

# «ОН ПРЕВЗОЙДЁТ СОБСТВЕННУЮ ПРИРОДУ»: ТЕМА САМООБРАЩЁННОСТИ УМА В «СЛОВЕ НА ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО ПЕТРА АФОНСКОГО» СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ И В ENNEADES V.3<sup>1</sup>

Тимур Аркадьевич Щукин

аспирант РГПУ им. А. И. Герцена  
ассоциированный сотрудник СИ ФНИСЦ РАН  
190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14  
tim\_ibif@mail.ru

**Для цитирования:** Щукин Т. А. «Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в Enneades V.3 // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 212-230. doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-212-230

## Аннотация

УДК 248.2 (276)

В самом раннем сочинении свт. Григория Паламы «Слово на житие преподобного Петра Афонского» содержится пассаж, описывающий процесс самопознания подвижника: его ум сначала обращается к самому себе, освободившись от всего чувственного и страстного, а затем выходит за пределы собственной природы, чтобы созерцать Бога и соединиться с Ним. Иоанн Полемис в статье 2016 г. обратил внимание, что происхождение очевидно неоплатонической лексики и концептуального аппарата данного пассажа можно объяснить только прямым или косвенным знакомством свт. Григория Паламы с сочинениями Плотина. В данной статье предпринимается попытка, в развитие наблюдений Полемиса, идентифицировать трактат Плотина, на который опирается в своих рассуждениях свт. Григорий Палама. Автор статьи стремится показать, что основатель исихазма, перерабатывая некоторые пассажи Еп. V, 3, в определённых аспектах следует в русле мысли Плотина, но по самым существенным пунктам расходится с ним, и утверждает, что следствием самообращения ума является не обретение им природных границ, как полагал Плотин, а преодоление их в бесконечном приближении к Богу. В статье высказано предположение, что в «Слове» Палама полемизировал с мыслителями-гуманистами, находившихся под влиянием Плотина, в частности, с Никифором Григорой.

**Ключевые слова:** свт. Григорий Палама, Плотин, Никифор Григора, самосознание, обожение, Единое и Ум, исихазм, византийский гуманизм.

1 Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 19-011-00952, «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

Иоанн Полемис недавно обратил внимание<sup>2</sup>, что в самом раннем произведении свт. Григория Паламы «Слово на житие преподобного Петра Афонского» (1332/1333 годы)<sup>3</sup> содержится несколько аллюзий на «Эннеады» Плотина. Полемис допускает как прямое, так и опосредованное влияние текстов Плотина на систематизатора исихастской практики. Он почти уверен, что раннее богословие свт. Григория Паламы носило неоплатонический характер, однако влияние этой философской школы ощущается и в более поздних текстах. Полемис подчёркивает, что в «Слове» нет ни учения о схождении ума в сердце, ни описания соответствующих психосоматических практик, ни слов о важности созерцания божественного света<sup>4</sup>. В этот период свт. Григорий Палама делает акцент на созерцании Бога обращённым к самому себе умом. Опираясь на свидетельства антипаламитов, Полемис относит к более позднему периоду творчества свт. Григория Паламы учение о нетварном свете как божественной энергии<sup>5</sup>. Однако, по мнению автора, исихаст отрицал чувственный характер нетварного света именно в силу зависимости от Плотина (или от неоплатонизма как такового). Таким образом, неоплатонизм оставался константой его философской методологии при всех трансформациях богословской повестки. В данной статье, не отвергая ключевого

2 *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 // *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros* / éd. par S. Efthymiadis et al. Paris, 2015. P. 205–221.

3 Данное сочинение Григория Паламы издано критически П. Христу в 1992 г. (*Γρηγόριου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα*. Т. 5. Κεφάλαια ἐκατὸν πεντήκοντα, ἀσκητικά συγγράμματα, εὐχαῖ / ἐκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 161–191). Переиздание текста, подготовленного Христу, с учётом разночтений московского списка из Государственного исторического музея (Mosq. GIM gr. 212 = Syn. gr. 98), с русским переводом: *Григорий Палама, свт. Слово на житие преподобного Петра Афонского* / под ред. Д. А. Поспелова. Афон, 2007. С. 36–134. В этом же издании можно найти перевод исследования Антонио Риго (*Rigo A.* La Vita di Pietro l'Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 1995. Vol. 32. P. 179–190), который содержит общую информацию о почитании прп. Петра Афонского, «Слове» свт. Григория Паламы, и некоторые заметки об аскетическом учении и терминологии данного трактата (*Риго А.* Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 13–29), а также статью А. Виноградова о литературных источниках данного произведения (*Виноградов А. Ю.* Источники, используемые святым Григорием Паламой // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 135–148), а точнее жития, составленного Николаем Монахом в X в., на которое опирался свт. Григорий. Развернуто об агиографической стратегии святителя пишет также в недавней статье М. Митреа (*Mitrea D.* 'Old Wine in New Bottles'? Gregory Palamas' Logos on Saint Peter of Athos (BHG 1506) // *Byzantine and Modern Greek Studies*. 2016. Vol. 40. P. 243–263).

4 *Polemis I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements. P. 215–216.

5 *Ibid.* P. 216–220.

тезиса Полемиса, предполагается, во-первых, обрисовать контуры раннего варианта его «неоплатонической» антропологии, и, во-вторых, более чётко высветлить мотивацию обращения свт. Григория Паламы именно к Плотину.

В «Слове на житие преподобного Петра Афонского» свт. Григорий Палама не только даёт нам образ идеального подвижника, протосихаста, но и предлагает теоретическую модель того, как подвижник может достичь состояния обожения и богосозерцания. Для этого святитель прибегает к неоплатоническому по форме, но довольно традиционному для восточного христианства учению<sup>6</sup>: человеческий ум, обращаясь к самому себе, абстрагируясь от всякого чувственного и тем более страстного содержания, успокаивается, но в этом покое обретает подлинную деятельность и не просто оказывается способным созерцать Бога, но сам становится Богом, впрочем, обожения достигает не только ум, но весь состав человека, включая тело<sup>7</sup>. Эта довольно расхожая в православной традиции мысль к тому же оказалась вплетена свт. Григорием Паламой в чисто аскетический дискурс. Потому вполне естественно, что ни И. Мейендорф<sup>8</sup>, ни А. Риго<sup>9</sup>, ни прочие авторы<sup>10</sup> не обращали внимания на специфическую терминологию соответствующих фрагментов «Слова». Наблюдения И. Полемиса в этом контексте очень важны: если свт. Григорий Палама на раннем этапе своего творчества обращается к неоплатонизму не как к общему месту, чему-то

6 См.: Мейендорф И., *прот.* Тема «обращения к себе» в паламитском учении XIV столетия // *Он же.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. С. 570–585.

7 *Gregorius Palamas. Vita sancti Petri Athonitae 17–19* // *Op. cit.* С. 171–172.

8 Протопресвитер Иоанн Мейендорф, несомненно, видящий неоплатоническую подоплёку тех или иных высказываний Паламы, подчёркивал общий критический настрой святителя к античной философии (см., наприм.: Мейендорф И., *прот.* Тема «обращения к себе». С. 580–581; *Он же.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. (*Subsidia byzantinorossica*; т. 2). С. 182–183, 185–186). Кроме того, он считал, что терминология Плотина заимствована Паламой у свт. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита (Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 186).

9 Любопытно, что Риго термин *ἐπιστροφή* и производные от него глаголы считает терминологическими новациями свт. Григория Паламы (*Rigo A.* Житие Петра Афонита. С. 27), хотя их неоплатоническое происхождение очевидно.

10 В целом знакомство свт. Григория Паламы с творениями Плотина освещено в литературе: Δημητράκοπουλος Ι. Α. Γρηγορίου Παλαμά, Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα, 1–14: «Περὶ κόσμου». Κείμενο, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια // *Βυζαντιακά*. 2000. Τ. 20. Σ. 293–348 (здесь: Σ. 319–321); *Idem.* Υστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Η κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ κοσμικῆς ψυχῆς // *Φιλοσοφία*. 2001. Τ. 31. Σ. 175–191 (Α' μέρος); *Φιλοσοφία*. 2002. Τ. 32. Σ. 111–132 (Β' μέρος). Некоторые другие ссылки: *Polemīs I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements. P. 214 (n. 49).

неотличимому от христианской традиции, и не опосредованному церковными писателями-платониками вроде Евагрия Понтийского и Дионисия Ареопагита, это обращение является маркером какого-то специфического интеллектуального интереса.

Полемис приводит три цитаты из «Эннеад»<sup>11</sup>, которые, по его мнению, являются параллельными к определенным фрагментам «Слова». Вот эти цитаты в несколько более расширенном виде:

«Если он [ум] сам по себе, он пуст от всего прочего, поскольку ничего не мыслит. Но если он сам по себе таков, чтобы быть всем, когда он мыслит [только] себя, он мыслит вообще всё. Таким образом, такой [ум], обратившись (ἐπιβολῇ) на самого себя и видя себя в действительности, включает (охватывает) [в себя] всё остальное, а [обратившись ко] всему, включает [в себя] самого себя»<sup>12</sup>.

«Можно сказать, что ум созерцает Бога. Но если согласиться, что ум знает Бога, то необходимо признать, что точно так же он знает сам себя. Ибо ум будет знать всё, что он получил от Бога, то есть, то, что Он дал и то, что Он способен делать»<sup>13</sup>.

Полемис признаёт, что в обоих отрывках изложена одна и та же мысль, однако во втором случае — более пространно и более близко к тому, что говорит свт. Григорий Палама, особенно в части тождества ума и Бога. Весьма ценно, что Полемис далее приводит цитаты из более

11 Необходимая библиография, связанная с учением о самосозерцании ума, приводится там же (*Polemis I. D. Neoplatonic and Hesychastic Elements*. P. 210–211). Общая работа: *Courcelle P. Connais-toi toi-même: de Socrate à saint Bernard*. Vol. 1. Paris, 1974 (см.: P. 83–111); специально о Плотине: *O'Daly G. Plotinus's Philosophy of the Self*. Shannon, 1973; *Hadot P. La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote // Plotin, Porphyre: études neoplatoniciennes / éd. par P. Hadot*. Paris, 1999. P. 267–278; *Reuter M. Plotinus on the Role of Nous in Self-Knowledge: PhD Dissertation*. Toronto, 1994; *Remes P. Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge, 2009. Из совсем свежих работ стоит отметить монографию: *Hutchinson D. M. Plotinus on Consciousness*. Cambridge, 2018.

12 «Ἡ, εἰ μὲν αὐτὸς κενὸς ἐστὶ παντός, ὅταν μὴδὲν νοῆ. Εἰ δὲ ἐστὶν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι ὅταν αὐτὸν νοῆ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ ὥστε τῇ μὲν εἰς αὐτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ αὐτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον αὐτὸν» (*Plotinus. Enneades IV.4, 2:10–14 // Plotini opera*. Vol. 2. Enneades IV–V / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzler. Paris; Bruxelles, 1959. (Museum Lessianum. Series philosophica; vol. 34). P. 66).

13 «Ἄλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ, εἰποιμεν ἄν. Ἄλλ' εἰ τὸν θεὸν γινώσκειν αὐτὸν τις ὁμολογήσει, καὶ ταύτῃ συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται καὶ αὐτὸν γινώσκειν. Καὶ γὰρ ὅσα ἔχει παρ' ἐκείνου γινώσεται, καὶ ἃ ἔδωκε, καὶ ἃ δύνатаи ἐκεῖνος. Ταῦτα δὲ μαθὼν καὶ γνοὺς καὶ ταύτῃ αὐτὸν γινώσεται» (*Plotinus. Enneades V.3, 7:1–5 // Op. cit.* P. 308).

поздних «Триад в защиту священнобезмолствующих» и, как ему кажется, параллельные им места из «Эннеад». Большинство этих ссылок (три из пяти, причём другие две являются явно факультативными) — это ссылки на всё тот же трактат «О познающей ипостаси и о том, что выше [неё]»<sup>14</sup>. Совокупность этих фактов, а также то, что именно данный трактат Плотина специально посвящён проблематике самопознания<sup>15</sup>, тому, в каком смысле оно присуще уму и в какой душе, заставляет предполагать, что в «Слове» свт. Григорий Палама опирался прежде всего на данное сочинение и что оно имело особенное значение для основателя исихазма и в более позднее время. Наконец, следует привести параллель «Слова» с *Enneades* V.3, на которую Полемис не обратил внимания, и которая представляется весьма важной:

«И что ещё можно присвоить уму? Покой (ἡσυχίαν), клянусь Зевсом. Однако для ума покой (ἡσυχία) не есть выход ума вовне (ἔκστασις)<sup>16</sup>. Скорее покой (ἡσυχία) ума — это действие, приносящее освобождение от иных вещей»<sup>17</sup>.

«Ибо когда ум удалится от всего чувственного, вынырнёт из водоворота смятения вокруг чувственного, и взглянется во «внутреннего человека», — тогда, узрев отвратительный грим, приставший [к нему] из-за блуждания долу, спешит смыть его скорбью. А как только это безобразное покрывало сдёрнуто, — именно тогда, когда душа не разрываемая различными низкими привязанностями, — ум вряд ли получает мир (εἰρήνην ἄγει), он соединяется с истинным покоем (τῆς

14 *Plotinus. Enneades* V.3.

15 Трактат «О сомнениях души» (*Enneades* IV.2) посвящён более специальной, характерной для неоплатонизма теме взаимоотношений ума и души, их тождества и различия. Представляется, что данный трактат невозможно было применить к исихастской теории, в то время как *Enneades* V.3 на неё ложился вполне.

16 Новейший английский перевод даёт вариант *self-transcending experience* (*Plotinus. The Enneades* / transl. by L. P. Gerson. Cambridge, 2018. P. 561), что перегружает фразу в смысловом отношении, трактуя движение ума как вертикальное, устремлённое к Единому. Представляется, что в этом контексте речь идёт только о «выходе» ума за пределы своей природы, своего естественного состояния. Уму свойственно пребывать в движении (Плотин об этом пишет далее: *Enneades* V.3, 18) и его покой — это не отрицание этого естественного движения. Того же мнения придерживается Дж. Буссанич (*Bussanich J. The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts. Leiden; New York; Kobenhavn; Köln, 1988. (Philosophia antiqua; vol. 49). P. 171*), который переводит ἔκστασις как «departure from its true nature».

17 «Τί γάρ ἂν καὶ δοίμεν αὐτῷ ἄλλο; Ἠσυχίαν, νῆ Δία. Ἄλλὰ νῦν ἡσυχία οὐ νοῦ ἔστιν ἔκστασις, ἀλλ' ἔστιν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολήν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργειαι» (*Plotinus. Enneades* V.3, 7:12–15 // *Op. cit.* P. 308).

ὄντως ἡσυχίας ἄπτεται), пребывает сам по себе (καθ' ἑαυτὸν μένει), мысля сам себя, скорее же через самого себя, насколько вмещает, Бога, благодаря которому существует»<sup>18</sup>.

Несмотря на различное риторическое оформление данных отрывков, в них присутствуют совпадение трёх ключевых идей: 1) идеи того, что самообращение ума предполагает чистоту ума, свободу его от всякого чувственного, вторичного, случайного, единичного содержания; 2) идеи о том, что покой ума не означает прекращения его деятельности, но скорее качественно новый этап деятельности, не зависящей от иных, находящихся за пределами ума, вещей, а также 3) идеи о том, что мышление себя означает скорее мышление Бога в качестве источника бытия ума. Четвёртое совпадение — концентрированное использование Платином термина ἡσυχία, который в данном трактате вообще встречается пять раз (из 27 во всём корпусе «Эннеад»). Наконец, в предшествующем отрывке<sup>19</sup> речь идёт о созерцании Бога, то есть именно о том, целью чего, с точки зрения свт. Григория Паламы, должно стать самообращение ума. Всё это, с прибавлением того материала, что приводит И. Полемис, на наш взгляд, свидетельствует о том, что источником вдохновения для свт. Григория Паламы был именно этот трактат «Эннеад». Весьма характерно, что позже, цитируя сам себя, например, в «Слове, обещанном в письме, к Иоанну и Феодору Философам», Палама опускает неоплатоническую часть реплики, а именно: слова о самообращении ума и особенно об исихии как непрекращающемся действии<sup>20</sup>. Вероятно, неоплатоническое заимствование было ситуативным и имело значение только в момент составления «Жития».

18 «Ὅταν γὰρ ὁ νοῦς αἰσθητοῦ παντὸς ἀπαναστῇ καὶ τοῦ κατακλυσμοῦ τῆς περὶ ταῦτα τύρβης ἀνακύψῃ καὶ κατόπτευσῃ τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον, τέως μὲν ἐνιδὼν τὸ προσγεγόμενον εἰδεχθὲς προσωπεῖον ἐκ τῆς κάτω περιπλανήσεως, τοῦτο διὰ πένθους ἀπονίψασθαι σπεύδει· κατειδὼν περιέλῃ τὸ δυσειδὲς τοῦτο κάλυμμα, τότε δὴ, τότε μὴ ποικίλαις σχέσεσι τῆς ψυχῆς ἀγεννῶς διασπομένης, μόγις εἰρήνην ἄγει καὶ τῆς ὄντως ἡσυχίας ἄπτεται καὶ καθ' ἑαυτὸν μένει νοῦν αὐτὸς ἑαυτὸν μᾶλλον δὲ δι' ἑαυτοῦ, καθ' ὅσον ἐγχωρεῖ, τὸν θεόν, δι' ὃν ἔστιν» (*Gregorius Palamas. Vita sancti Petri Athonitae* 18 // *Op. cit.* Σ. 171:24–172:4).

19 *Plotinus. Enneades* V.3, 7:1–11.

20 См.: *Gregorius Palamas. Epistula ad Ioannem et Theodorum* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 5. Κεφάλαια εκατὸν πενήκοντα, ασκητικά συγγράμματα, ευχαί / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 231–246 (здесь: Σ. 237:18–238:15). Пассаж Σ. 237:18–24 воспроизводит фактически тот же текст, что в приведённом нами отрывке от «Ибо когда ум удалится...» до «душа не разрываемая различными низкими привязанностями», а далее вместо краткого неоплатонического пассажа приводится длинное рассуждение об аскетических добродетелях, заканчивающееся той же евангельской цитатой, что и релевантный отрывок в «Слове».

В Enneades V.3<sup>21</sup> Плотин задаётся вопросом о том, как возможно мышление самого себя и самопознание. И отвечает, что это возможно при самообращении познающего субъекта за счёт «опрощения», преодоления чувственного содержания, любой внешней объектности, а затем и дискурсивного (рассудочного) мышления, которое всегда предполагает чувственный объект<sup>22</sup>. Подобный тип познания доступен не только уму, но и душе, а точнее её вышей части<sup>23</sup>, не только уму как второй ипостаси, но и по причастию частным человеческим умам<sup>24</sup>. Резюмируя рассуждения об исключительности ума, по сравнению с остальными элементами антропологической иерархии, Плотин пишет:

«Ибо [ум], конечно, не есть практический ум. Поскольку для смотрящего на внешние вещи и не пребывающего в себе некое знание было бы внешним. И нет необходимости ему, если бы он был полностью практическим, познавать самого себя. Но в том, в чём нет деятельности — у чистого ума нет стремления к отсутствующему — обращённость к себе (ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτὸν) показывает не только то, что [знание себя] разумно (εὐλογον), но и то, что знание себя необходимо. Ибо чем ещё является его жизнь, когда лишён деятельности и существует в уме?»<sup>25</sup>

21 В данном случае не ставится задача разобрать ключевые идеи данного трактата, тем более в их взаимосвязи с прочими трактатами. Следует лишь вычлениить точки соприкосновения Плотина и свт. Григория Паламы, обозначить те перекрёстки, на которых они могли встретиться. Для более глубокого изучения данного текста следует обратиться к комментированным изданиям: *Oosthout H. Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5, 3. Amsterdam, 1991.* (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 17); *Beierwaltes W. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotinus Enneade V.3: Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen. Frankfurt am Main, 1991; Plotin. Traité 49 (V.3) / trad. B. Ham. Paris. 2007,* а также коллективной монографии: *La connaissance de Soi: études sur le traité 49 de Plotin / éd. par M. Dixaut. Paris, 2002.*

22 *Plotinus. Enneades V.3, 1.*

23 *Ibid. V.3, 2–3.*

24 *Ibid. V.3, 4.*

25 «Οὐ γὰρ δὴ πρακτικὸς γε οὗτος· ὥς πρὸς τὸ ἔξω βλέποντι τῷ πρακτικῷ καὶ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντι εἶη ἂν τῶν μὲν ἔξω τις γνῶσις, ἀνάγκη δὲ οὐκ ἔνεστιν, εἴπερ τὸ πᾶν πρακτικὸς εἶη, γινώσκειν ἑαυτόν. Ὡς δὲ μὴ πράξις — οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καθαρῷ νῷ ἀπόντος — τοῦτο ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτὸν οἶσα οὐ μόνον εὐλογον ὑποδείκνυσιν [τὴν ἑαυτοῦ], ἀλλὰ καὶ ἀναγκαίαν [αὐτοῦ] τὴν <ἑαυτοῦ> γνῶσιν· τίς γὰρ ἂν καὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ εἴη πράξεως ἀπληλαγμένῃ καὶ ἐν νῷ ὄντι;» (*Ibid. V.3, 6:35–43 // Op. cit. P. 307–308*).

Перед Плотинином встаёт вопрос о предмете самосозерцания<sup>26</sup>. Отрицая возможность дискурсивного само-мышления, которое при любой степени отвлечённости и чистоты предполагает распадение мыслящей субстанции на мыслящее и мыслимое, на субъект и объект<sup>27</sup>, он всё же говорит о «знании себя», в котором ему открывается Бог.

«Можно сказать, что ум созерцает Бога. Но если согласиться, что ум знает Бога, то необходимо признать, что точно так же он знает сам себя. Ибо ум будет знать всё, что он получил от Бога, то есть, то, что Он дал и то, что Он способен делать. Научившись этому и познав это, он таким образом познает себя, потому что он сам есть одна из вещей, которые были даны — или, скорее, он есть все вещи, которые были даны. Если же он познает Бога, познав Его силы, то познает и себя, поскольку оттуда [то есть от Бога] происходит и обеспечен тем, на что он способен. Но если он бессилен ясно видеть Бога, так как видение, может быть, и есть то самое, что зримо, то именно таким образом ему дана возможность видеть и познавать себя, если это зрение тождественно с тем, что зримо»<sup>28</sup>.

- 26 *Plotinus. Enneades V.3, 5*. И. В. Берестов, основываясь как раз на материале *Enneades V.3*, пишет о том, что для Плотина были актуальны две модели конструирования объекта чистого ума. С одной стороны, ум мог мыслить не самого себя, а некоторый набор собственных характеристик. С другой, он опять-таки мыслил не себя, а Единое. С точки зрения Берестова, «оба случая не исключают, а дополняют друг друга» (*Берестов И. В. Свобода в философии Плотина*. СПб., 2007. С. 301–302). Представляется, что вторая и первая модель относятся к различным стадиям отношения ума к самому себе. Их вполне можно назвать самосозерцанием (Ум созерцает Единое) и самомышлением, когда ум создаёт множественность мыслимого в себе.
- 27 *Plotinus. Enneades VI.7, 39:11–13; V.3, 5:9–15*. См. интерпретацию: *Берестов И. В. Свобода в философии Плотина*. С. 178–179, который полагает, что «важным моментом в понимании Плотинином «действия» является невозможность для действия субъекта быть направленным на этот субъект. «Действующее» для Плотина не может быть «претерпевающим» в том отношении, в котором оно действует — по закону запрещения противоречия». Однако в этих фрагментах речь идёт скорее о необходимом «расщеплении» действующего на действующего и претерпевающего, чем о запрете для действующего быть и тем и другим.
- 28 «Ἄλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ, εἰπομεν ἄν. Ἄλλ' εἰ τὸν θεὸν γινώσκειν αὐτὸν τις ὁμολογήσει, καὶ ταύτη συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται καὶ αὐτὸν γινώσκειν. Καὶ γὰρ ὅσα ἔχει παρ' ἐκείνου γινώσεται, καὶ ἃ ἔδωκε, καὶ ἃ δύνатаι ἐκεῖνος. Ταῦτα δὲ μαθὼν καὶ γνοὺς καὶ ταύτη αὐτὸν γινώσεται· καὶ γὰρ ἔν τι τῶν δοθέντων αὐτός, μᾶλλον δὲ πάντα τὰ δοθέντα αὐτός. Εἰ μὲν οὖν κάκεῖνο γινώσεται κατὰ τὰς δυνάμεις αὐτοῦ μαθὼν, καὶ αὐτὸν γινώσεται ἐκείθεν γενόμενος καὶ ἃ δύνатаι κομισάμενος· εἰ δὲ ἀδυνατήσει ἰδεῖν σαφῶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτὸ ἐστὶ τὸ ὁρώμενον, ταύτη μάλιστα λείπειτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν αὐτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον» (*Plotinus. Enneades V.3, 7:1–13* // *Op. cit.* P. 308).



В данном контексте речь идёт о Едином, поскольку Плотин явно противопоставляет неясное знание того, что выше ума и является его источником, и знания умом самого себя, которое вполне ясно<sup>29</sup>. В конечном итоге, для Плотина в этом тексте созерцание Единого оказывается источником самосознания, исходной точкой, неуловимым моментом, в котором происходит искомое «ясное знание себя», но за которым, с необходимостью, следует «грехопадение» дискурсивного мышления, ведь, созерцая Единое, ум определяет себя по отношению к нему, создаёт собственную множественность и всю множественность мыслимого<sup>30</sup>. Ум стремится к Единому, но в этом стремлении обнаруживает только то, что получил от Единого, то есть самого себя. Он пытается увидеть Единое, но видит лишь своё зрение. Он хочет узнать высшее начало, но знает лишь «знание знания». Именно поэтому Плотин настаивает на том, что созерцание Единого для ума не означает прекращения деятельности. Напротив, такое созерцание является отправной точкой для его деятельности в качестве ума.

Вычленим два важных момента. Во-первых, Единое и ум для Плотина (по крайней мере, в этом тексте, а в данном случае только он и важен) принципиально не соединимы, разделены, и всё описание их взаимодействия направлено на то, чтобы это разделение подчеркнуть. Если для души возможно какое-то едино-различное пребывание в уме<sup>31</sup>, то для ума полноценное соединение с Единым недостижимо. Во-вторых, вершиной бытия ума является не выход за свои пределы в созерцании Единого, а, напротив, обретение в этом созерцании собственных границ. Боговидение не освобождает в том смысле, что снимает границы естества, а в том смысле, что даёт эти границы.

Несколько иная картина в приведённом выше тексте свт. Григория Паламы. Пребывание ума в себе для него не самоцель, а скорее ступень или инструмент для достижения того, что ум превосходит. Соглашаясь с Плотиним, что «ум вряд ли получает мир (εἰρήνην ἄγει), он соединяется с истинным покоем (τῆς ὄντως ἡσυχίας ἄπτεται), пребывает сам по себе (καθ' ἑαυτὸν μένει), мысля сам себя, скорее же через самого себя, насколько вмещает, Бога, благодаря которому существует»<sup>32</sup>, Палама далее пишет нечто, Плотину противоречащее: «[ум] превзойдёт собственную природу (τὴν ἰδίαν ὑπερβάλλει φύσιν) и обожится через приобщение

29 См. подборку параллельных мест и анализ: Bussanich J. The One and Its Relation to Intellect in Plotinus. P. 229.

30 Plotinus. Enneades V.3, 11.

31 См.: Plotinus. Enneades IV.4, 2.

32 Gregorius Palamas. Vita sancti Petri Athonitae 18 // Op. cit. Σ. 172:1–4.

(θεοῦται τῇ μετουσίᾳ), всегда продвигаясь к лучшему...»<sup>33</sup>. То есть в одной фразе основатель исихазма опровергает оба отмеченных нами положения соответствующего трактата Плотина. Да, действительно, полагает свт. Григорий Палама, самосозерцание ума есть в строгом смысле созерцание Бога через самого себя, который, — тут языческий и христианский мыслители никак не могут друг другу противоречить, — является источником и бытия ума и его способности мыслить. Однако именно потому, что не созерцание Бога открывает ум самому себе, а созерцание умом самого себя открывает ему Бога, ум на этом самосозерцании не останавливается, а продвигается за пределы собственной природы. Тем самым, соотношение ума и его Источника для Плотина — это самоопределение ума, установление границ его бытия, фиксация возможностей, в то время как для свт. Григория Паламы — это снятие границ, и расширение «возможностей». В конечном итоге, — это второй пункт, по которому расходятся мыслители, — ум и Бог приходят к высшей степени единства, при котором невозможно полное отождествление, но и различие постоянно преодолевается за счёт «продвижения к лучшему». Если для Плотина важно определение Бога как объекта созерцания, благодаря которому максимально ясно высвечивается его внутренняя природа и способность к творческому разворачиванию вовне, то для Паламы Бог — это желанная цель соединения, при осознании недостижимости этой цели в полной мере.

Подытожим. Свт. Григорий Палама соглашается с Плотиним в том, что: а) обращение ума к самому себе предполагает освобождение его от всякого внешнего содержания; б) оно означает обретение собственной природы<sup>34</sup> одновременно с обретением богосозерцания, и в том,

33 Ibid. // Op. cit. Σ. 172:4–5. Очевидно, здесь отсылка к также традиционному для восточной патристики учению о вечном духовном возрастании души (или ума). См.: *Blowers P. M. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of «Perpetual Progress» // Vigiliae christianae. 1992. Vol. 46. P. 151–171; Emerson S. D. The Work of Christ According to Gregory of Nyssa: PhD Dissertation. Nashville (Tennessee), 1998. P. 149–194* (отдельная глава о «духовном развитии» во всех его аспектах).

34 Вероятной параллелью к учению Плотина о богосозерцании как отправной точке творчества ума можно считать слова свт. Григория Паламы о том, что когда ум предстоит перед Богом, «закон материи сдерживается умом, и ум в полной безопасности вается как высшее создание, ибо не стучится более к уму никакая страсть, так как полученная извне благодать всего его настраивает на лучший лад. Поэтому причастный к стольким благам ум и на соединённое с ним тело переносит многие признаки божественной красоты, будучи посредником между божественной благодатью и грубостью плоти и делая возможным невозможное» (*Gregorius Palamas. Vita sancti Petri Athonitae 19 // Op. cit. Σ. 172:22–27; рус. пер.: Григорий Палама, свт. Указ. соч. С. 75*).

что в) ум в таком состоянии достигает покоя, но этот покой не означает прекращения деятельности. Однако византийский мыслитель, в отличие от эллинского, полагает, что: а) в богосозерцании природа ума не только приобретает, но и преодолевается вплоть до обожения, а также то, что б) высшая деятельность ума обеспечивает не столько его природные и творческие функции, сколько всё большее (при полной недостижимости) приближение к Богу. Таким образом, свт. Григорий Палама не только ситуативно заимствует терминологию и логические ходы Плотина, но и полемизирует с текстом «Эннеад». А точнее с теми, для кого были в этот период актуальны «Эннеады» и кому прежде всего адресован текст «Слова на житие преподобного Петра Афонского».

«Слово», в соответствии с житием Григория Паламы, составленным свт. Филофеем Коккиным, было написано после того, как исихаст получил ясные указания от Бога не хранить свой мистический опыт и интеллектуальный талант под спудом, а конвертировать их сначала в устную, а затем и в письменную проповедь<sup>35</sup>. Конечно, адресатами этих текстов были не только афонские монахи, но и интеллектуалы Фессалоник и Константинополя, вполне общающиеся с монашеством социальные сосуды. Более того, «Слово», похоже, представляет собой манифест исихастского движения, обращённый ко всему миру, предлагающий программу спасения для каждого, а не только для избранных<sup>36</sup>. При этом, как представляется, «неоплатонические пассажи» адресованы именно интеллектуальной элите.

Наиболее значительной и влиятельной фигурой в интеллектуальных кругах того времени был Никифор Григора, на тот момент не идейный враг, не оппонент и не конкурент свт. Григория Паламы. Полемика с ним в то время могла носить миролюбивый, дружеский характер. Так, вероятно, во втором, написанном сразу после «Слова», тексте

35 *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κокκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα*. Τ. 1. Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι / ἔκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1985. (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς; τ. 4). Σ. 427–591 (здесь: Σ. 466–467).

36 Важные наблюдения Михаила Митреу. Во-первых, заимствованный у Николая Монаха эпизод с охотником, который просит у прп. Петра Афонского позволения подвизаться вместе с ним, но получает повеление целый год провести в миру в молитве, созерцании и душевном сокрушении, в данном случае представляет исихастское учение, как нечто доступное для мирян, для любого человека (*Mitreu D. 'Old Wine in New Bottles'*. P. 256–257). Во-вторых, риторическая рамка «Слова» — введение и особенно заключение — изображает прп. Петра как универсального святого и в смысле универсальной полезности его подвига, важного для всех людей, и в смысле распространенности его почитания (*Ibid.* P. 259).

«О Введении во храм Богородицы» Палама полемизирует с Никифором Григорой, однако прямо из текста этого не следует<sup>37</sup>. Можно предположить, что и «Слово», сочинение само по себе не полемическое, скорее популяризаторское, предлагает интеллектуальную альтернативу сочинениям гуманиста. Из письма другого приятеля Паламы, Григория Акиндина, мы знаем, что последний находился под интеллектуальным влиянием Григоры, и Палама около 1330 г. передал Акиндину один из его трактатов<sup>38</sup>. Возможно, речь идёт о трактате, посвящённом вычислению даты Пасхи<sup>39</sup>. Однако из этого же источника следует, что Акиндин знаком и с другими сочинениями Никифора Григоры<sup>40</sup>, а письмо, которое прислал ему последний, содержало «множество аргументов из сокровищ Платона»<sup>41</sup>. Тем самым, можно с некоторой долей правдоподобия утверждать, что полемика с «Эннеадами» — это попытка на материале, знакомом адресатам, построить интеллектуальную модель, противоположную той, что была для этих адресатов, подобных Никифору Григоре или Григорию Акиндину, привычной.

За год до составления «Слова на житие преподобного Петра Афонского», в 1331 г. или чуть ранее, заметным событием интеллектуальной жизни Константинополя стал спор между «восходящей звездой» византийского богословия Варлаамом Калабрийским и Никифором Григорой. Последний, как считается, в этом споре победил и, что для нас важно, оставил литературное описание этой дискуссии — диалог «Флорентий, или О мудрости»<sup>42</sup>. Сергей Мариев

37 О причинах написания трактата сообщает свт. Филофей Коккин: *Philotheus Coccinus. Encomium Gregorii Palamae* 36 // Op. cit. Σ. 467–468. О том, что адресатом текста является Никифор Григора убедительно пишет прот. И. Мейендорф: *Мейендорф И., прот.* Духовные тенденции в Византии в конце XIII и начале XIV веков // *Он же.* Пасхальная тайна. С. 497–515 (здесь: С. 508–509); *Он же.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 44–45.

38 См.: *Gregorius Acindynus. Epistula* 1, 30–38 // CFHB. Series Washingtonensis. 21. P. 4 (текст), 311 (комментарий); *Мейендорф И. прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 30.

39 См. предположение А. Геро, основанное на том, что и в письме Акиндина и в заголовке одной из рукописей изначальным адресатом трактата выступает философ Иосиф Ракендит: *Letters of Gregory Akindynos / Greek Text and English Translation* by A. C. Hero. Washington, 1983. P. 311.

40 *Gregorius Acindynus. Epistula* 1, 1:6, 28:30 // CFHB. Series Washingtonensis. 21. P. 2, 4.

41 *Gregorius Acindynus. Epistula* 1, 12:13 // CFHB. Series Washingtonensis. 21. P. 2 (текст), 310 (комментарий).

42 См. о трактате и условиях его написания: *Leone P. L. Introduzione // Niceforo Gregora. Fiorenzo o Intorno alla sapienza / testo critico, introduzione, traduzione e commentario* a cura di P. L. Leone. Napoli, 1975. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana; vol. 4). P. 15–35. Также: *Leone P. L. Alcune osservazioni sul Florentios di Niceforo Gregora // Byzantino-Sicula* II.

обратил внимание, что в этом сочинении заметно влияние трактата «О диалектике» (Enneades I.3)<sup>43</sup>, однако более существенным является описание динамики познавательного процесса, данного в этом сочинении Никифором Григорой:

«Тот, кто не способен приступить к науке с более высокой начальной точки и в соответствии с природой, но, будучи лишён таких крыльев, нуждается в руководстве снизу, если он, отправившись, прошёл всё, как по лестнице, и возвратился на поле истинного знания, он заслуживает похвалы, но не восхищения, потому что даже в ситуации должествования (τοῦ γε ὀφειλομένου), он, по-видимому, и оказался слабым по природе, действуя самостоятельно. Тот, кто, напротив, приобрёл мудрость решительно и сообразно природе, а затем из избытка честолюбия стремился и к тому, что вторично, нисходя от того, что едино по природе, и блуждая среди того, что является предметом ощущения, и наблюдая разделение единого во множественность (τὴν τοῦ ἐνὸς πρὸς τὰ πλείω διαίρεσιν), как от корня, для того, чтобы снова собрав из всего единый многоцветный пучок, и сделав словно одним, видит всё, тот кажется мне весьма достойным восхищения за его благородство, ибо он ясно показывает, что всё, что принадлежит искусству, вторично по отношению ко всему, что принадлежит природе»<sup>44</sup>.

Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi. Palermo, 1975. P. 335–345. (Quaderni dell'Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici; vol. 8); *Idem*. Appunti e note su alcuni opuscoli di Niceforo Gregora // Nicolaus. 1975. Vol. 3. P. 319–342; Красиков С. В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // Античная древность и средние века. 2000. Вып. 31. С. 266–283; *Bydén B.* The Criticism of Aristotle in Nikephoros Gregoras' Florentius // Δρόμον ροδόποικίλον: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist / ed. by D. Searby et al. Uppsala, 2012. (Studia Byzantina Upsaliensia; vol. 12). P. 107–122; *Manolova D.* Nikephoros Gregoras's Philomathes and Phlorentios // Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium / ed. by A. Cameron, N. Gaul. London; New York, 2017. P. 203–219.

- 43 *Mariev S.* Plotinus in the Phlorentios of Nikephoros Gregoras // Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461) / hrsg. von A. Berger et al. Berlin; Boston, 2016. (Byzantinisches Archiv; Bd. 31). S. 101–107. В целом о значении Плотина для Никифора Григоры писали некоторые исследователи: *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 1971. Bd. 20. S. 171–188 (здесь: S. 182–183); *Ierodiakonou K.* The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / ed. by K. Ierodiakonou. Oxford, 2002. P. 219–238 (здесь: P. 223–224). Полемизируя в «Римской истории» с учением свт. Григория Паламы о сущности и энергиях, Никифор Григора, перечисляя «несогласных» с исихастом языческих философов, начинает именно с Плотина: *Nikephoros Gregoras.* Historia Romana XXIII, 6 и далее.

- 44 «Ὅστις οὖν μὴ δυνάμενος ἐκ τῆς ἀνωθεν ἀρχῆς καὶ κατὰ φύσιν τὰ τῆς ἐπιστήμης ποιεῖσθαι προοίμια, ἀλλ' ἀχορήγητος ὢν ἐτι τοιοῦτων πτερῶν, δεῖται τῆς κάτωθεν ἀγωγῆς, ἐὰν μὲν

Перед нами очевидное противопоставление двух типов мышления. Первый изначально сосредоточен на взаимодействии познающего разума и чувственного объекта (этот тип мышления автор диалога приписывает своему оппоненту — Варлааму Калабрийскому), где хорошее владение логическим инструментарием оказывается тем максимумом, которого может достичь человек, а многообразие чувственности — простой данностью, которая не имеет ясного происхождения. Познающий разум и многообразная чувственность выступают как изначальные абстрактные противоположности, которые встречаются лишь в акте познания и не имеют общего единого источника (по крайней мере, такого, который в той или иной мере познаётся). Для этого типа мышления логический инструментарий выступает «поддержкой снизу», благодаря которой можно достичь некоторой степени обобщения и быть успешным в «истинном знании», то есть, в данном случае, познании чувственных вещей в их нечувственном единстве. Однако такое мышление без обращения к изначальному единству является, в конечном счёте, всё же беспомощным и несовершенным. Второй тип мышления (его сторонником является сам Никифор Григора) «стартовой точкой» своего процесса полагает как раз то, что превосходит диадку познающего разума и чувственного объекта, нечто единое, являющееся источником этой двоицы. Разум начинает с того, что определяет себя не по отношению к чувственному, а по отношению к единому, и в этом самоопределении обнаруживает и границы своей природы и единое как источник этого самоопределения. «Вторым этапом» мышления оказывается разделение единого в чувственных вещах, каковое, конечно, является интеллектуальной процедурой, и таким действием интеллекта, которое осуществляется в соответствии с импульсом, заданным созерцанием единства и подлинной природой ума, оформленной этим созерцанием. На этом этапе отношение разума к чувственным объектам приобретает уже совсем иной характер: разум понимает и себя и свой объект как результат одного и того же процесса

ἀρξάμενος ὅλην ἀνέλθῃ τὴν οἶονεὶ διὰ κλίμακος ἄγουσαν καὶ πρὸς τὸ τῆς ἀληθευούσης γνῶσεως ἀναλύσῃ πεδίον, ἔπειτα μὲν προσάγεσθαι δίκαιος, θαῦμα δ' οὐ, τοῦ γε ὀφειλομένου καὶ ὅσον εἰκὸς ἀρρωστούσῃ φύσει φανεῖς αὐτουργός. ὅστις δ' ἐρρωμένως καὶ κατὰ φύσιν ἄπτοίτο τῆς σοφίας, ἔπειτα φιλοτιμίας περιουσία καὶ τῶν δευτέρων ἐφίεται, κατιὼν ἐκ τοῦ φύσει ἐνὸς καὶ σκιδνάμενος καθ' ὅποσα αἰσθήσει ὑπόκειται καὶ βλέπων ὡς ἀπὸ ρίζης τὴν τοῦ ἐνὸς πρὸς τὰ πλείω διαίρεσιν, ἴν' αὐθις συνηθροικῶς καὶ μίαν πλοκὴν διὰ πάντων ποικίλην, πεποιηκῶς ὡς ἐν ὅρῳ τὸ πᾶν, οὗτος ἐμοὶ τῆς εὐφυΐας μάλα θαυμάζεσθαι δίκαιος, δεικνὺς ἐναργῶς ὅποσα τῆς τέχνης τῆς φύσεως δεύτερα» (*Nicephorus Gregoras*. Florentius 949–964 // *Niceforo Gregora*. Firenze o Intorno alla sapienza / testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di P. L. Leone. Napoli. 1975. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana; vol. 4). P. 97).

«разделения» единого. Потому естественным результатом этого разъединения является соединение, осуществляемое самим разумом.

В этом пассаже и в его логике, весьма вероятно, отражены приведённые выше рассуждения Плотина о том, что ум в своей самообращённости обнаруживает себя как чистый объект, за которым «прячется» Единое как подлинный объект и источник любого содержания, любой силы ума. В итоге ум показывают свою природу как отличную и обособленную от Единого и «в тот же миг» отпадает от пребывания в единстве и простоте, чтобы опуститься до дискурсивного мышления, вплоть до постижения того или иного частного и чувственного содержания. При всех нюансах перед нами идентичные модели соотношения Бога, ума и чувственного мира, где ключевым аспектом является пребывание ума в рамках собственной природы, где восхождение понимается как обретение этой природы за счёт самоопределения по отношению к Богу и видения принципиальной несоединимости Бога и ума.

Для свт. Григория Паламы, как мы видим, такое понимание богообщения является странным и неприемлемым. Поскольку «Слово на житие преподобного Петра Афонского» является чем-то вроде манифеста исихастского движения, обращённого не только к монахам, но и к византийскому образованному обществу, оно содержит и отсылки к понятным для этого общества философским материям и одновременно полемику с ними, в силу их несовместимости с мировоззрением исихазма. Если для самого популярного мыслителя того времени — Никифора Григоры — был актуален Плотин<sup>45</sup>, причём не только на уровне языка, но и на уровне ключевых концептов, то миссионерский манифест не мог этого не учитывать. Если ключевая идея Григоры о неприобщимости человеческого ума к Богу базировалась на «Эннеадах», свт. Григорий Палама не мог к этому тексту не обратиться. В конечном же итоге перед нами первая попытка

45 Впрочем, об особенной актуальности Плотина для того времени можно судить, например, по тому факту, что около 1315 г. классик византийского гуманизма Никифор Хумн составил специальное сочинение, направленное против Плотина («О душе против Плотина») (*Benakis L. Nikephoros Choumnos (1250–1327), Über die Seele gegen Plotin // Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6–8 octobre 1995 / ed. L. Benakis. Turnhout, 1997. P. 319–326; Mariev S. Neoplatonic Philosophy in Byzantium // Byzantine Perspectives on Neoplatonism / ed. by S. Mariev. Berlin; Boston, 2017. (Byzantinisches Archiv. Series Philosophica: vol. 1). P. 1–29 (здесь: P. 14–15), в котором он, отвергая откровенно языческие идеи вроде метемпсихоза, солидаризируется с эллинским философом именно в понимании ума (*Nicephorus Choumnus. De anima 1 // PG. 140. Col. 1405AB*). Любопытно, что именно в эти годы свт. Григорий Палама занимался изучением античной философии и, конечно, имел все возможности познакомиться с трактатом Никифора Хумна, да и с «Эннеадами» непосредственно (Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 28–31).*



сформулировать учение о том, что в процессе богопознания и причащения Божеству человек становится чем-то большим, чем он есть в своей природной данности, что его самоопределение есть лишь ступень к неизречённому тождеству с Богом.

### Источники

- Beierwaltes W.* Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V.3: Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- Gregorius Acindynus.* Epistulae // Letters of Gregory Akindynos / Greek Text and English Translation by A. C. Hero. Washington: Dumbarton Oaks, 1983. (CFHB. Series Washingtonensis; vol. 21). P. 2–304.
- Gregorius Palamas.* Epistula ad Ioannem et Theodorum // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 5. Κεφάλαια εκατὸν πενήκοντα, ασκητικά συγγράμματα, ευχαί / ἑκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992. Σ. 231–246.
- Gregorius Palamas.* Vita sancti Petri Athonitae // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 5. Κεφάλαια εκατὸν πενήκοντα, ασκητικά συγγράμματα, ευχαί / ἑκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992. Σ. 161–191.
- Nicephorus Gregoras.* Florentius // *Niceforo Gregora.* Fiorenzo o Intorno alla sapienza / testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di P. L. Leone. Napoli: Università di Napoli, 1975. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana; vol. 4).
- Nicephorus Chumnus.* De anima // *Benakis L.* Nikephoros Choumnos (1250–1327), Über die Seele gegen Plotin // *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6–8 octobre 1995* / ed. L. Benakis. Turnhout: Brepols, 1997. P. 319–326.
- Philotheus Coccinus.* Encomium Gregorii Palamae // *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου* Ἀγιολογικά ἔργα. Т. 1. Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι / ἑκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη: Κέντρον Βυζαντινῶν Ερευνῶν, 1985 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς; т. 4). Σ. 427–591.
- Plotin.* Traité 49 (V.3) / trad. B. Ham. Paris: Cerf, 2007.
- Plotini opera.* Vol. 2. Enneades IV–V / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles: L'Édition universelle, 1959. (Museum Lessianum. Series philosophica; vol. 34).
- Plotinus.* The Enneads / transl. by L. P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Григорий Палама, свт.* Слово на житие преподобного Петра Афонского / под ред. Д. А. Поспелова. Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007.



## Литература

- Берестов И. В.* Свобода в философии Плотина. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.
- Виноградов А. Ю.* Источники, используемые святителем Григорием Паламой // *Григорий Палама, свт.* Слово на житие преподобного Петра Афонского / под ред. Д. А. Поспелова. Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007. С. 135–148.
- Красиков С. В.* Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // *Античная древность и средние века*. 2000. Вып. 31. С. 266–283.
- Мейендорф И., прот.* Духовные тенденции в Византии в конце XIII и начале XIV веков // *Мейендорф И., прот.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо; Издательство ПСТГУ, 2013. С. 497–515.
- Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб.: Византинороссика, 1997. (Subsidia byzantinorossica; т. 2).
- Мейендорф И., прот.* Тема «обращения к себе» в паламитском учении XIV столетия // *Мейендорф И., прот.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо; Издательство ПСТГУ, 2013. С. 570–585.
- Руго А.* Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой // *Григорий Палама, свт.* Слово на житие преподобного Петра Афонского / под ред. Д. А. Поспелова. Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007. С. 13–29.
- Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1971. Bd. 20. S. 171–188.
- Blowers P. M.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of «Perpetual Progress» // *Vigiliae christianae*. 1992. Vol. 46. P. 151–171.
- Bussanich J.* The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts. Leiden; New York; Kobenhavn; Köln: Brill, 1988. (Philosophia antiqua; vol. 49).
- Bydén B.* The Criticism of Aristotle in Nikephoros Gregoras' Florentius // *Δώρον ροδοποιίκλον: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist* / ed. by D. Searby et al. Uppsala: Uppsala Universitet, 2012. (Studia Byzantina Upsaliensia; vol. 12). P. 107–122.
- Courcelle P.* Connais-toi toi-même: de Socrate à saint Bernard. Vol. 1. Paris: Études augustiniennes, 1974. (Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité; vol. 58).
- Δημητρακόπουλος Ι. Α.* Γρηγορίου Παλαμά, Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα, 1–14: «Περί κόσμου». Κείμενο, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια // *Βυζαντιακά*. 2000. Τ. 20. Σ. 293–348.
- Δημητρακόπουλος Ι. Α.* Υστεροβυζαντινή κοσμολογία. Η κριτική του Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία των Πλωτίνου και Πρόκλου περί κοσμικής ψυχής // *Φιλοσοφία*. 2001. Τ. 31. Σ. 175–191.
- Δημητρακόπουλος Ι. Α.* Υστεροβυζαντινή κοσμολογία. Η κριτική του Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία των Πλωτίνου και Πρόκλου περί κοσμικής ψυχής. Β' μέρος // *Φιλοσοφία*. 2002. Τ. 32. Σ. 111–132.
- Emerson S. D.* The Work of Christ According to Gregory of Nyssa: PhD Dissertation. Nashville (Tennessee), 1998.

- Hadot P.* La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote // Plotin, Porphyre: études neoplatoniciennes / éd. par P. Hadot. Paris: Les Belles Lettres, 1999. P. 267–278.
- Hutchinson D. M.* Plotinus on Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Ierodiakonou K.* The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / ed. by K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 219–238.
- La connaissance de Soi: études sur le traité 49 de Plotin / éd. par M. Dixaut. Paris: Vrin, 2002.
- Leone P. L.* Alcune osservazioni sul Florentios di Niceforo Gregora // Byzantino-Sicula II. Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi. Palermo: Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, 1975. P. 335–345. (Quaderni dell'Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici; vol. 8).
- Leone P. L.* Appunti e note su alcuni opuscoli di Niceforo Gregora // Nicolaus. 1975. Vol. 3. P. 319–342.
- Leone P. L.* Introduzione // Niceforo Gregora. Fiorenzo o Intorno alla sapienza / testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di P. L. Leone. Napoli: Università di Napoli, 1975. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana; vol. 4). P. 15–35.
- Manolova D.* Nikephoros Gregoras's Philomathes and Phlorentios // Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium / ed. by A. Cameron, N. Gaul. London; New York: Routledge, 2017. P. 203–219.
- Mariev S.* Neoplatonic Philosophy in Byzantium // Byzantine Perspectives on Neoplatonism / ed. by S. Mariev. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017. (Byzantinisches Archiv. Series Philosophica; vol. 1). P. 1–29.
- Mariev S.* Plotinus in the Phlorentios of Nikephoros Gregoras // Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461) / hrsg. von A. Berger et al. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. (Byzantinisches Archiv; vol. 31). S. 101–107.
- Mitrea D.* 'Old Wine in New Bottles'? Gregory Palamas' Logos on Saint Peter of Athos (BHG 1506) // Byzantine and Modern Greek Studies. 2016. Vol. 40. P. 243–263.
- O'Daly G.* Plotinus's Philosophy of the Self. Shannon: Irish University Press, 1973.
- Oosthout H.* Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5, 3. Amsterdam: Grüner, 1991. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 17).
- 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 // Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros / éd. par 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.
- Remes P.* Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Reuter M.* Plotinus on the Role of Nous in Self-Knowledge: PhD Dissertation. Toronto, 1994.
- Rigo A.* La Vita di Pietro l'Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 1995. Vol. 32. P. 179–190.

**‘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**

**Timur A. Shchukin**

MA in Linguistics

Associate of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences

PhD student of the Herzen State Pedagogical University of Russia

7th Krasnoarmeyskaya, 25/14, St. Petersburg 190005, Russia

tim\_ibif@mail.ru

**For citation:** Shchukin, Timur A. “‘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” // *Bible and Christian Antiquity*. 2019, vol. 2, no. 2, pp. 212-230. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-212-230

**Abstract.** In the earliest work of Gregory Palamas, the «Logos on Saint Peter of Athos», there is a passage describing the process of self-knowledge of the ascetic: his mind first turns to itself, freed from all sensual and passionate, and then goes beyond its own nature to contemplate God and connect with Him. In his article on this topic Ioannis Polemis has pointed out that the origin of the obviously Neoplatonic vocabulary and conceptual apparatus of this passage can only be explained by the direct or indirect acquaintance of St. Gregory Palamas with the works of Plotinus. In this article an attempt is made, in the development of Polemis' observations, to identify the Plotinus' treatise, on which the monk Gregory Palamas relies in his reasoning. The author aims to demonstrate that the founder of Hesychasm, using and modifying some passages of *Enneades* V, 3, follows in line with the thoughts of the Plotinus in some aspects, but disagrees with him in key points and argues that the result of intellect self-conversion is not the acquisition of natural boundaries, as Plotinus insists, but overcoming them in an endless striving to God. The article brings up the reasons what Gregory Palamas argued with humanist thinkers who were under the influence of Plotinus, in particular, with Nicephorus Gregoras.

**Keywords:** St. Gregory Palamas, Nicephorus Gregoras, self-consciousness, theosis, the One and Intellect, hesychasm, Byzantine humanism.