis Pselli theologica. Vol. 1 / ed. P. Gautier. – Leipzig : Teubner, 1989. – 447 p. – (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
17. Greig, J. Soul and Deification in Proclus, Nicholas of Methone, and the Palamite Controversy / J. Greig. – Electronic text data. – Mode of access: https://www.academia.edu/49196244/Soul_and_Deification_in_Proclus_Nicholas_of_Methone_and_the_Palamite_Controversy (date of access: 01.06.2021). – Title from screen.
18. Ivanka, E. von. Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église / E. von Ivanka. – Paris : Presses Universitaires de France, 1990. – 461 p.
19. Meyendorff, J. Les debuts de la controverse hesychaste / J. Meyendorff // *Byzantion*. – 1953. – Vol. 23. – P. 87–120.
20. Meyendorff, J. Le thème du “retour en soi” dans la doctrine palamite du XIV^e siècle / J. Meyendorff // *Revue de l'histoire des religions*. – 1954. – Vol. 145. – P. 188–206.
21. 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.
22. Rigo, A. La Vita di Pietro l'Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama / A. Rigo // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. – 1995. – Vol. 32. – P. 179–190.
23. 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 ; vol. 83).
24. Sinkewicz, R. E. A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas / R. E. Sinkewicz // *Journal of Theological Studies*. – 1980. – Vol. 31. – P. 489–500.
25. Walter, D. Michael Psellos – christliche Philosophie in Byzanz : Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike / D. Walter. – Berlin : De Gruyter, 2017. – 216 S. – (Quellen und Studien zur Philosophie ; Bd. 132).
26. Μπενάκης, Λ. Γ. Νικηφόρου Χούμνου, Περί της ύλης και των ιδεών. Εισαγωγή, κριτική έκδοση και νεοελληνική μετάφραση / Λ. Γ. Μπενάκης // *Φιλοσοφία*. – 1973. – Τ. 3. – Σ. 339–381.
27. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Αντιρρητικοί προς Ακίνδυνον (Α–Γ) // *Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα*. Τ. 5 / εκδ. Π. Χρήστου [et. al.]. – Θεσσαλονίκη : Πατερικαί Έκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1987. – Σ. 46–557.
28. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Ομιλία 53 // *Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα*. Τ. 11 / εκδ. Π. Χρήστου [et. al.]. – Θεσσαλονίκη : Πατερικαί Έκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1986. – Σ. 259–347.
29. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Λόγοι άποδεικτικοί δύο περί τής έκπορεύσεως του Άγίου Πνεύματος // *Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα*. Τ. 1 / εκδ. Π. Χρήστου [et. al.]. – Θεσσαλονίκη : Πατερικαί Έκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1981. – Σ. 68–337.
30. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων // *Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα*. Τ. 2 / εκδ. Π. Χρήστου [et. al.]. – Θεσσαλονίκη : Πατερικαί Έκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1982. – Σ. 55–724.
31. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Έπιστολή πρὸς Βαρλαάμ Α' // *Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα*. Τ. 1 / εκδ. Π. Χρήστου [et. al.]. – Θεσσαλονίκη : Πατερικαί Έκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1981. – Σ. 444–513.
32. Γρηγόριος ο Παλαμάς. Έπιστολή πρὸς Βαρλαάμ Β' // *Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα*. Τ. 1 / εκδ. Π. Χρήστου [et. al.]. – Θεσσαλονίκη : Πατερικαί Έκδόσεις Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1981. – Σ. 514–587.
33. Δημητρακόπουλος, Γ. Α. Γρηγορίου Παλαμά, Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα, 1–14 : «Περί κόσμου». Κείμενο, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια / Γ. Α. Δημητρακόπουλος // *Βυζαντικά*. – 2000. – Τ. 20. – Σ. 293–348.
34. Δημητρακόπουλος, Γ. Α. Υστεροβυζαντινή κοσμολογία. Η κριτική του Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία των Πλωτίνου και Πρόκλου περί κοσμικής ψυχής / Γ. Α. Δημητρακόπουλος // *Φιλοσοφία*. – 2001. – Τ. 31. – Σ. 175–191.
35. Δημητρακόπουλος, Γ. Α. Υστεροβυζαντινή κοσμολογία. Η κριτική του Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία των Πλωτίνου και Πρόκλου περί κοσμικής ψυχής. Β' μέρος / Γ. Α. Δημητρακόπουλος // *Φιλοσοφία*. – 2002. – Τ. 32. – Σ. 111–132.

REFERENCES

1. Biryukov D.S. Linií v noologii Grigoriya Palamy. Palamizm i platonizm [Lines in the Noology of Gregory Palamas. Palamism and Platonism]. *Vestnik*

Tomskogo gosudarstvennogo universiteta [Tomsk State University Journal], 2021, no. 464, pp. 60-67.

2. Biryukov D.S. Linii problematiki universalii u Grigoriya Palamy [Lines of the Problem of Universals in Gregory Palamas]. *Platonovskie issledovaniya* [Platonic Investigations], 2016, vol. 4/1, pp. 170-184.

3. Volchkevich A.Y. Platonicheskie i antichnye allyuzii v tvoreniiakh svt. Grigoriya Palamy [Platonic and Ancient Allusions in the Works by Gregory Palamas]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, and Church in Russia and Worldwide], 2009, no. 1, pp. 148-155.

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

5. Yashunskiy R.V., ed. *Grigoriy Palama. Ob iskhozhdenii Svyatogo Dukha* [Gregory Palamas. On the Procession of the Holy Spirit]. Krasnodar, Text Publ., 2006. 192 p.

6. Bibikhin V.V., ed. *Grigoriy Palama. Triady v zashchitu svyashchenno-bezmolstvuyushchikh* [Gregory Palamas. Triads for the Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. Moscow, Kanon Publ., 1995. 384 p.

7. Kanaeva E.Yu. Spory ob iskhozhdenii Svyatogo Dukha v Konstantinopole v 30-h godakh XIV veka [Controversy on the Procession of the Holy Spirit in Constantinople in the 14th Century]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya II: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [St. Tikhon's University Review. History. Russian Church History], 2017, iss. 74, pp. 26-40.

8. Lourie V.M. Kommentarii [Comments]. Meyendorff I., prot. *Znizn i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy: Vvedenie v izuchenie* [The Life and Works of Saint Gregory Palamas. Introduction to the Study]. Saint Petersburg, Byzantinorossica Publ., 1997, pp. 373-460.

9. Makarov D.I. *Antropologiya i kosmologiya svyatogo Grigoriya Palamy* [Anthropology and Cosmology of Gregory Palamas]. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko, 2003. 544 p.

10. Meyendorff I., prot. *Znizn i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy: Vvedenie v izuchenie* [The Life and Works of Saint Gregory Palamas. Introduction to the Study]. Saint Petersburg, Byzantinorossica Publ., 1997. 479 p. (Subsidia byzantinorossica; 2).

11. Schukin T.A. «Glavy fizicheskie» Grigoriya Palamy: Istoricheskiy kontekst, motivatsiya avtora, adresat [‘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. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2020.6.21>

12. Schukin T.A. «On prevzoydet sobstvennyuyu prirodu»: Tema samoobrashchennosti uma v «Slove na zhitie prepodobnogo Petra Afonskogo» svyatitelya Grigoriya Palamy i v Enneades V.3 [“He Will Transcend His Own Nature”: The Theme of the Mind’s Self-Reversal in the “Homily on the Life of St. Peter the Athos” by St. Gregory Palamas and in Enneades V.3]. *Bibliya i khristianskaya drevnost* [Bible and Christian Antiquity], 2019, vol. 2 (2), pp. 212-230.

13. Benakis L. The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought. O’Meara D.J., ed. *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany, State University of New York Press, 1982, pp. 75-86.

14. Calvário P. Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas’ Criticism of Greek Philosophy. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2017, vol. 73, no. 2, pp. 783-792.

15. Clucas L.M. *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century. A Consideration of the Basic Evidence*. Diss. Ann Arbor, Mich., 1976. X, 626 p.

16. Gautier P., ed. *Michaelis Pselli theologica*. Vol. 1. Leipzig, Teubner, 1989. 447 p. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

17. Greig J. *Soul and Deification in Proclus, Nicholas of Methone, and the Palamite Controversy*. URL: https://www.academia.edu/49196244/Soul_and_Deification_in_Proclus_Nicholas_of_Methone_and_the_Palamite_Controversy (accessed 1 June 2021).

18. Ivanka E. von. *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l’Eglise*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990. 461 p.

19. Meyendorff J. Les debuts de la controverse hesychaste. *Byzantion*, 1953, vol. 23, pp. 87-120.

20. Meyendorff J. Le thème du “retour en soi” dans la doctrine palamite du XIVE siècle. *Revue de l’histoire des religions*, 1954, vol. 145, pp. 188-206.

21. 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.

22. Rigo A. La Vita di Pietro l’Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama. *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 1995, vol. 32, pp. 179-190.

23. 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).

24. Sinkewicz R.E. A New Interpretation for the First Episode in the Controversy Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. *Journal of Theological Studies*, 1980, vol. 31, pp. 489-500.

25. Walter D. *Michael Psellos – christliche Philosophie in Byzanz. Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike*. Berlin, De Gruyter, 2017. 216 S. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 132).

26. Benakis L.G. Nikēphorou Choumnou, Peri tēs ylēs kai tōn ideōn. Eisagōgē, kritikē ekdosē kai neoellēnikē metafrasē [Nikephoros Choumnos, On Matter and Ideas. Introduction, Critical Edition and Modern Greek Translation]. *Philosophia* [Philosophy], 1973, vol. 3, pp. 339-381.

27. Grēgorios o Palamas. Antirrētikoi pros Akindynon [Antirrhethics Against Akindynos]. Chrestou P. et al., eds. *Grēgoriou tou Palama. Syggrammata* [The Works of Gregory Palamas]. Vol. 5. Thessaloniki, Paterikai Ekdoseis Grēgorios o Palamas, 1987, pp. 46-557.

28. Grēgorios o Palamas. Omilia 53 [Homilia 53]. Chrestou P. et al., eds. *Grēgoriou tou Palama. Syggrammata* [The Works of Gregory Palamas]. Vol. 11. Thessaloniki, Paterikai Ekdoseis Grēgorios o Palamas, 1986, pp. 259-347.

29. Grēgorios o Palamas. Logoi apodeiktikoi dyo peri tēs ekporeuseōs tou Agiou Pneumatos [Two Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit]. Chrestou P. [et al.], eds. *Grēgoriou tou Palama. Syggrammata* [The Works of Gregory Palamas]. Vol. 1. Thessaloniki, Paterikai Ekdoseis Grēgorios o Palamas, 1981, pp. 68-337.

30. Grēgorios o Palamas. Yper tōn ierōs ēsychazontōn [For the Defense of Those Who Practice

Sacred Quietude]. Chrestou P. et al., eds. *Grēgoriou tou Palama. Syggrammata* [The Works of Gregory Palamas]. Vol. 2. Thessaloniki, Paterikai Ekdoseis Grēgorios o Palamas, 1988, pp. 55-724.

31. Grēgorios o Palamas. Epistolē pros Barlaam A [First Letter to Barlaam]. Chrestou P. et al., eds. *Grēgoriou tou Palama. Syggrammata* [The Works of Gregory Palamas]. Vol. 1. Thessaloniki, Paterikai Ekdoseis Grēgorios o Palamas, 1981, pp. 444-513.

32. Grēgorios o Palamas. Epistolē pros Barlaam B [Second Letter to Barlaam]. Chrestou P. et al., eds. *Grēgoriou tou Palama. Syggrammata* [The Works of Gregory Palamas]. Vol. 1. Thessaloniki, Paterikai Ekdoseis Grēgorios o Palamas, 1981, pp. 514-587.

33. 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* [Byzantine], 2000, vol. 20, pp. 293-348.

34. Dēmētrakopoulos G.A. Ysterobyzantine 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.

35. Demetrakopoulos 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.

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, 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, tim_ibif@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7513-9873>