

# ГРИГОРИЙ ПАЛАМА — ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТ? Реконструкция подлинного значения его комментария на Исх. 3:14: «Εὐώ εἶμι ὁ ὢν»\*

ЯННИС  
ДИМИТРАКОПУЛОС

Доктор философии,  
ассоциированный профессор  
философии и теологии  
факультета гуманитарных  
и общественных наук Патрского  
университета.

Адрес: Archemedes str., Building 7,  
Rion 26504, Patras, Greece.

E-mail: jdimitrako@upatras.gr

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

*паламизм, Григорий Палама, экзистенциализм,  
И. Мейендорф, божественная сущность,  
божественная энергия.*

Как давно уже заметил прот. И. Романидис, толкование прот. И. Мейендорфом комментария Григория Паламы на Исх. 3:14 в «Триадах», многократно затем воспроизводившееся большим числом православных богословов, в действительности ошибочно. Развивая позицию Романидиса, автор исследования утверждает, что Мейендорф в контексте интерпретации учения Григория Паламы о единстве и троичности Бога допускает анахронизм и приписывает ему принадлежащую XX в. экзистенциалистскую концепцию онтологического, или деонтологического, приоритета «личности» над «сущностью». Сходное понимание, неоплатоническое по происхождению, которой можно кратко выразить фразами *ἕαυτὸν παρ᾿αὐτοῦ* и *ἕαυτὸν ποιεῖν* и терминами *αὐτοπάρακτος* и *αὐτοπάτωρ* (Plotinus Enneads II.9, V.1,

VI.8), Палама приписал как серьезную богословскую ошибку своему злейшему врагу Никифору Григоре. В действительности Палама, тщательно разобрав соответствующий пассаж V.4 из *De divinis nominibus* Пс.-Дионисия Ареопагита, не сказал ничего больше, чем просто то, что божественная «энергия», которая особым Ареопагитским способом именовалась «усией», т. е. божественной «сущетворящей энергией» (*οὐσιολογικὴ ἐνέργεια*), происходит от «сущности» Бога. Изучение истории этой терминологии в языческой и христианской неоплатонической мысли, в том числе в византийский период, показывает, что в конечном счете сказанное Паламой граничит с традиционным грамматико-логическим учением, согласно которому *οὐσία* является *παρῶνυμον* от *εἶναι*,

\* Перевод с английского монаха Диодора (Ларионова) по изданию: John Demetracopoulos. *Is Gregory Palamas an existentialist? The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14 "Εὐώ εἶμι ὁ ὢν"*. Athens: Παρουσία, 1996. В переводе, по согласованию с автором, исправлены ошибки и опечатки оригинального издания.

## ВВЕДЕНИЕ

**Б**огословы и христианские историки мысли, излагая учение своего любимого христианского мыслителя, часто готовы представить его как личность, чье «послание» содержит важные коннотации, по своему значению выходящие далеко за пределы своей эпохи. Их усилия нередко оказываются плодотворными. Возвращение к положительной оценке понятия «религиозный мистицизм», например, произошедшее в науке в первой четверти XX в., подвигло (намеренно или каким-то иным образом) многих серьезных историков, таких как Ж. Даниэлу, Г.-У. фон Бальтазар и В. Фёлькер, исчерпывающе изучить мистическую сторону учения таких христианских мыслителей, как Ориген или еще в большей степени Григорий Нисский. Несмотря на общий позитивный характер такого подхода в исследовании, школа мысли, к которой принадлежали сами эти историки (как я показал недавно в более развернутом виде (Δημητράκοπουλος 1996)<sup>2</sup>), была достаточно односторонней и приводила зачастую к упрямому игнорированию — несмотря на недвусмысленную ясность текстов, которые при таком подходе неизбежно подвергались суровой цензуре и поразительным искажениям, — главных особенностей мысли Григория Нисского; дело в том, что Григорий — не только *богослов-мистик*, но и *богослов-рационалист*, твердо веривший, что основные христианские догматы могут быть доказаны *sola ratione*. Другой пример — интерпретация, данная К. Бартом, знаменитому *ratio Anselmi (Proslogion 2–4)* и Ансельмовой мысли в целом (Barth 1931<sup>3</sup>). Однако, как было убедительно показано<sup>4</sup>, хотя интерпретация Барта и содержит некоторые проницательные наблюдения, она фактически сводит доктрину Ансельма к фидеизму Бартова типа.

1 «Гора рожала, так что Зевс испугался, но родила она мышь» (Athenäus. *Deipnosoph.* 14). — *Прим. перев.*

2 Но это не все; довольно примечательно, что Григорий Нисский часто высказывает суждения, противоположные его убежденности в силе разума и его способности утвердить веру. В них он не только недвусмысленно говорит, что богословски незаконно приводить рациональные доказательства для христианских догматов, но часто приводит философские аргументы против обоснованности некоторых силлогизмов, которые он сам использует в доказательствах при защите многих догматических положений. Эти важные аспекты Григориевой мысли никогда бы не были замечены, если бы влияние (доминирующее до сих пор) «мистического» подхода к этому вопросу оставалось непоколебимым.

3 Французский перевод Ж. Карера: Barth 1958, английский перевод Я. Робертсона: Barth 1960, итальянский перевод А. Винея: Barth 1965.

4 Главным образом М. Чарльзуортом: Charlesworth 1979, 40–46. См. также: Colombo 1990, 44–45; Zuanazzi 1993, 24–25, 57–58, 117–118 (прим. 6). Кроме того, совсем не случайно, что странная попытка представить Ансельма в качестве богослова-мистика была предпринята такими учеными, как А. Левасты (Levasti 1929) и А. Штольц (Stolz 1933; Stolz 1945; Stolz 1937), в период расцвета анти-рационалистического движения среди протестантских и католических богословов, которые с легкостью склонялись к идее (христианского)

Ясно, что указанные случаи являются примерами предвзятого анахронизма, т. е. проекции современных ценностей в интеллектуальную среду мыслителей прошлого. Данная работа имеет дело с подобным случаем анахронизма. Около четырех десятилетий назад известный специалист по Григорию Паламе И. Мейендорф, воспользовавшись в качестве главного основания толкованием Исх. 3:14, которое этот греческий святой изложил в III книге своего трактата «В защиту священо-безмолвствующих» (Χρήστου 1988с, 666.12–18)<sup>5</sup>, смело охарактеризовал богословскую мысль Паламы в качестве «экзистенциальной» и в дальнейшем говорил о ней *expressis verbis*<sup>6</sup> в понятиях «христианского экзистенциализма» (Meuendorff 1964, 202–227, 240<sup>7</sup>). С того времени эта интерпретация, воспринятая совершенно буквально, нашла — за одним лишь исключением — преданных (вплоть до слепоты) сторонников среди части богословов, которым было приятно говорить о несомненном триумфе «хорошего» «экзистенциалистского христианского Востока» над «плохим» «эссенциалистским христианским Западом»<sup>8</sup>. Моя точка зрения состоит в том,

«мистицизма». Даже современное возрождение фидеистической и анти-рационалистической интерпретации Ансельма в работах М. Корбина (Corbin 1986, 13–17; Corbin, Galonnier 1988, 25–61) имело, по крайней мере — частично, те же причины, как это почти недвусмысленно признает и сам автор.

- 5 Далее сочинения Паламы цитируются по критическому изданию его собрания сочинений (*Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα*) под редакцией П. К. Христу: Χρήστου 1962–1992, тома Α'–Ε'.
- 6 Отчетливыми словами, совершенно четко, с полной ясностью (лат.). — *Прим. перев.*
- 7 Во французском оригинале: Meuendorff 1959, 279–310, 327. В английском переводе книга издана с некоторыми сокращениями автора.
- 8 Первым автором, который довольно подробно прокомментировал позицию Паламы, используя знаменитый тезис Сартра (Sartre 1970, 21) «l'existence précède l'essence» [«существование предшествует сущности»], был, насколько мне известно, православный богослов П. Евдокимов (Evdokimov 1968, 78 и далее). С этого времени эта якобы паламитская «экзистенциальная» позиция часто использовалась в смысле победоносного указания на предполагаемые высокие качества греческой богословской традиции. Я нашел следующие ссылки: Χρήστου 1988b, 353; Χρήστου 1964, 791, 789; Χρήστου 1977a, 256 = Χρήστου 1983, 110–111; Χρήστου 1991, 56–57, Χρήστου 1977b, 162–163; Γιανναράς 1970, 79–80; Γιανναράς 1987, 329–330; Γιανναράς 1979, 26; Γιανναράς 1981, 74–75; Μπέζγος 1991, 202 (прим. 4); Μπέζγος 1993a, 41–42; Μπέζγος 1993b, 134–135; Μπέζγος 1994, 143–145; Μπέζγος 1996, 90–91; Sijakovic 1994, 274–275. См. также: Μαντζαρίδης 1973, 44, где ὁ ὢν [«сущий» из Исх. 3:14] понимается как означающее божественную Личность, а εἶναι [бытие] — как означающее божественную сущность. К этим ссылкам я должен добавить два исследования католических ученых: А. де Аллэ, который опротивительно принял интерпретацию Мейендорфа (Halleux 1973, 427), и Г. Подскальски, который подчеркивает тот факт, что источником вдохновения для комментария Паламы на известный библейский пассаж было сочинение Псевдо-Ареопагита «О божественных именах» (Podskalsky 1969, 10–15, 30–42). О действительной связи тезиса Паламы с тезисом Псевдо-Ареопагита см. далее. Манифестацией наиболее последовательного варианта современного православного «персоналистского» направления в триадологии стало появление работы митр. И. Зизиуласа «От маски к личности. Вклад патристического богословия в понятие личности» («Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ

что интерпретация, данная И. Мейендорфом паламитской мысли, является совершенно неоправданной и полностью дезориентирующей. Недостаток этой интерпретации лежит не столько в том, что она удаляется от сказанного Паламой в действительности, сколько в том, что, извлекая выражение из его контекста и приписывая ему, совершенно произвольно, онтологическую важность, которой у него попросту не имеется, она ведет в абсолютно чуждом для паламитской мысли направлении. Более того, эта интерпретация не выдерживает даже «технической» критики, поскольку аргумент, сосредоточенный на комментарии Паламы к Исх. 3:14, основан как на неверном переводе, так и на обращении к двум другим неверно понятым пассажам из Паламы. Таким образом, может и должна быть предложена иная интерпретация, более близкая к тексту, посредством которой выяснится, что же на самом деле говорил Палама. В результате настоящего исследования будут освещены некоторые новые аспекты отношения Григория Паламы к греческой философии.

#### 1. ОТРЫВОК ИЗ ТРАКТАТА «В ЗАЩИТУ СВЯЩЕННО-БЕЗМОЛВСТВУЮЩИХ» III.2.11–12 И ЕГО КОНТЕКСТ: ПАЛАМА КАК ПОЛЕМИСТ

В отрывке из трактата «В защиту священно-безмолвствующих» III.2.11–12 (Χρήστου 1988с, 665.14–666.11), которому Мейендорф дает безосновательную «экзистенциальную» интерпретацию, греческий святой выдвигает очередной аргумент против основного довода Варлаама, цитируемого дословно в 2.4 (Χρήστου 1988с, 658.27–29), в котором утверждается, что существует только одна вещь, не имеющая начала: сущность Божия («...ὄντος ὁμολογουμένου βεβαίως ἔν εἶναι μόνον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον, τὴν οὐσίαν τοῦ τὰ πάντα πεποιηκότος θεοῦ» [«всеми признается, что, конечно, сущность все сотворившего Бога одна только безначальна и бесконечна»]). Выдвинув несколько доводов против богословской обоснованности этой точки зрения в 2.4–2.10 (Χρήστου

---

προσώπου») (Ζηζιούλας 1977, 287–323 = Ζηζιούλας 1982, 941–960 = Ζηζιούλας 1983, 295–337 = франц. пер.: Zizioulas 1981, 23–55). Гимн греческой патристической мысли, которым Зизиулас завершает свое исследование, подчеркивая то, скольким современным мир обязан греческим Отцам, раскрывает действительную причину его убежденности в том, что греческая патристическая мысль «персоналистична». Анри де Аллэ выдвинул серьезную и хорошо документированную критику «персоналистской» интерпретации, предпринятой Зизиуласом в отношении патристической (в частности Каппадокийской) мысли (Halleux 1986, 133–155, 290).

Когда основная часть настоящей работы была написана, мне в руки попала статья И. Романидиса (Romanides 1963–1964, 269–270). Я с удовольствием увидел, что в своей статье Романидис уже вкратце указал на то, что Мейендорф злоупотребил сентенцией Паламы «οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία» [«не от сущности сущее, но от сущего сущность»], вырвав ее из контекста. Это обстоятельство, согласно Романидису, повлекло за собой неверную интерпретацию термина οὐσία [сущность] и, следовательно, лишило оснований интерпретацию мысли Варлаама в духе «эссенциализма», а также «экзистенциалистское» прочтение Паламы. Как мы увидим ниже, неверная интерпретация на самом деле гораздо глубже; я постараюсь восстановить непосредственное истинное содержание мысли Паламы в данном пассаже.

1988с, 659.1–665.13), в 2.11 (Χρήστου 1988с, 665.14–666.11) Палама предпринимает попытку заманить своего главного оппонента в богословии Варлаама Калабрийского в ловушку, ставя его перед следующей дилеммой: либо он вступает в противоречие с непререкаемым авторитетом (Псевдо-) Дионисия Ареопагита, либо противоречит собственному тезису, что единственная вещь, не имеющая начала, это божественная сущность. Аргументация Паламы такова. Следуя (Псевдо-) Дионисию, Григорий говорит, ссылаясь на соответствующий пассаж из «О божественных именах» (2.7; PG 3, 645A), что «сущность» (οὐσία), когда речь идет о Боге, означает одну из божественных сил (δυνάμεις): в частности, она есть οὐσιολοιὸς δύναμις, «сущетворящая» сила, т. е. сила, сообщающая сущность всем творениям. Варлаам же, продолжает Палама, в свою очередь утверждает, что только одна вещь не имеет начала: сущность Божия. Две этих посылки с необходимостью ведут к заключению, что, согласно Варлааму, только одна из божественных сил не имеет начала, т. е. сила «сущетворящая». Но в таком случае, замечает Палама, Варлаам должен признать, что по крайней мере хотя бы одна божественная сила (которая здесь скрыто истолковывается как нечто отличное от божественной сущности) не имеет начала. И это, заключает Палама, вступает в прямое противоречие с исходной позицией Варлаама, что одна только сущность Божия не имеет начала. Таков анти-варлаамитский аргумент Паламы в 2.11.

Тем не менее Палама, видимо, понимал, что его доказательство было несколько натянутым. В качестве первоначальной критики можно было бы отметить, что речь идет об ошибочной аргументации: в частности, здесь представлено ложное умозаключение, основанное на омонимии. При изложении в качестве предпосылок точки зрения Псевдо-Дионисия и Варлаама, термин *сущность* вначале понимается в ареопагитском смысле, т. е. как означающий «сущетворящую» силу Бога, а затем, на втором этапе, этот термин используется в его паламитском значении — как *сущность* Божия в противопоставлении *энергиям* Божиим. Довольно странно, что это очевидное логическое упущение совсем не послужило помехой для хорошо тренированного, по общему признанию, в аристотелевской логике (но на практике безразличного к ней) Григория Паламы.

Вторым слабым моментом в доказательстве можно считать излишнюю строгость и педантичность, с которой Палама отнесся к тому факту, что Варлаам в своем рассуждении использовал слово «сущность», а не слово «Бог». Ведь известно — и Палама, конечно же, это прекрасно знал, — что Отцы, говоря о «сущности» Божией, очень часто употребляют этот термин не в том специальном неоплатоническом значении, которое встречается в ареопагитских текстах. Да и сам Палама практически во всех своих творениях ясно провел свое знаменитое различие между божественной сущностью и божественными энергиями, где термин «сущность» в его специфически ареопагитском значении, как «то, что сообщает сущность сущему», относится не к понятию паламитской *сущности*, а к понятию паламитских *энергий*.

И, наконец, третий неудачный момент паламитской аргументации был замечен и обсуждался уже самим Паламой, так как он сразу же признал, что Варлаамова «сущность» не должна с необходимостью интерпретироваться в узком смысле ареопагитской «сущности»; Варлаам, говорит Палама, конечно, ответил бы, что под «сущностью» подразумевается «то, что, как монада и единое, имеет в себе все прежде упомянутые силы» («τὸ μοναχῶς καὶ ἐνιαίως ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας»). Таким образом, Палама в 2.12, где содержится заключительная часть его критики Варлаамовой позиции по данному вопросу, ограничивается лишь корректировкой языка своего оппонента. Вот как это выглядит.

Во-первых, избегая обсуждать содержание новой формулировки, которую Варлаам легко и безопасно парировал бы, не отказываясь от смысла своего первоначального тезиса, Палама здесь говорит, что Варлаам должен был просто назвать свое высшее сущее не «сущностью», а «Богом»; и он приводит две причины для этого.

i) В Предании Церкви принятое именование этого сущего — «Бог», а не «сущность».

ii) Согласно Писанию (Исх. 3:14), Бог, говоря с Моисеем, не сказал «Я — сущность» («ἐγὼ εἰμι ἡ οὐσία»), но «Я — Сущий» («ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν»), и это потому, что «сущность» происходит от «сущего», а не «сущий» от «сущности» («οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία» [«не от сущности сущее, но от сущего сущность»]), поскольку Бог, т. е. «Сущий», — добавляет Палама, — содержит в Себе все бытие («αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνέληφε τὸ εἶναι» [«ведь Он, будучи Сущим, в Самом Себе содержит все бытие»]).

Это дополнение, по-видимому, заимствовано у Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия (Gr. Naz. *Oratio* 45.3; PG 36, 625C; Gr. Naz. *Oratio* 38.7; PG 36, 317B; Dion. Ar. *De divinis nominibus* 5.4; PG 3, 817CD). Конкретная схема литературной защиты, а также содержание этих тезисов будут нами подробно рассмотрены ниже.

Во-вторых, даже если бы Варлаам заменил понятие «сущность» на понятие «Бог», была бы еще одна вещь, которую, согласно Паламе, должен был сделать калабрийский философ: он должен был добавить к эпитету ἄναρχος [безначальный] обстоятельственный оборот φύσει (по природе) — и это ни по какой-либо иной причине, как только для того чтобы избежать возможной путаницы в различении нетварного божественного бытия самого по себе от тех, кого Отцы называют χάρτι ἄναρχοι καὶ ἄκτιστοι, т. е. безначальными и нетварными по благодати (т. е. святым). И все же Варлаам, как говорит Палама в завершение своей аргументации, не может принять ни такой переформулировки изначального утверждения, к которой он мог бы прибегнуть для того, чтобы ответить на аргумент Паламы в 2.11 (в таком случае оно бы выглядело так: «только один Бог есть сущее, безначальное по природе» — «εἶς ὁ φύσει ἄναρχος θεός»), ни самой этой формулировки, к которой он также мог бы обратиться. Дело в том, что эта формулировка, согласно которой силы Бога

существуют в Нем, с трудом согласуется с попыткой Варлаама доказать, что божественные силы тварны (κτιστάι). То, что божественные силы существуют в Боге, означает — по объяснению Паламы, — что они соприродны Ему. Но каким образом тогда можно одновременно осмеливаться утверждать, что эти силы — тварны? Таким образом, из этого следует, что Варлаам фактически — если будет настаивать на своем аргументе — не сможет прибегнуть — и не будет этого делать — к переформулировке своего первоначального тезиса в таком духе, чтобы он звучал так: «ἐν εἶναι μόνον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον, τὸ μοναχῶς καὶ ἐνιαίως ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις [ἐκθεωτικάς, οὐσιοποιοῦς, ζωογόνους, σοφοδώρους]» [*Он*] один только безначальный и бесконечный, имеющий в Себе, как единственный и все соединяющий<sup>9</sup>, все эти силы: <обожествляющие, суцетворящие, производящие жизнь, дарующие мудрость>]. Это, в сущности, означает, что аргумент Паламы в 2.11 неизбежно разрушают фундаментальное положение Варлаама — вывод, который не был проговорен Паламой явно, но имплицитно подразумевался.

В 2.13 Палама просто фиксирует наличие в нескольких пассажах Варлаама мнения о том, что божественные силы тварны. Это означает, что его аргументация в 2.11–12 в действительности вернулась в исходную точку.

Конечно, никак нельзя признать этот аргумент убедительным. Его слабость, объяснимая самой природой подобных полемических текстов, в которых аргументы — даже под предлогом добросовестного диалога между оппонентами — в действительности остаются элементами лишь частично развернутого монолога, состоит в том, что Палама влагает (в 2.12) в уста Варлаама определенное утверждение как якобы единственный способ, посредством которого Варлаам мог избежать критики Паламы в 2.11. Однако на ум сразу же приходит альтернативная формула, которая не могла бы подать Паламе повода для новой атаки, — например, выражение «божественная природа». Тем не менее Палама, блестяще владея всеми тонкостями полемического жанра, предпочел предположить у своего отсутствующего оппонента в высшей степени сомнительную формулировку, на которую немедленно и обрушился с критикой.

Как бы там ни было, описав в полной мере контекст рассматриваемого тезиса Паламы «οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία», мы можем перейти теперь к изложению и обсуждению интерпретации, данной этому тезису Мейендорфом.

9 Понятия μοναχῶς καὶ ἐνιαίως, которые мы в переводе передаем «как единственный и все соединяющий», означают различные аспекты обладания Бога Своими силами: μοναχῶς указывает на исключительный характер такого обладания (только Он, и никто другой), а ἐνιαίως означает, что Бог в Себе все силы соединяет в одно, множество приводит в единство. — *Прим. перев.*

## 2. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МЕЙЕНДОРФА: ВНЕДРЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА В МЫШЛЕНИЕ ПАЛАМЫ

### 2.1. Комментарий Паламы на Исх. 3:14

Вот как Мейендорф передает содержание текста Паламы (только части этого текста) из 2.12: «В своей полемике с Варлаамом, представлявшим в данном споре эссенциалистское понимание Бога, Палама выражает свой взгляд вполне ясно. Он пишет: “Когда о Боге говорится, что Он содержит в Себе все указанные силы, имеется в виду Его сущность, с чем согласился бы и Варлаам. Однако, говоря о сущности, в первую очередь следует употреблять понятие “Бог”, поскольку это слово мы приняли от Церкви для ее обозначения. Говоря с Моисеем, Бог не сказал: “Аз есмь сущность”, но сказал: “Аз есмь Сущий” (Исх. 3:14). Таким образом, не Сущий происходит от сущности, но сущность — от Сущего, потому что Сущий содержит в Себе все бытие”»<sup>10</sup> (Meyendorff 1964, 213 = Meyendorff 1959, 292). Французский перевод в изданном Мейендорфом тексте точно такой же: «Mais, dira-t-il, c’est “de par son essence” que l’on dit de Dieu qu’il possède en lui-même, d’une façon unique et unifiante, toutes ces puissances? Mais, d’abord, il fallait appeler cela “Dieu”, car c’est ce terme que nous avons reçu de l’Église pour la désigner. Dieu, lorsqu’il s’entretenait avec Moïse, n’a pas dit: “Je suis l’essence”, mais *Je suis qui est*. Ce n’est donc pas Celui qui est qui provient de l’essence, mais l’essence qui provient de Celui qui est, car Celui qui est embrasse en lui-même l’Être tout entier» (Meyendorff 1973, 664)<sup>11</sup>.

Этот пассаж, согласно Мейендорфу, доказывает, что богословие Паламы «персоналистично» (Meyendorff 1964, 212–213 = Meyendorff 1959, 291–292)<sup>12</sup>.

По крайней мере, два возражения против такой интерпретации могут быть высказаны немедленно. *Первое* замечание относится к указанию автора на то, что 2.12 является отправной точкой в паламитской аргументации, поскольку это указание несправедливо разрушает целостность мысли Паламы в этой части *В защиту священно-безмолвствующих III*, которая на самом деле начинается в начале 2.11 и завершает полный круг лишь в конце 2.12. *Второе*, и более существенное, замечание состоит в том, что это удаление предыдущего цикла рассуждения становится, похоже, причиной серьезной ошибки, а именно неверного перевода открывающегося в 2.12 (Χρήστου 1988с, 666.12–13) периода (представляющего лишь часть целого аргумента), перевода, который и явился

10 «It is through his essence, Barlaam would say, that one says of God that he possesses in himself, in a unique and unifying fashion, all these powers. But, in the first place, one must call that ‘God’, for that is the word we have received from the Church to designate it. God, when he was speaking with Moses, did not say: “I am the essence”, but “I am that I am” (Exod. 3:14). It is not therefore He-that-is who comes from the essence, but it is the essence which comes from He-that-is, for He-that-is embraces in himself all the Being». — *Прим. перев.*

11 Ср. также со статьей Мейендорфа «Палама (Григорий)»: Meyendorff 1984, 98–99.

12 Ср. также с его книгой «Введение в византийское богословие: история и учение»: Meyendorff 1975, 250.



для Мейендорфа «ясным» оправданием приписываемого Паламе анти-«эссенциализма» и «экзистенциализма». Такая неточность в переводе, конечно, вызывает удивление, поэтому стоит прочесть греческий отрывок и сравнить его с английским и французским переводами Мейендорфа, чтобы убедиться в том, что — *mirabile lectu!*<sup>13</sup> — такой перевод не только игнорирует контекст отрывка, но и нарушает правила греческого синтаксиса:

Ἄλλ' ἐρεῖ [Βαρλαάμ] διὰ τῆς «οὐσίας» ἐκεῖνο λέγειν, τὸ μοναχῶς καὶ ἐνιαίως ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας;

Корректный перевод таков:

Но хочет ли он [т. е. Варлаам] сказать [чтобы избежать критики Паламы, только что перед этим изложенной в 2.11], что употребив термин «сущность» [входящий в его формулировку, о которой упоминается в 2.4], он подразумевает под ним, буквально, «то, что, будучи монадой и единым, содержит в себе все эти силы»?

Разница между тем, что Палама сказал в действительности, и тем, как это понял Мейендорф, очевидна. Таким образом, после того как предполагаемый у Варлаама «эссенциализм» удален из содержания текста как просто дух, пугавший мысль Мейендорфа, а отнюдь не Паламы, не может быть и речи ни о каком отказе Паламы от так называемой «эссенциалистской» точки зрения Варлаама, состоящей в том, что посредством Своей сущности Бог содержит в Себе силы, сообщающие всему сущему бытие, жизнь, мудрость и т. д. Следовательно, нет никакого основания полагать, что пассаж 666.12–18 из 2.12 восходит на уровень некоей воображаемой борьбы между «эссенциализмом» и «экзистенциализмом», где Варлаам выступает в роли западного богослова-«эссенциалиста», а Палама — в роли греческого богослова-«экзистенциалиста» и «персоналиста». Ведь бессмысленно само предположение, будто бы Палама использовал оружие «экзистенциализма», чтобы одолеть своего не существующего врага-«эссенциалиста». Аргументация Паламы в 2.12 может быть завершена в полной мере и без обращения к философской и богословской мысли XX в. Тому, кто будет настаивать на интерпретации (неоправданной, как это будет показано) знаменитого тезиса Паламы «οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσίας» как на выражении «экзистенциального богословия», придется показать, каким образом понятие о «Боге как личности», онтологически предшествующее понятию о «Боге как сущности», может послужить антиварлаамовой аргументации Паламы в 2.11–12; но, откровенно признаюсь, я для такой задачи недостаточно изобретателен.

Что же касается вопроса о причинах, обусловивших этот совершенно неверный перевод, то какое иное объяснение можно привести в первую очередь, как не то, что дело идет о допущенной Мейендорфом проекции элементов современной мысли на форму христианской мысли прошлого, которая

13 Странно сказать, удивительно (лат.). — Прим. перев.

de facto совершенно нерелевантна современным философским, культурным и даже богословским проблемам, являющимся результатом развития такого философского направления, как «экзистенциализм»? Собственно говоря, это не просто пустая догадка; дело в том, что сам Мейендорф однозначно заявляет о своем убеждении в «современном» характере богословия Паламы. Как он говорит, Палама как богослов «в некоторых отношениях в большей мере, нежели другие [богословы], созвучен проблематике современной мысли» (Meuendorff 1964, 6 = Meuendorff 1959, 13–14); так что, как недвусмысленно добавляет Мейендорф, «не закрывая глаз на некоторую незавершенность его [Паламы] выводов и не ограничиваясь формулировками, которым и сам автор не придавал безусловной ценности, мы вполне находим в его мысли, взятой как целое, конструктивные ответы на вызовы, которые бросает христианству современный мир: персоналистское и экзистенциальное богословие» (Meuendorff 1964, 240 = Meuendorff 1959, 327)<sup>14</sup>.

14 Ср. также его выразительный богословский призыв «развивать христианский тринитаризм в соответствии с этой традицией [т. е. патристической] и в противостоянии вызовам нашего времени... Последний аспект находится в глубине их [т. е. Отцов] опыта Троидного Бога, из которого можно извлечь выводы, полезные для решения наших собственных проблем» (Meuendorff 1979, 42). Общую критику интерпретации Мейендорфом паламитской мысли см. у А. де Аллэ: Halleux 1973, 439. Критиками Мейендорфа в этом отношении стали также два православных богослова: Е. Бер-Зигель (Behr-Sigel 1960, 122) и еп. Василий Кривошеин (Кривошеин 1960, 101–102 (прим. 1); цитируется Д. Штирноном: Stiernon 1972, 258). Ни одно из этих критических замечаний не изменило произвольную интерпретацию Мейендорфом комментария Паламы на Исх. 3:14 из отрывка *В защиту священно-безмолвствующих* III.2.12.

Случай с Мейендорфом напоминает нам в какой-то мере аналогичные усилия Э. Жильсона, который был первым христианским историком, попытавшимся утвердить «экзистенциалистскую» интерпретацию учения одного из христианских мыслителей прошлого, а именно его любимого исторического героя — Фомы Аквинского, основываясь на «революционном» и «эпохальном» толковании Фомы на Исх. 3:14. Жильсон в то же время полагал, что богословие Августина (а также Иоанна Дамаскина и Ансельма Кентерберийского) является слишком «(древне-) греческим» и «эссенциалистским» (Gilson 1960, 45–128 и везде; Gilson 1967, 38–73; Gilson 1939, 220–222; Gilson 1932, 45–86; Gilson 1989, 92, 368–369). Его взгляды встретили большой протест со стороны ученых. Так, Д. Ф. Андерсон (Anderson 1965) попытался показать, что метафизика Августина более легко может быть описана в понятиях «экзистенции» — столь же успешно, как и метафизика Аквината. Кроме того, Д. Ф. Каллахан, комментируя точку зрения Жильсона, говорил (не без основания) о «некоторых обобщениях, имеющих тенденцию к преувеличению, следствием чего является не совсем оправданное акцентирование “не-экзистенциального” характера греческой и раннехристианской метафизики» (Callahan 1967, 99 (прим. 12)). Что касается самого Фомы Аквинского, то позиция К. Кремера (Kremer 1966, XXVIII, 146, 384, 393–395, 416–417, 442) — которая была оценена В. Байервальтесом (Beierwaltes 1969, 141–152) — состоит в том, что богословская онтология Фомы может быть легко описана в понятиях традиционной неоплатонической концепции «полноты *бытия* (*esse*)», в котором участвуют все онтологически производные из этого бытия существа. И, наконец, Л. М. де Рийк (Rijk 1985, 166–169), комментируя полемику между Кремером и Жильсоном, полагает, что обе позиции имеют место в текстах Фомы и не должны сами по себе друг друга исключать, и что в то же время это не означает, что они имелись в виду как таковые самим Аквинатом. Во всяком случае, точка зрения Жильсона была, даже для наиболее несогласных с ним историков, стимулирующим, а не дезориентирующим средством; и, конечно, ее нельзя

## 2.2. Палама и греческое понятие о Боге как об *αὐτοπάρακτος* [самопорождающем]

Чтобы представить, как далеко может завести подобное неверное прочтение, полезно рассмотреть второй и последний аргумент из другого пассажа Паламы, на который ссылается Мейендорф в своей попытке доказать его мнимый «персонализм». Он пишет: «С большой ясностью Палама показывает (*Против Григория* II.34–35; Χρήστου 1988d, 290.19–291.2), что источником божественной сущности является Ипостась Отца, потому что если бы это было не так, то христианский персонализм уступил бы место эссенциализму греческих философов: сущность Божия производила бы саму себя, и Бог бы стал Своим собственным Отцом, как заявляли те, кто когда-то кичился своей известностью

---

совсем отрицать, в то время как это необходимо делать в случае с «интерпретацией», данной Мейендорфом мысли своего любимого исторического героя — Григория Паламы. Между прочим, не лишне отметить, что Жильсон никогда не упоминает об «экзистенциализме» Паламы; при этом в то же самое время Мейендорф, совершенно игнорируя огромное число публикаций Жильсона, проповедующего «экзистенциализм» Аквината, утверждает как совершенно неоспоримую истину тезис о том, что Фома Аквинский принадлежит традиции «эссенциализма» (Meyendorff 1964, 204 = Meyendorff 1959, 282). Трудно поверить, что такой двусторонний конфликт интерпретаций и одновременно совершенное взаимное неведение есть результат беспристрастного чтения текстов; и трудно также избежать вывода о том, что оба эти историка проявляли особую благосклонность (сознательно или неосознанно) к святому, принадлежавшему их собственной традиции, — Жильсон в некоторой степени на основании реальных фактов, а Мейендорф совершенно безосновательно.

Пытаясь осмыслить проблему мнимого «экзистенциализма» того или иного христианского мыслителя прошлого, следует, сохраняя осторожную дистанцию и, не в последнюю очередь, личное беспристрастие к той или иной богословской традиции, критически относиться к «экзистенциалистским» интерпретациям и осознать тот очевидный факт, что мода относиться к «экзистенциализму» ту или другую выдающуюся личность в истории христианского богословия и философии началась по тем же мотивам, что и попытка «экзистенциализировать» само современное христианство и в противовес многочисленной антирелигиозной критике представить его как ответ на самые современные философские и культурные вызовы и проблемы. Родоначальниками этого процесса стали такие выдающиеся протестантские богословы, как К. Барт и П. Тиллих (обвинявшие в свою очередь либеральных богословов XIX в., таких как Гарнак, в «секуляризации» христианства). Скоро за ними последовали некоторые их католические коллеги (после необходимого сглаживания наиболее грубых преувеличений); и, наконец, к этому направлению присоединились некоторые православные богословы, в качестве представителей своей собственной богословской традиции начав корректировать протестантское и католическое богословие, — причем они были убеждены, что единственной традицией, которая является в полной мере «экзистенциальной» и «персоналистической», была их собственная традиция, в то время как протестанты и католики расценивались как довольно запоздалые открыватели истины о «личности». Об этой части истории борьбы за существование, представленной в нашем веке всеми известными направлениями христианской богословской мысли, очень легко и увлекательно рассказывать; можно еще добавить, что возникновение философского экзистенциализма со временем оказало большое влияние на возрастание христианского многообразия. Помимо этого, данная установка не могла не оказать значительного влияния на изучение истории средневекового богословия и философии, воспитывая презрительное отношение к самоочевидному правилу, лежащему в основании любого подхода к реконструкции реального образа исторической мысли — правила об абсолютном

среди эллинов; <...> на самом же деле Бог существует Сам по Себе, и Ему принадлежит как божественная сущность, так и божественная энергия»<sup>15</sup>. Если теперь прочесть текст Паламы, то можно убедиться в следующих моментах.

i) Палама нигде не утверждает, что Отец есть источник сущности Божией; это не что иное, как тезис, без всяких оснований представленный Мейендорфом в качестве опровержения греческого понимания Бога как имеющего бытие в Самом Себе.

ii) Палама говорит, что неверно утверждать, будто сущность Божия самопроизводна, или что Бог есть отец (т. е. онтологическая причина) Его собственного бытия («αὐτοπάρατος... ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτοπάτωρ ὁ Θεός» [«сущность Божия самопроизводна, а Отец — Сам Отец Самого Себя»]) (*Против Григория II.34; Χρήστου 1988d, 290.22–23*); вторая часть этого опровержения отрицает не только греческое понимание божественного *aseitas* (самозарождения), но также и точку зрения Мейендорфа, что одно из божественных Лиц, а именно Отец, производит божественную сущность.

iii) Предложение «αὐτὸς μὲν γάρ ἐστιν ὁ θεὸς καὶ αὐτοῦ ἐστὶν ἢ τε οὐσία καὶ ἢ θεία ἐνέργεια» [«ведь сам Он — Бог, и Ему принадлежит как сущность, так и божественная энергия»] (*Против Григория II.35; Χρήστου 1988d, 291.1–2*) несколько не предполагает сложное понимание, будто Бог, говоря онтологически, *во-первых*, есть личность, а *во-вторых*, обладает сущностью и энергиями. Если мы прочтем этот пассаж, стараясь быть послушными смыслу, который в нем содержится, мы увидим, что Палама здесь лишь подтверждает свой основной принцип, что Бог — это не только Его сущность, но и Его энергии, подчеркивая в данном случае вторую часть этого принципа. Печально, что мне приходится делать такие тривиальные стилистические пояснения для того,

---

приоритете текстов. Жильсон, однако (Gilson 1987, 352–357 (приложение II)), в ответ на критику В. Баррета (Barret 1958, 94), утверждавшего, что Жильсон спроецировал некоторые элементы современного экзистенциализма на мысль Фомы Аквинского, меняет перспективу: он говорит, что исследование томистской концепции бытия (*esse*), или «существования», вдохновило его на изучение Кьеркегора, а не наоборот. Он также цитирует следующий пассаж из своей книги «Бытие и философы»: «Хотя философия томизма — не экзистенциализм, по крайней мере в том смысле, в котором это слово понимается сегодня, тем не менее можно сказать, что она — экзистенциализм в том смысле, в котором это слово должно пониматься» (Gilson 1952, 167). Дальнейшее развитие темы не служит нашим целям.

Также следует с осторожностью отнестись к слишком далеко заходящему «экзистенциалистскому» прочтению Григория Нисского Г.-У. фон Бальтазаром (Balthasar 1942 в целом и особ. 140–150). «Экзистенциализация» мысли Григория Нисского нашла быстрый и положительный отклик у В. Татакиса, см.: Τατάκης 1960, 269. Некоторые критические наблюдения см.: Δημητράκοπουλος 1996, 135–143.

- 15 Согласно Мейендорфу, этот пассаж ставит Паламу в один ряд с «персонализмом» Каппадокийцев, Максима Исповедника и вообще всей греческой богословской традиции, «фундаментальным признаком» которой будто бы является «персонализм» — иными словами, точка зрения, что «личность есть источник, а не продукт природы», а природа в свою очередь есть источник, или причина, энергий (Meuendorff 1964, 212–213 = Meuendorff 1959, 291–292, — курсив Мейендорфа).

чтобы увидеть в тексте Паламы только то, что Палама написал, и не делать из мухи слона.

Что касается аргумента Паламы в целом (анализ которого в конце представит интересный для наших целей сюрприз), то он выглядит следующим образом. В пассаже из трактата «Против Григоры» II.34–35 Палама старается опровергнуть тезис Григоры, что выражения Максима Исповедника «τῶν ὄντων ἀρχαί» [«начала сущего»] или «ἃ ὁ Θεὸς νοεῖ» [«то, что мыслит Бог»] (*In De divinis nominibus* 5.6; PG 4, 320B) должны отождествляться с божественной сущностью, и доказывает, что, наоборот, эти выражения нужно понимать как указание на божественные энергии. Его рассуждение таково. Если αἱ τῶν ὄντων ἀρχαί и ἃ ὁ Θεὸς νοεῖ — одно и то же с божественной сущностью (положение Григоры), и если эти вещи происходят из (ἐκ) сущности Божией (положение Максима и Псевдо-Дионисия), то из этого следует вывод, что сущность Божия самопроизводна, или, другими словами, что Бог есть отец Себя Самого — *quod absurdum est*<sup>16</sup>. Поэтому посылка Григоры (а не Максима и не Псевдо-Дионисия, конечно) с необходимостью ложна.

Здесь отрицание концепции о бытии Божиим как самовозникающей сущности никак не может интерпретироваться в том смысле, будто это отрицание подразумевает, что источником божественной сущности является одно из божественных Лиц; такая точка зрения, насколько я знаю, не содержится — явно или неявно — ни в одном из сочинений Паламы. Это отрицание вполне может (без необходимости добавлять нечто большее) означать, что Палама просто хотел обозначить сам факт существования сущности Божией; и эта интерпретация станет еще более правдоподобной, если мы постараемся определить, какая конкретно древнегреческая доктрина, с отвращением названная Паламой «пустой болтовней» (ῥήλος), здесь подразумевается. В шестой *Эннеаде* (8.20.22–23) мы встречаемся с чрезвычайно похожим на фразу Паламы «αὐτοπάρακτος ὁ Θεός» [«самопорождающий Бог»] греческим выражением идеи о божественном *aseitas*: «αὐτός ἐστι καὶ ὁ παράγων ἑαυτόν» [«ибо Он сам производит Себя»]. Эта концепция, сформулированная также в таких выражениях, как «ποιεῖν ἑαυτόν» [«творить Самого Себя»] (VI.8.20.2; VI.8.13.55; VI.8.15.8 и далее; VI.8.16.21; VI.8.20.25 и далее) и «αὐτὸς παρ' αὐτοῦ αὐτός» [«Он Сам из Себя»] (VI.8.20.19–20), защищается Плотинем весьма обстоятельно<sup>17</sup>. Даже использование Паламой имени πατήρ [отец] имплицитно в форме слова αὐτοπάτωρ [само-отец] в отношении к Богу не должно пониматься как намеренное введение этого термина в данный контекст. Плотин иногда употребляет это

16 Что абсурдно (лат.). — Прим. перев.

17 Об абсолютной свободе — даже в отношении к его собственной сущности — Единого у Плотина см.: Beierwaltes 1993, 56–60; Reale 1991, 515 и далее, 519 и далее. На этот момент указывал уже Э. фон Иванка: Ivánka 1992, 139–140 (прим. 38) (оригинальное немецкое изд.: Ivánka 1964; франц. пер.: Ivánka 1990), который был готов видеть в этом указание на предполагаемый экзистенциальный характер патристической мысли (особенно у Григория Нисского) в противоположность греческой философии.

именование в отношении Единого (см., например: *Enneades* II.9.2.2–4; V.1.1.1; V.1.1.9–11; V.1.8.4). Это словоупотребление восходит к *Шестому Письму* Платона (323d4).

Возможность присутствия в тексте Паламы аллюзии на учение Плотина увеличивается, если принять во внимание тот факт, что комментарий Максима на пассаж из *De divinis nominibus* 5.6 (PG 4, 820C), к которому прибегнул Григора, чтобы оправдать свою концепцию о равенстве бытия Бога только Его сущности, опирается на ассимиляцию платиновского учения, что Ум в своих мыслях мыслит самого себя: «ὅταν δὲ ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοῆι καὶ μὴ ἐξῶθεν ἧ τὸ νοητὸν αὐτοῦ, ἀλλ’ αὐτὸς ἧ καὶ τὸ νοητὸν, ἐξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὄρᾳ ἑαυτόν· ὄρῶν δ’ ἑαυτὸν οὐκ ἀνοήσαντα, ἀλλὰ νοοῦντα ὄρᾳ» [«когда же истинный ум в своих мыслях мыслит себя, и мыслимое им не является чем-то внешним ему, но сам он есть мыслимое, тогда по необходимости в своем мышлении он имеет самого себя и видит самого себя; видя же самого себя, он видит не нечто немыслящее, но мыслящее»] (*Enneades* II.9.1.46–50; ср.: *Enneades* V.5 везде).

Что касается вопроса о том, читал ли Палама Плотина, то в этом отношении мы не лишены некоторых свидетельств. Во-первых, Палама в *Первом Письме к Варлааму* 46 (Meuendorff 1988, 252.8–22) и в пассаже *В защиту священно-безмолвствующих* II.1.7 (Χρήστου 1988с, 471.10–14, 471.17–19), написанных прежде *Против Григория II*, упоминает два события, описанные в «Жизни Плотина» Порфирия (2.23–29; 9.1–6; 22.35–38; 22.45–47), что убеждает нас в знакомстве Паламы с этим текстом. Текст Паламы представляет собой очень близкий пересказ текста Порфирия, однако наиболее убедительным доказательством можно считать то, что Палама дословно цитирует два пассажа из ответа Аполлония на вопрос Амелия, куда пошла душа Плотина после смерти. Таким образом, если «Жизнь Плотина» Порфирия была доступна Паламе, то вполне справедливо будет допустить, что и «Эннеады» были ему знакомы. Как мы знаем, текст Порфириевой «Жизни Плотина» прочно привязан в рукописной традиции XIII–XV вв. к тексту «Эннеад»<sup>18</sup>; это означает, что каждый, кто читал «Жизнь Плотина» в эти века, скорее всего, также читал и «Эннеады». Во-вторых, как уже было замечено Р. Синкевичем, в *Ста пятидесяти главах* 3 (Χρήστου 1992, 39.13–15), написанных до *Против Григория II*, Палама ссылается на учение Плотина (*Enneades* V.1; *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* [О трех начальных ипостасях]) о том, что «Ум» субстанциально отличен от высшего Единого, или Бога (Sinkewicz 1988, 87 (прим. 12)).

И еще один аргумент в пользу того, что Палама читал «Эннеады», давным-давно был предложен архим. К. Керном (Kern 1947, 179–184). Комментируя фрагмент из «Ста пятидесяти глав» 3–4, где Палама приводит доказательство против Платоновского и Платиновского учения о существовании *anima mundi*, Керн приходит к заключению, что Палама несомненно обращался

18 См. «Введение» к изданию «Эннеад» Хенри-Швейцера: Henry, Schwyzer 1964, VI–VIII.

к тексту *Enneades* II.2.2 и VI.4.14. Конечно, предположение о том, что Палама читал именно эти конкретные отрывки, является дискуссионным и требует осмотнительного разбора. Во всяком случае, это выходит за рамки настоящей работы; но общая картина тем не менее представляется правильной. Стараясь опровергнуть учение о «космической душе» (названное в общих словах «греческим»), Григорий Палама апеллирует к некоторым типично Платиновским идеям, что — учитывая редкость в византийской литературе прямых ссылок на онтологические и космологические взгляды Плотина — было бы вряд ли возможно, если бы он не был на самом деле знаком с некоторыми подлинными пассажами из «Эннеад». В частности, Керн указывает на два параллельных места в тексте Паламы и в «Эннеадах» Плотина. Во-первых, мы можем быть вполне уверены в том, что ссылка Паламы на «мировую душу» (κοσμική ψυχή) не относится ни к платонической<sup>19</sup>, ни к стоической<sup>20</sup> философии. Дело в том, что Палама говорит, что эта «душа» «происходит от Ума», который в свою очередь есть нечто «субстанциально отличное от высшей сущности», называемой греками «Богом» («ψυχήν... ἔχουσαν τὴν γένεσιν ἐκ νοῦ ὃν δῆποτε ἐκεῖνον ἄλλον τὴν οὐσίαν εἶναι λέγουσι παρὰ τὸν ἄκρον, ὃν φασιν αὐτοὶ Θεόν») [«душой, имеющей происхождение от ума, который они называют иным по сущности по сравнению с наивысшим <началом>, называемом ими Богом»]] (*Сто пятьдесят глав* 3; Χρήστου 1992, 39.13–15 = Sinkewich 1988, 87.38–40). Важно заметить, что это описание Платиновской онтологической иерархии изображает, как это характерно для самого Плотина, основную дихотомию между Душой и ее источником, т. е. Умом, с одной стороны, и высшим Божеством, т. е. сверх-сущностным Единым, с другой (см., например: *Enneades* V.4.1.5–7). Даже именование Бога, или Единого, ὁ ἄκρος [наивысший] очень характерно для Платиновского словоупотребления (см., например: *Enneades* V.1.1.24–25; V.3.12.41). Во-вторых, Палама при этом опровергает точку зрения, что космическая душа есть источник наших душ. Эта теория недвусмысленно отстаивается Платином (*Enneades* II.9.3.1–4; IV.9 в целом и далее).

Эти свидетельства, таким образом, подтверждают гипотезу о том, что греческая «болтовня», критикуемая Паламой во II книге трактата «Против Григоры», есть не что иное, как учение, изложенное в шестой *Эннеаде*.

Кроме того, резкость богословской критики, которой подверг эту доктрину Палама, равна резкости двух вышеупомянутых пассажей, содержащих прямую ссылку на Плотина. В первом из этих пассажей Палама упоминает о явлении змея (δράκων), который прятался под кроватью Плотина за несколько минут

19 *Timaeus* 34c–36d; *Leges* 892a–899d. Однако, вполне возможно (хотя это ни в коем случае не достоверно), что Палама в данном случае намекает также и на доктрину из Платоновского «Тимея», где терминологически идентично языку Паламы (θεός или δημιουργός, νοῦς, ψυχή [«бог» или «демиург», «ум», «душа»]) объясняется учение о сверх-космической Триаде. Тем не менее я полагаю, что факт несомненной ссылки Паламы на соответствующее учение Плотина может быть установлен.

20 См.: Moreau 1939. Ср. также: Long, Sedley 1989, 321.

до того момента, когда Плотин испустил свой последний вздох, и, будучи сторонником анти-греческой раннехристианской интерпретации Пс. 95:5: «πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια» («все боги язычников — бесы»)²¹, делает из этого вывод, что Платином при жизни владел демон, как он и сам признал, выразив за несколько минут до появления змея желание поскорее оказаться рядом со своим добрым демоном. Это напоминает нам о той обидной кличке, которую Палама адресовал тому, кто изобрел все эти выдумки и глупости о «мировой душе», управляющей чувственным миром и являющейся источником человеческих душ; ум этого человека, говорит Палама, должен быть какоδαίμων, т. е. одержим демоном (*Сто пятьдесят глав* 3; Χρήστου 1992, 39.20–22 = Sinke-wicz 1988, 87.44–46).

Второй отзыв Паламы о Плотине не только негативный, но и весьма несправедливый. Палама ссылается на фрагмент из «Жизни Плотина» 9.1–6, где Порфирий говорит, что у Плотина среди слушателей, помимо мужчин (*De vita Plotini* 7 в целом), «были также женщины, которые были очень преданны философии: Гемина, в доме которой он жил, и ее дочь Гемина, имевшая то же имя, что и ее мать, а также Амфиклея, ставшая женой Аристана, сына Ямвлиха». Палама выражает сомнение в целомудрии Плотина и делает вывод, что он был похотливый человек, который справедливо заслуживал осуждения, выраженного в словах Писания (Прем. 1:4): «σῶμα κατάχρησ ἀμαρτίας» («тело, порабощенное греху»). Враждебность Паламы к Плотину, заметная по этому несправедливому отзыву, еще более выделяется, если принять во внимание тот факт, что он решился осудить Плотина за «похотливость», несмотря на наличие противоположных свидетельств, доказывающих, что Плотин был безразличен к *dolce vita*. Всего несколькими строками выше того места, где Порфирий упоминает о женщинах, которые были ученицами Плотина, рассказывается, что Плотин сохранял строго аскетическое отношение ко сну и еде вследствие «непрестанного пребывания его ума в созерцании» (*De vita Plotini* 8.21–23). Более того, Порфирий сообщает нам (*De vita Plotini* 15.6–17) о том, какова была реакция Плотина, когда он услышал, как ритор Диофант защищает точку зрения Платоновского Алкивиада (*Symposium* 216в–219d), что ученик ради того, чтобы продвинуться в изучении добродетели должен пойти на сексуальный контакт

21 См., например: Иустин Мученик, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 79.4; 83.3 (PG 6, 664A, 673A); Феодорит Кирский, *Epistola* 146 (PG 83, 1400BC); Иоанн Дамаскин, *Contra imaginum calumniatores* I.24 (Kotter 1975, 114.1–115.23). Ср. также: Тертуллиан, *Apologeticus* 22–23 (PL 1, 404В–416A). Палама совершенно однозначно усваивает этот взгляд в пассаже трактата «В защиту священо-безмолвствующих» I.1.18 (Χρήστου 1988с, 381.17–18 и 23–24). Ср. Иак. 3:15: «Эта [т. е. светская] мудрость не есть мудрость (σοφία), сходящая свыше, но земная, душевная, бесовская (δαμονιώδης)». Палама ссылается на этот пассаж, в сочетании с 1 Кор. 2:14, в следующих местах «В защиту священо-безмолвствующих»: I.1.9, I.1.19 и II.1.19 (Χρήστου 1988с, 371.19–20, 383.14–15, 482.13–15, 482.20–24). Ср. также сего недвусмысленной характеристикой греческой, и особенно платоновской, впрочем, как и сократической, философии: «ἡ τοῖς δαίμοσι φίλη φιλοσοφία» [«подруга демонов — философия»] (*В защиту священо-безмолвствующих* 1.15; Χρήστου 1988с, 378.16–26).



со своим учителем, если учитель этого хочет. Когда Плотин услышал об этом, он попытался несколько раз уйти с собрания, но сдержал себя и после окончания выступления поручил Порфирию написать опровержение на речь Диофанта. Написанное Порфирием опровержение заслужило большую похвалу Плотина. Несколько странно видеть такого человека, преданного христианскому аскетизму в XIV в., как Григорий Палама, который бросает подозрительный взгляд на светский аскетизм такого философа III в., как Плотин. Это странно, потому что Палама прекрасно мог видеть сходные черты двух подходов и потому что философия Плотина, так же как и жизнь, была настолько ориентирована на загробное существование, что не было никакого повода для осуждения его за «похотливость».

Чтобы исчерпывающе исследовать все возможные источники, позволю себе добавить, что понятие αὐτολάρακτος рассматривается как неприменимое к христианскому Богу в тексте, который, как мы знаем достоверно, Палама читал; речь идет о Псевдо-Иустиновых «Христианских вопросах» (3.1)<sup>22</sup>. Автор этого текста атрибутирует «грекам» мнение о том, что Бог происходит из Самого Себя (αὐτολάρακτος), и пытается философски его опровергнуть. Это, конечно, не опровергает предыдущий пункт и не свидетельствует о том, что Палама не читал Плотина; в действительности этот факт только дополняет его и делает более вероятным предположение, что Палама, скорее всего, читал в «Христианских вопросах» Псевдо-Иустина, что обсуждаемое мнение принадлежит грекам (без какой-либо дальнейшей оценки), и, читая шестую *Эннеаду*, мог убедиться в этом, обнаружив в лице Плотина именно такого представителя «греков». Во всяком случае, если кто-либо предпочтет выразить сомнение, что Палама читал Плотина, и сошлется на «Христианские вопросы» как на более достоверный источник, подразумеваемый текстом Паламы, фактом остается то, что мнение о самопроисхождении Бога опровергается Паламой как очевидно глупое греческое мудрствование.

Если эти предположения не далеко отстоят от правды, то становится вполне ясно, что Палама отвергает как простую «болтовню» эту «персоналистскую» точку зрения, безосновательно приписанную ему Мейендорфом, которая на самом деле была высказана Плотинем: а именно, что Бог свободно производит Свою сущность. В таком случае общая проблематика мнимого греческого «эссенциализма» и христианского «персонализма» оказывается не простой выдумкой: в ней неожиданным образом полностью меняются местами оппозиционные концепции. Во всяком случае, христианское богословие, согласно Паламе, просто постулирует существование Бога; оно может приводить доводы в пользу истинности этого постулата, но оно не ставит вопроса о «причине» этого существования, так что такое утверждение, как «Бог происходит из Самого Себя», совершенно не имеет смысла.

22 См. *Индекс* в 3 томе критического издания собрания сочинений Паламы (*Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα*): Χρήστου 1970, 514.

Я попытаюсь более подробно показать, какова была точка зрения Паламы на (имеющую непосредственное отношение к мнимому паламитскому «персонализму») проблему свободы Бога как Творца и в каком смысле он рассматривал Бога Отца в качестве источника Сына и Святого Духа. Палама, ссылаясь на Афанасия, Кирилла Александрийского и Иоанна Дамаскина, говорит, что творение мира есть результат божественной воли, тогда как рождение Сына есть результат божественной природы (*Против Григория* II.19 и II.32; Χρήστου 1988d, 279.20–25 и 288.29–289.5). Поскольку это было необходимо для его тезиса о различии между божественной природой, или сущностью, и божественными энергиями, Палама настаивал особенно на утверждении Афанасия, что «все, согласное с природой [т. е. рождение Сына] выше воли» («ὕπερκειται τοῦ βούλεσθαι τὸ κατὰ φύσιν» — *Contra Arianos* III.62; PG 26, 453B). Это также совершенно анти-«персоналистский» взгляд; и он остается таковым, даже если мы уделим должное внимание Афанасиеву разъяснению (*Contra Arianos* III.66; PG 26, 461CD), что Отец все-таки хочет Сына («θελόμενός ἐστὶν ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς... τὸ εἶναι τὸν Υἱόν, εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ’ οὐκ ἀθέλητον» [«ибо Отец желает Сына... и хотя бытие Сына получило начало не из желания, однако и не против воли»]), так же как Бог хочет быть природой — и является таковой: например, Он благ («τὸ εἶναι ἀγαθὸς οὐκ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο, οὐ μὴν ἀβουλήτως καὶ ἀθελήτως ἐστὶν ἀγαθός» [«бытие благим началось не из желания, однако не против желания и не против воли Он благ»]). Ведь эти тезисы подразумевают, что онтологический источник любого исхождения внутри Троицы есть следствие не воли Бога, но Его природы; и единственным ответом на возможное возражение, что этот взгляд, по-видимому, подчиняет Бога необходимости, заключается в том, что Бог, в конце концов, по Своей воле есть и рождает, [и изводит]<sup>23</sup> то, что Он на самом деле есть и рождает, [и изводит] по природе. Онтологическое первенство природы по отношению к воле здесь совершенно очевидно: «ἐκ βουλήσεως οὐκ ἔστιν ἡ πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις» [«сущность и ипостась Отца не результат желания»] (*Contra Arianos* III.65; PG 26, 461AB) ... «ὁ μὴ ἐκ βουλήσεως ὑπάρχων θεὸς οὐ βουλήσει, ἀλλὰ φύσει τὸν ἴδιον ἔχει Λόγον» [«Бог, существующий не как результат желания, имеет Свое Слово не по желанию, но по природе»] (*Contra Arianos* III.63; PG 26, 456B).

Можно было бы, конечно, возразить на эту интерпретацию, что пассажи Афанасия должны рассматриваться в контексте, который представляет собой полемику с учением Ария о Сыне как о творении воли Отца, подобно всем другим сотворенным существам. Эта цель полемики объясняет тот факт, что

23 Димитракопулос говорит в этом предложении об исхождениях внутри Троицы, употребляя для их обозначения в качестве следствий деятельности Отца слово «production», обычное для англоязычной богословской и историко-богословской традиции. Ввиду этого мы, чтобы не ввести читателя в заблуждение прямым переводом (Бог «производит»), который по смыслу предполагал бы и творение, добавляем в квадратных скобках также и указание на изведение Отцом Святого Духа. — *Прим. перев.*

в продолжение спора Афанасий использует практически как взаимозаменяемые понятия «воли» и «предшествующей (действию) воли». Афанасий мог в принципе очень легко аннулировать аргумент своего оппонента о том, что Сын сотворен, поскольку Он есть продукт воли Отца, не отказываясь от малой посылки еретического силлогизма. Он очень легко мог согласиться с тем, что Бог Сын рожден Богом Отцом по воле последнего, и решительно отвергнуть скрытую главную посылку, что любое сущее, производимое волей Бога, по необходимости сотворено. Он предпочел, однако, атаковать слабую посылку, утверждая, что применять понятие «воли» в отношении к Богу — это слишком антропоморфно (*Contra Arianos* III.63; PG 26, 457A), и принял точку зрения, допускающую такую интерпретацию, которая говорит о том, что он будто бы неизбежно подразумевает что-то вроде навязанной Богу необходимости.

Кирилл Александрийский безоговорочно и однозначно принимает точку зрения Афанасия на эту проблему (*De Sancta Trinitate* II и V; PG 75, 780AB, 945B–948B). Кирилл рассматривает идею, что Бог Отец сделал Свою природу способной родить Сына («ὡς αὐτός που τάχα τὴν ἰδίαν εἴργασται φύσιν, γεννητικὴν ἀποφύνας, καὶ εἰς ὅτερ οὐκ ἦν ἐνεγκών») [«как сам Он в одно мгновение, создав Свою природу, сделал ее способной рождать и привел к тому, чем она не была»]], в качестве учения, которое с необходимостью подразумевает понятия первенствующего и последующего в Боге, а также ведет к парадоксальному выводу о том, что Бог предшествует Самому Себе («νοοῖτ' ἄν εἰκότως καὶ ἑαυτοῦ πρεσβύτερος») [«мыслился бы, как подобает, старейшим Самого Себя»]]. Более того, он не считает нужным разрешить дилемму, родил ли Отец Сына по воле или не по воле («περιττόν ἄν εἶη καὶ ἀμαθὲς τὸ γοῦν ἀθελήτως ἢ θελητῶς γεννητοῦρα ὑπάρχειν οἴεσθαι τὸν Πατέρα») [«было бы ненужно и безграмотно размышлять о том, невольню или добровольно Отец является родителем»]], на основании того, что Отец родил Сына по природе и сущности («φύσει δὲ μᾶλλον καὶ οὐσιωδῶς»). Как видно из ответа Кирилла, согласно истинным божественным свойствам (свободная) «воля» должна противопоставляться не «необходимости», как неверно предполагает еретический аргумент, но «внешнему принуждению». Это дает возможность «то, что согласно с природой» воспринимать как понятие, прекрасно сочетающееся с понятием «воли» («ἔστι γὰρ [ὁ Πατήρ] οὐκ ἀνεθελήτως ἃ ἔστι φυσικῶς, σύνδρομον ἔχων τῇ φύσει τὴν θέλησιν τοῦ εἶναι ἃ ἔστιν») [«<Отец> не невольник в том, что есть по природе, имея в то же время по природе волю к тому, чтобы то, что существует, имело бытие»]]. Таким образом, настаивая на том, что божественная природа онтологически предшествует воле, что эта последняя есть немой соучастник первой и идентична божественной природе Отца, Кирилл полагает, что устранил сложность из простого Божества («ἀτλοῦν τὸ θεῖον») и, следовательно, арианско-евномиянский аргумент разрушен, а свобода Божия достаточно защищена.

Возвращаясь теперь ко II книге трактата «Против Григоры», следует сказать, что Палама без колебаний принял эту исключительно Афанасиеву привязку божественной воли к делу творения и божественной природы к рождению

Сына, а также точку зрения Кирилла, противопоставляющую «волю» «внешнему принуждению» и утверждающую ее совместимость с «тем, что по природе»<sup>24</sup>. Этот взгляд он уже защищал в *Словах аподиктических* II.22 (Bobrinsky 1988, 98.27–99.7). Афанасий и Кирилл были два непререкаемых авторитета в вопросах триадологии, и эти их конкретные утверждения сослужили хорошую службу для решения полемической задачи Паламы. Это, однако, не означает, что он использовал учение Афанасия и Кирилла поверхностно, т. е. только как эффективное оружие, на самом деле не веря в него. Ведь мы не можем игнорировать тот факт, что Палама нигде не использовал таких выражений, которые позволили бы нам приписать ему идею, что Бог свободен от Своей собственной природы, — например, такие, которые употреблял (хотя и не добившись полного и удовлетворительного разъяснения этой проблемы) Григорий Назианзин в *Oratio* 25.17 (PG 35, 1221C–1224A) и 29.2 (PG 36, 76A–C).

Таким образом, вполне очевидно, что любой вид свободы в экзистенциальном смысле самопроисхождения и самодетерминизма был бы a fortiori<sup>25</sup> странным для богословской мысли Григория Паламы.

### 3. РЕКОНСТРУКЦИЯ КОММЕНТАРИЯ ПАЛАМЫ НА ИСХ. 3:14

Вернемся к III книге трактата «В защиту священо-безмолвствующих». Отбросив одну часть текстового фрагмента, а именно содержание первого периода 2.12, «экзистенциалистская» интерпретация может только попытаться найти прибежище в другом фрагменте, т. е. во фразе «οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία» (Χρήστου 1988с, 666.17–18). Может ли одна эта фраза служить основанием для того, чтобы приписать Паламе учение, согласно которому «личность» онтологически предшествует «сущности», или «природе»? Я думаю, что на первой стадии, исходя из контекста, это не следует с необходимостью, а на второй стадии, исходя из интер-текстуального анализа, это определено невозможно<sup>26</sup>.

#### 3.1. Традиционное греческое патристическое употребление οὐσία и εἶναι как теонимических понятий

Обратимся к контексту рассматриваемого тезиса Паламы. Цитированный отрывок содержится в 2.12, где Палама предпринимает в некотором роде лингвистическую критику, направленную против главного тезиса Варлаама,

24 Это именно то, что утверждал Григорий Нисский в *Contra Eunomium* 3.6.16–20 (Jaeger 1960, 191.11–193.5 = PG 45, 773C–776C), и то, о чем говорил Фома Аквинский, указывая на отношение понятий *necessarium*, *voluntarium* и *naturale* к вопросу о рождении Сына и вечного исхождения Святого Духа (*Summa theologiae* 1.41.2).

25 Тем более, еще в большей мере (лат.). — Прим. перев.

26 Чем больше гадаешь, тем больше оказываешься в опасности потеряться: Мейендорф хотел, чтобы мнимый «богословский персонализм» паламитской традиции, как он полагал, с ясностью проявленный Паламой в пассаже *В защиту священо-безмолвствующих* III.2.12, стал «ключом к пониманию его учения о божественных энергиях» (Meyendorff 1964, 213 = Meyendorff 1959, 292).

который мы рассматривали выше. В частности, Палама обращается к Исх. 3:14, чтобы показать, что лучше звать Бога «Богом», нежели «сущностью». Тот факт, что дискуссия переходит к обсуждению уместности того или иного словоупотребления в языке, дает возможность предположить, что рассматриваемый пассаж не есть нечто большее, чем просто грамматическое замечание: не глагол «быть» (ὁ ὢν) происходит от существительного «сущность» (οὐσία), но наоборот. Что касается замены обычного использования инфинитива как репрезентативного образца глагола (εἶναι) на причастие настоящего времени мужского рода (ὁ ὢν), то это может легко объясняться тем, что грамматический комментарий относится к Исх. 3:14, где присутствует именно причастие, а не инфинитив глагола («ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν»).

Тот факт, что такая возможность не является лишь ассоциацией современного читателя, но явлением, весьма возможным с исторической точки зрения, иллюстрируется двумя примерами.

i) Такое грамматическое замечание на известное библейское место было сделано уже довольно ясно Кириллом Александрийским в его *De Sancta Trinitate* I (PG 75, 672B–D = Durand 1976, 148–150):

«Εγὼ εἰμι ὁ ὢν»... ἐκ δὲ τούτου [т. е. глагол «εἶναι», «быть»] καὶ τὸ τῆς «οὐσίας» ὄνομα τοῖς ἀρχαιοτέροις ἐκπελοῖσθαι φαμεν, καὶ μάλιστα εἰκότως... Εἰ τοίνυν ἕξω τριβῆς τε καὶ συνηθείας τῆς ἱερᾶς [т. е. Священного Писания] τὸ «ὁμοούσιον» εἶναι δισχυρίζαιτο, μάλιστα μὲν ἀδικοῦσι τῆς τῶν ὀνομάτων παραγωγῆς τὸν εὐφυῆ τρόπον. Ἐκ γάρ τοι «τοῦ ὄντος» «οὐσία» καὶ «ὁμοούσιον».

[«Я — Сущий»... и мы говорим, что из него <т. е. от глагола «быть»> древние производили имя «сущности», и по справедливости... Если же, не имея опыта и привычки к Священному <Писанию>, они рассуждают о бытии «единосущного», они в больше мере заблуждаются относительно пригодного способа произведения имен. Потому что «из сущего» — «сущность» и «единосущный».]

Как мы знаем, Палама цитирует это сочинение<sup>27</sup>.

ii) Сам Палама в *Антирритике против Акиндина* III.10.28–29 считает правильным происхождение существительного οὐσία от глагола εἶναι (к этому примеру обратился его оппонент Акиндин) (Κοντογιάννης, Φανουργάκης 1970, 184.27–185.17)<sup>28</sup>.

27 Из указателя *loci similes* в критическом издании собрания сочинений Паламы (Χρήστου 1962–1992, тома Α'–Ε') следует, что Палама совершал заимствования из трактата Кирилла Александрийского *De Sancta Trinitate* десять раз, причем первый раз это было в трактате «Слова аподиктические» (II.65; Bobrinsky 1988, 137.12–15), текст которого написан в 1335 г. (см.: Χρήστου 1988а, 11 (Введение)). Это означает, что Палама был знаком с текстом св. Кирилла по меньшей мере за шесть лет до написания III книги трактата «В защиту священо-безмолвствующих», появившегося из под его пера в начале 1341 г. (Χρήστου 1988b, 350; введение П. К. Христу).

28 Онтологические выводы, основанные на деривации существительного из (ἐκ) глагола, различны (но не взаимоисключающи) в каждом тексте. Как мы увидим, в пассаже трактата «В защиту священо-безмолвствующих» III.2.12 Палама под словом «из» подразумевает онтологическое происхождение οὐσία от ὢν, тогда как в III книге «Антирритика против

И здесь нет никакой проблемы до тех пор, пока мы не доходим до 666.17. Что же можно сказать о тезисе, напоминающем пассажи, которые мы встречаем у Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия Ареопагита: «αὐτὸς γὰρ ὁ ὦν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι» [«ведь Он, будучи Сущим, в Самом Себе содержит все бытие»]? Разве это утверждение не сообщает онтологический вес предыдущему замечанию относительно того, какое слово от какого должно производиться, даже если это замечание понимается *per se*<sup>29</sup> как просто грамматическое пояснение? Ответ будет, конечно же, «да»; но в таком случае мы всего лишь переносим проблему возможного «экзистенциализма» или «персонализма» текста Паламы на проблему о том, насколько «экзистенциалистский» или «персоналистский» характер могут иметь пассажи из Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия. А в этом случае следует признать, что такая возможность равна нулю. Даже сам Мейендорф, говоря о греческом богословском «персонализме», опирается в некоторой степени на авторитет Каппадокийцев и безоговорочно апеллирует к христологии Максима Исповедника (Meyendorff 1964, 212, 214 = Meyendorff 1959, 291–292, 294), в то время как я не знаю ни одного ученого, который бы рассматривал пассажи Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия в качестве «экзистенциалистских».

И это именно так. Дело в том, что в *первую очередь* Григорий Назианзин в своем тексте (Gr. Naz. *Oratio* 45.3; PG 36, 625C; Gr. Naz. *Oratio* 38.7; PG 36, 317B) говорит лишь, что Бог тождествен совершенно трансцендентной сущности, существующей вне времени, как на это указал Сам Бог, когда Он использовал — для того чтобы именовать Себя — причастие от глагола «быть» в настоящем времени («ἐγὼ εἰμι ὁ ὦν»), указывая таким образом, что Он просто «есть», т. е. существует вечно, находясь за пределами прошедшего, настоящего и будущего. Эту интерпретацию можно найти уже у Афанасия в *Contra Arianos* II.35 (PG 26, 221AB)<sup>30</sup>; позже она была принята также Кириллом Александрийским в его

Акиндина» (10.28–30) он утверждает, что Акиндин неправ, когда, указывая на происхождение οὐσία от ὄν, делает ложное заключение, будто всякое ὄν есть οὐσία, поскольку данное умозаключение необратимо. Согласно Паламе, условие, что «а» происходит от «b», означает то, что «а» есть «b», но не наоборот («αἱ ἐτυμολογίαι οὐκ ἀντιστρέφουσι» [«этимологии необратимы»] (Κοντογιάννης, Φανουράκης 1970, 185.10)).

Обсуждаемая здесь деривация была общим местом во времена Византии; см., например, соответствующий комментарий Арефы: Share 1994, 70.10–11 («ἡ οὐσία ἀπὸ τοῦ εἶναι παρωνόμαστα» [«<понятие> сущности берет название от <понятия> бытия»]).

29 Само по себе, в собственном смысле (лат.). — *Прим. перев.*

30 «Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος, ἐν χρόνῳ γεννώμενος, ἐν χρόνῳ καὶ αὐτὸς γεννᾷ τὸ τέκνον, καὶ ἐπειδὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γέγονε, διὰ τοῦτο καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ παύεται καὶ οὐ μένει. Ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἐστὶ· τοῦτο γὰρ εἶπεν ἡ Γραφή· ἀλλ' "ὦν" ἐστὶ καὶ αἰεὶ ἐστὶ· διὰ τοῦτο καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὦν ἐστὶ καὶ αἰδίως ἐστὶ μετὰ τοῦ Πατρὸς» [«Человек, рожденный во времени, и сам во времени рождает ребенка, и, поскольку он произошел из небытия, его логос прекращает существовать и не остается <в бытии>. У Бога же — не как у человека, и об этом говорит писание: Он есть сущий и вечный; по этой причине и Его Логос есть сущий и вечный вместе с Отцом»].

*Tesaurus* 5 (PG 75, 57D)<sup>31</sup> — в двух текстах, которые были хорошо знакомы Паламе и которые им часто цитировались<sup>32</sup>. Таким образом, здесь нет даже намека на «персонализм», или, вообще говоря, на какое-либо учение о первенстве или второстепенности «личности» по отношению к «сущности».

В случае с Григорием Назианзиным это еще не все. Потому что в *Oratio* 30.17–18 (PG 36, 128AB), высказав обычный апофатический тезис, что божественное бытие превышает сферу человеческого разума и потому неизменное, он говорит, что поскольку мы в какой-то мере можем постигать Бога и говорить о Нем, то выражения «Сущий» и «Бог» (и в особенности первое) больше других подходят в качестве собственных имен, указывающих на божественную сущность. Его обоснование такого выбора носит двоякий характер.

31 «Παυέσθωσαν τοίνυν ἀνάγκη καὶ ἀρχῆ περιγράφοντες τὸν ἀνάγκης κρείττονα, καὶ ἀρχὴν μὲν τὴν ἐν χρόνῳ παραιτούμενον, λέγοντα δὲ πρὸς Μωσέα τὸν σοφώτατον: “Ἐγὼ εἶμι ὁ ὦν”. Τῷ δὲ αἰεὶ ὄντι (τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ “ὦν”), ποῖαν τις δοῖη τὴν τοῦ εἶναι κατὰ χρόνον ἀρχὴν» [Итак, пусть они прекратят с помощью понятий необходимости и начала описывать Того, Кто сильнее любой необходимости и избегает начала во времени, но говорит премудрому Моисею: Я — Сущий. А вечно сущему (ибо таково значение “сущего”) какое можно придать начало во времени?]. Ср. также, например: Иоанн Златоуст, *De incomprehensibili Dei natura* 4.4 (PG 48, 732): «...ἐξ ἐκείνης τῆς ῥήσεως τῆς πρὸς Μωσέα λεχθείσης, “Ἐγὼ εἶμι ὁ ὦν”, τὸ αἰδῖον ἐκλαμβάνομεν...» [«из того слова, сказанного Моисею, “Я — Сущий”, мы воспринимаем понятие бесконечности»]; *Commentarium in Euangelium Joannis* 15.2 (PG 59, 99–100): «Βούλει καὶ τὸ αἰδῖον μαθεῖν; Ἀκουσον τί φησὶν ὁ Μωϋσῆς περὶ τοῦ Πατρὸς. Ἐρωτήσας γὰρ, εἰ ἐρωτηθεῖη παρὰ τῶν Αἰγυπτίων, τίς ὁ ἀπεσταλκὸς αὐτὸν εἶη, τί ποτε δὴ καὶ ἀποκρίνηται πρὸς αὐτοὺς, κελεύεται εἰπεῖν, ὅτι “Ὁ ὦν ἀπέσταλκε με”. Τὸ δὲ, “Ὁ ὦν”, τοῦ αἰεὶ εἶναι σημαντικόν ἐστι, καὶ τοῦ ἀνάρχως εἶναι, καὶ τοῦ ὄντως εἶναι καὶ κυρίως» [«Хочешь узнать и о бесконечном? Послушай, что сказал Моисей об Отце. Спросив, что ответить египтянам, если они спросят, кто его послал, он услышал, что должен сказать, что “Сущий меня послал”. А понятие “сущий” обозначает вечное, безначальное, истинное бытие и бытие по преимуществу»]; Фотий, *Amphilochia* 89.7 (PG 101, 568C–569A): «...τὸ ὦν. Αὐτὴ γὰρ ἡ φωνὴ μήτε πρὸ αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) μήτε μετ’ αὐτὸν εἶναι τι κυρίως καὶ ὑπάρχειν ὅλως ἐνδείκνυται ὅπερ τὸ αἰεὶ εἶναι καὶ αἰδίως εἶναι σύστησι» [«...Сущий. Это изречение указывает вовсе не на некое бытие прежде Него (то есть Бога) и не на нечто существующее по преимуществу вместе с Ним, потому что вечное бытие и бесконечное бытие пребывают вместе»]. Ср. также: Григорий Нисский, *Contra Eunomium* 3.6.3 (Jaeger 1960: 186.13–27 = PG 45: 768D–769A): «...“Ἐγὼ εἶμι ὁ ὦν”. ...τοῦτο μόνον θεῖον εἶναι ὡς ἀληθῶς πιστεύειν οἰόμεθα δεῖν, ὃ κατὰ τὸ αἰδῖον... ἐν τῷ εἶναι καταλαμβάνεται» [«“Я — Сущий”. ...об этом мы должны думать только как о божественном бытии, которое в согласии с бесконечностью... воспринимается в понятии “бытия”»]. Тот же смысл приписывается причастию настоящего времени от глагола εἶναι «ὁ ὦν» из Цар. 1:4, 1:8 и 11:17 Дидимом Александрийским (*De Trinitate* 1.15; PG 39, 297A): «ἐν δὲ τῇ Ἀποκαλύψει: “Ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ”. Τὸ “ὁ ὦν” σημαίνει τὸ αἰεὶ ὄν τῆς θείας ὑποστάσεως» [«и в Откровении: сущий, и бывший, и грядущий — наш Господь Бог и вседержитель»]. Что касается латинского богословия, см., например, Августина *De Trinitate* 5.2.3 (PL 42, 912) и Фомы Аквинского *Summa theologiae* 1.13.11. Проведение равенства между настоящим временем глагола εἶναι и вечной длительностью при рассмотрении божественного бытия восходит к Плотину (*Enneades* V, 1.4.21–24) и Платону (*Timaeus* 37e–38a).

32 Относительно знакомства Паламы с текстом св. Афанасия достаточно сказать, что заимствования из *Contra Arianos* II отмечается в *loci similes*, в критическом издании сочинений Паламы (Χρήστου 1962–1992, тома Α'–Ε'), одиннадцать раз. Что касается *Thesaurus* св. Кирилла, то ссылок Паламы на это сочинение намного больше.

С одной стороны, он ссылается на известные слова, сказанные Самим Богом Моисею на Синайской горе: «ἐγὼ εἶμι ὁ ὦν». В нашем случае это означает, что Григорий Назианзин относит ὁ ὦν не к «Богу как личности», но к «Богу как сущности». Каким же образом тогда мы можем видеть в его интерпретации Исх. 3:14 какой-либо намек на «персонализм» или «экзистенциализм» в большей мере, чем, скажем, намек на платонизм? С другой стороны, неявно обращаясь к учению Аристотеля о *первой сущности* и *соотнесенном*, изложенному в «Категориях» (5, 1b11–14; 7, 6a36 и далее)<sup>33</sup>, Григорий Назианзин говорит, что если кто-нибудь подыскивает собственное имя («κυρίαν κλήσιν») для божественного бытия, т. е. такое имя, которое бы указывало на божественное бытие как оно есть («καθ' ἑαυτό») и не соотносилось бы ни чем другим («οὐκ ἄλλῳ συνδεδεμένον»), то в таком случае даже имя «Бог» не является (как не является и слово «Господь», «Κύριος») абсолютным именем («κλήσις ἄφετος» [«безотносительное наименование»]), указывающим на божественное бытие само по себе, но относится к категории *соотнесенного* («πρός τι»). И напротив, именем, удовлетворяющим по выразительности требованиям Григория Назианзина, оказывается ὁ ὦν, потому что оно может совершенным образом быть отнесено к Аристотелевской категории *частной сущности*, а именно — к *первой сущности* (см.: *Categoriae* 5, 1b11–2b6):

«ὁ» μὲν «ὦν» καὶ «ὁ θεός» μᾶλλον πως τῆς οὐσίας ὀνόματα· καὶ τούτων μᾶλλον «ὁ ὦν» οὐ μόνον ὅτι τῷ Μωυσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους, καὶ τὴν κλήσιν ἀπαιτούμενος, ἢ τίς ποτε εἶπεν, τοῦτο προσεῖπεν ἑαυτόν, «ὁ ὦν ἀπέσταλκέ με», τῷ λαῷ κελεύσας εἰπεῖν, ἀλλ' ὅτι καὶ κυριωτέραν ταύτην εὕρισκομεν (*Oratio* 30.18).

[понятия «сущий» и «Бог» являются в некотором смысле именами сущности, в особенности это относится к понятию «сущего»; не только потому, что когда <Он> отвечал Моисею на Горе и был вопрошен об имени, как именовать Его, наименовал Себя так: «Сущий послал меня», завещав так сказать и народу, но и потому, что это именование мы находим наиболее подобающим.]

Во-вторых, Псевдо-Дионисий в своем тексте (*De divinis nominibus* 5.4; PG 3, 817CD) говорит то же самое, что говорит и Григорий Назианзин, добавляя, что «Сущий» превосходит в качестве сущности всякую сущность и все бытие («ὁ ὦν ὄλου τοῦ εἶναι... ὑπερούσιός ἐστι» [«сущий превосходит все бытие»]), тогда как в то же самое время Он, будучи οὐσιοποιός [сущетворящим], «осуществляет» и содержит в Себе все бытие, являясь Сам для всех сущих их подлинным бытием («ὁ θεός... ὄλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφώς καὶ προειληφώς... αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὐσί» [«Бог..., содержащий и пред-содержащий в себе все бытие..., Сам есть бытие для сущих»]). Следовательно, и в пассаже Псевдо-Дионисия нет никакого различия между «Богом как личностью» и «Богом как сущностью». Единственное различие, которое делает автор Ареопагитского корпуса, это различие между Богом как абсолютно трансцендентным бытием,

33 Текст Григория Назианзина цитируется по критическому изданию П. Галлея: Gallay, Jourjon 1978, 262.1–7).



к Которому нельзя отнести даже этого самого имени «бытие», и Богом как Творцом всего сущего («δημιουργὸς τῶν ὄντων»).

Таким образом, одинаково неоправданно говорить о такой вещи, как «экзистенциализм» Паламы, основываясь при этом на двух параллельных текстах из Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Итак, завершая рассмотрение вопроса о действительном смысле известного пассажа Паламы, которому напрасно придавалось такое экстраординарное значение, следует констатировать, что поскольку различие между «Богом как личностью» и «Богом как сущностью» не встречается в текстах ни Паламы, ни Григория Назианзина, ни Псевдо-Дионисия, то паламитское различие между «сущим» (ὁ ὢν) и «сущностью» (οὐσία) может с большой долей вероятности интерпретироваться как идентичное тому различению, которое было сделано на основе тех же самых терминов и с абсолютным терминологическим соответствием Псевдо-Дионисием в его пассаже, лежащем в основании паламитского пассажа 2.12 (Χρήστου 1988с, 666.15–18), — т. е. различению между Богом, понимаемым как трансцендентный и сверх-сущностный ὁ ὢν, с одной стороны, и как οὐσία в Его отношении к тварным существам, с другой. И когда Палама добавляет, что Бог Сам «ὁλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι», под термином εἶναι он подразумевает то, что постоянно имел в виду также и Псевдо-Дионисий, когда использовал это же выражение, а именно бытие (εἶναι) тварных существ (ὄντα). Что Палама следует здесь мысли трактата *De divinis nominibus* 5.4 (PG 3, 817CD), — это более чем очевидно. Я процитирую весь пассаж<sup>34</sup>, отмечая курсивом показательные термины и места:

*Ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι κατὰ δύναμιν ὑπερούσιός ἐστιν ὑποστάτις αἰτία καὶ δημιουργὸς ὄντος, ὑάρξεως, ὑποστάσεως, οὐσίας, φύσεως, ἀρχῆ καὶ μέτρον αἰώνων καὶ χρόνων ὀντότης καὶ αἰὼν τῶν ὄντων, χρόνος τῶν γινομένων, τὸ εἶναι τοῖς ὄπωσοῦν οὔσι, γένεσις τοῖς ὄπωσοῦν γινομένοις. Ἐκ τοῦ ὄντος (ex eo qui est: В. Corderius: 818С) αἰὼν καὶ οὐσία καὶ ὄν καὶ χρόνος καὶ γένεσις καὶ γινόμενον, τὰ ἐν τοῖς οὔσιν ὄντα καὶ τὰ ὄπωσοῦν ὑπάρχοντα καὶ ὑφесτῶτα. Καὶ γὰρ ὁ Θεὸς οὐ πῶς ἐστιν ὢν, ἀλλ' ἀπλῶς καὶ ἀπεριόριστως ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς καὶ προειληφῶς. Διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντός τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφесτηκότος, καὶ οὔτε ἦν οὔτε ἔσται οὔτε ἐγένετο οὔτε γίνεται οὔτε γενήσεται [но скорее есть]· μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν, ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὔσι καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίως ὄντος· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων.*

[Сущий по Своей силе превосходит *все бытие*, Он — субстанциальная Причина, Творец сущего, существования, субстанциального бытия, *сущности*, природы, Начало и Мера веков и времен, Существо и Вечность *сущих*, Время всего, что возникает, Бытие всякого рода сущего, Рождение всякого рода возникающего. Из *Сущего* (из Того, Кто есть: В. Corderius: 818С) происходит вечность, *и сущность*, и сущее, и время, и рождение и рождаемое, сущее в сущих и все, что каким-либо образом существует и имеет реальное бытие.

34 Я следую критическому изданию Б.-Р. Зухлы: Suchla 1990, 182.18–183.11.

Ведь и Бог есть Сущий не как-то так, а как просто и безгранично *содержащий и пред-содержащий в Себе все бытие*. Поэтому Он и называется царем веков, что в Нем и окрест Него — *все бытие*, и сущее и *то, что обладает реальным существованием*. Он не был и не будет, не возник, не возникает и не возникнет: можно сказать, что Его нет, но в то же время именно *Он есть бытие для сущих*, и не только сущих, но *Он есть и само бытие сущих*, <существующее в них> от предвечно Сущего; потому что Он есть век веков, существующий прежде веков.]

Это приводит нас к следующему заключению. Когда Палама говорит, что не «сущий» происходит от «сущности», но «сущность» — от «сущего», он всего лишь цитирует ареопагитское утверждение «ἐκ τοῦ ὄντος [мужской род] οὐσία» (817C), и, как следствие, не постулирует ничего сверх обычной христианской доктрины, утверждая, что творение происходит от Бога, а не Бог, конечно же, происходит от творения. Собственно говоря, принимая во внимание, что пассаж 2.12 — это текст, в котором Палама корректирует язык своего оппонента-христианина, а не его мысль, от подобного текста не следует ожидать ничего большего, как только указание на общеизвестную богословскую банальность. Единственная информация, которая может быть почерпнута из пассажа «οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία», состоит в том, что Палама использовал язык Псевдо-Дионисия в качестве нормативного богословского языка.

### 3.2. Ареопагитский трактат *De divinis nominibus* 5.4 как прямой источник комментария Паламы

Помимо прочего, в контексте нашего анализа мы можем также найти подтверждение тому, что когда Палама писал 2.12, он подразумевал не столько текст Григория Назианзина, сколько — Ареопагита. Хотя нам известно по другому тексту Паламы, что он достаточно много использовал материал, содержащийся в *Oratio* 45<sup>35</sup> Григория Назианзина, остается фактом, что паламитское различие между словом «Бог», или «Сущий», и словом «сущность» в смысле творения совершенно отсутствует в *Oratio* 45.3. Даже более того, именно в этом пассаже термин «сущность» используется по отношению к Богу: «οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον» [«как некое море сущности, бесконечное и безграничное»]. Такое употребление не редко встречается в писаниях Григория Назианзина (ср., например: *Oratio* 29.11; PG 36, 88B). Напротив, обсуждаемое различие явным образом присутствует в тексте Псевдо-Дионисия. Что касается различия между «Богом» и εἶνα, встречающемся в *Oratio* 45.3, оно

35 Помимо данного пассажа Паламы, который я сравниваю здесь не с Григорием Назианзиным, но с Псевдо-Дионисием, *Oratio* 45 Григория Назианзина отмечается в *loci similes* вышеуказанного издания сочинений Паламы двадцать пять раз, в то время как *Oratio* 38, в 7 параграфе которого обсуждаемый пассаж содержится дословно, двадцать три раза, — хотя некоторые совпадения на самом деле неизбежны. (Надо также иметь в виду, что *Гомилии* Паламы еще не появились в *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* [Шестой том сочинений Григория Паламы с изданием «Гомилий» вышел в 2015 г. (Ψευτογκᾶς 2015). — Прим. перев.]).

также встречается и в ареопагитском тексте, в то время как в том, что касается непосредственно самой формулировки, текст Паламы («αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ *συνείληφε* τὸ εἶναι») [«ведь Он, будучи *Сущим*, в Самом Себе *содержит* все бытие»]) находится в абсолютном согласии не с текстом Григория Назианзина («Θεός... ὅλον ἐν ἑαυτῷ *συλλαβὼν ἔχει* τὸ εἶναι») [«Бог..., все в себе *содержащий, обладает* бытием»]), но с формулой Псевдо-Дионисия («ὁ ὢν... ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι *συνειληφώς*») [«*Сущий...*, *содержащий* в Себе все бытие»]).

В защиту этого можно еще привести тот факт, что Палама несколькими строками выше (Χρήστου 1988с, 666.26) заимствует характерную для Ареопагита форму речи о Боге из той же главы «О божественных именах»: «τὰ πάντα συνέχον καὶ προέχον» [«все содержащий и пред-содержащий»] (*De divinis nominibus* 5.8; PG 3, 824В: «πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων» [«содержа и пред-содержа в Себе все сущее»]), — выражение, встречающееся только один раз в писаниях Псевдо-Дионисия.

Также весьма полезно в нашем случае рассмотреть и один эпизод более раннего патристического заимствования — в этот раз уже из *Oratio* 45.3 Григория Назианзина. Иоанн Дамаскин в своем *Expositio Fidei* (9.10–13), намереваясь, как и Григорий Назианзин, подыскать имя, которое могло бы быть отнесено к Богу *per se*, а не *ad aliud*<sup>36</sup>, заключает свое рассуждение дословной цитатой из текста Григория Назианзина:

Δοκεῖ μὲν οὖν κυριώτερον πάντων τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι «ὁ ὢν», καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωσεῖ ἐπὶ τοῦ ὄρους φησὶν· «Ἐἶπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με». Ὁλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον (Kotter 1973, 31).

[Поэтому кажется, что важнейшим из всех имен, приписываемых Богу, является имя «Сущий», как он завещал Моисею на Горе именовать Себя, говоря: «Скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня».]

Ясно, что εἶναι здесь имеет иной смысл, нежели ареопагитское εἶναι, по причине абсолютного (прямого и косвенного) отсутствия понятия о тварном бытии. Εἶναι Дамаскина относится ни к чему иному, как только к Самому Богу, оказываясь в данном контексте синонимом слова οὐσία, также, впрочем, как и божественного имени ὁ ὢν. Поскольку же Григорий Палама проводит различие между ὁ ὢν, с одной стороны, и εἶναι / οὐσία, с другой, ясно, что в данном случае он оставляет в стороне терминологию Григория Назианзина из *Oratio* 45.3 или Иоанна Дамаскина из *Expositio Fidei* (9.10–13) и следует ареопагитской терминологии из *De divinis nominibus* 5.4.

Последнее замечание, подтверждающее тот факт, что в 2.12 Палама заимствовал мысль Псевдо-Дионисия, а не Григория Назианзина, и свидетельствующее в пользу предлагаемой здесь интерпретации, касается способа, используемого Паламой — во второй и последний раз во всем корпусе его сочинений — при цитировании Исх. 3:14 и толковании на это место.

36 Как таковому, самому по себе, а не в отношении к другому. — Прим. перев.

Знаменитый библейский пассаж вновь встречается в 16 главе его трактата «О божественных энергиях» (Μαντζαρίδου 1966, 108.15–109.16), написанного примерно год спустя после написания III книги трактата «В защиту священно-безмолвствующих»<sup>37</sup>.

Здесь требуется сделать один предварительный комментарий. Тот факт, что Палама использует Исх. 3:14 только в двух сочинениях, из которых одно написано всего лишь за год до другого, в то время как его литературная активность покрывает целиком два десятилетия, с 1335 г. почти до самого конца жизни (1359 г.), решительно означает, что этот библейский пассаж вряд ли может рассматриваться как главный источник вдохновения для Паламы; точно так же он не может служить ключом к пониманию его мысли.

А теперь продолжим исследование пассажа из трактата «О божественных энергиях». Палама соединяет в нем целый ряд библейских пассажей, в которых Бог дает различные имена Самому Себе (ὁ ὢν, ὁ θεός, τὸ φῶς и ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ [сущий, Бог, свет и истина, и жизнь]<sup>38</sup>), с пассажем из *De divinis nominibus* 2.6 (PG 3, 645A; ср.: *De divinis nominibus* 1.6; PG 3, 596A), где Псевдо-Дионисий утверждает относительно почти того же ряда божественных имен (θεός, ζωή, οὐσία, φῶς, λόγος [Бог, жизнь, сущность, свет, слово]), что под ними подразумеваются силы (δυνάμεις) Бога (ἐκθεωτικάί, οὐσιολογίαι, ζωογόνοι, σοφόδωροι [обоживающие, сущетворящие, жизнепорождающие, дарующие мудрость]), а не Бог Сам по Себе. Из этого очевидного соответствия библейских имен именам, упоминаемым в ареопагитском трактате, становится ясно, что Палама ставит знак равенства между ὁ ὢν из Исх. 3:14 и οὐσία, понимаемой в смысле божественной силы, которая дает сущность творениям. Все эти имена, включая и имя ὁ ὢν, согласно Паламе, означают энергии («καὶ ταῦτα τοῖνυν ἐνεργειῶν εἰσὶν ὀνόματα» [«и они суть имена энергий»] (Μαντζαρίδου 1966, 108, 19–20)). Такое использование Исх. 3:14 отчетливо демонстрирует, как Палама рассматривал этот библейский пассаж, и доказывает всю необоснованность утверждения о мнимом «экзистенциальном» приоритете Бога, именуемого ὁ ὢν, перед Его сущностью. В таком случае совершенно понятно, что экзегеза Паламы ориентируется на ареопагитскую (в сущности, неоплатоническую) теорию. И это выглядит весьма естественно; любой может легко убедиться в том, насколько сильным было влияние трактата «О божественных именах» практически на все творчество Паламы<sup>39</sup>.

37 О дате написания III книги полемического трактата «В защиту священно-безмолвствующих» (начало 1341 г.) см. во введении П. Христу к публикации трактата в первом томе сочинений Григория Паламы (Χρήστου 1988b, 348–354); о дате написания трактата «О божественных энергиях» (1342 г.) см. во введении П. Христу к публикации этого и нескольких других трактатов во втором томе данного издания: Χρήστου 1966, 50–53.

38 Исх. 3:14; Исх. 20:2 и др.; Ин. 8:12 и 14:6.

39 Об использовании Паламой *Corpus Dionysiacum* см. диссертацию И. Кульмана: Kuhlmann 1966, и статью Д. Скаццо: Scazzoso 1967. Краткую сводку этих работ см.: Stiernon 1972, 294–297, 312–313.

Этот вывод, конечно, не противоречит тому факту, что Псевдо-Дионисий в своем комментарии на Исх. 3:14 был, в свою очередь, вдохновлен Григорием Назианзиним. Что Псевдо-Дионисий в данном случае близок Григорию Назианзину, было отмечено уже Георгием Пахимером (1242–1310) в его «Парафразе на “О божественных именах”» (PG 3, 845C). Что же касается различия в терминологии, я не думаю, что оно означает различие в значении. Поэтому можно констатировать, что Псевдо-Дионисий развил тезис Григория Назианзина «ὄλον ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι», включив в него фразу «κατὰ δύναμιν» [«по силам»/«в возможности»], что позволило ему воспроизвести любимую неоплатоническую доктрину о том, что термины οὐσία или ὁ ὢν, употребляемые в отношении Бога, означают «дарование сущности и бытия творениям». Пахимер выражает эту мысль совершенно ясно (*Paraphrasis in De divinis nominibus*; PG 3, 836CD), когда говорит, что Псевдо-Дионисий в одном месте из *De divinis nominibus* 5.4, утверждает, что

«ὁ ὢν», ὁ θεὸς κατὰ τὸν πρὸς Μωϋσῆν χρηματισμὸν, ὑπερ εἶναι ὄν (τοῦτο γάρ ἐστὶ τὸ ὑπερούσιος), αἰτία ὑποστάτις ἐστὶ τὸ γοῦν εἰς ὑπόστασιν καὶ ὑπαρξιν συντελοῦσα ὄλου τοῦ εἶναι συλλήβδην· οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων, ὃ μὴ ἐκεῖθεν ἔχει τὸ εἶναι. [«Сущий», Бог в соответствии с именовани-ем, данным Моисею, будучи выше сущего (а это и означает «сверхсущий»), есть субстанциальная причина, направляющая в совокупности все бытие к субстанциальному бытию и существованию; потому что нет таких сущих, которые бы имели бытие не оттуда <т. е. не из этого источника>.]

Между прочим, такая же интерпретация вкратце дана Фомой Аквинским в «Комментарии к трактату “О божественных именах”» (5.1) (Thomas Aquinas 1864, 348)<sup>40</sup>.

### 3.3. Неоплатоническое происхождение (Псевдо-) Дионисиевой и Паламитской терминологии οὐσία — εἶναι

Таким образом, Псевдо-Дионисий расширил смысл терминов Григория Назианзина (не противореча по существу его богословию), предпочитая оставаться в рамках терминологического узуса, восходящего к Проклу (*De decem dubitationibus* 11–12; *De malorum subsistentia* 45<sup>41</sup>), Плотину (например:

40 Ср.: Фома Аквинский, *Summa theologiae* 1.13.11. В своем комментарии Аквинат делает акцент на онтологическом предшествовании *esse* [бытие] по отношению к любому другому имени, описывающему божественное бытие или бытие тварное; как он выражается, даже «*unum, vita, sapientia* etc.» [«единое, жизнь, мудрость и т. д.»] являются прежде всего сущим. «*Esse*, — добавляет он, — *comparatur ad ea ut actus eorum*» [«Бытие равно им <именам, описывающим свойства> как их акт»]. Этот пассаж поддерживает «экзистенциалистскую» интерпретацию, данную мысли Фомы Жильсоном. Учение о первенстве *esse* по отношению к любой другой категории разделял уже Альберт Великий в своем «Комментарии к трактату “О божественных именах”» (Ruella 1963, 104, 112–113 и везде).

41 Прокл, *De malorum subsistentia* 45: «[τὸ ἐν] περιέχει τὰ ὑπ' αὐτὸ καὶ δίδωσι τὴν οὐσίαν ἐκάστοις» [«<единое> содержит то, что под ним, и дает сущность каждому из этого»] (Boese

*Enneades* I.7.1.19–20; I.8.3.1–2; V.1.8.8; V.4.1.10; V.3.17.13–14; VI.8.9.28; VI.8.12.2; VI.8.19.13–14; VI.9.11.42–43), Порфирию (*Commentaria in Parmenides* XII.23–25<sup>42</sup>) и в конечном счете к самому Платону (*Respublica* 509в). Употребляя такую терминологию, Псевдо-Дионисий имел в виду только то, что в данной традиции подразумевалось при ее использовании (см., например: *Enneades* VI 8.19.15): а именно, что поскольку Бог «выше сущности», понятие «сущность» относится только к творениям и производным сущностям. Такое терминологически самосогласованное ареопагитское развитие идеи Григория Назианзина из *Oratio* 45.3 утвердилось в византийском богословии и, в частности, в богословии Иоанна Дамаскина, который ясно говорит: «οὐ γὰρ τὸ εἶναι αἴτιον τοῦ ὄντος· οὐ γὰρ προῖν τὸ εἶναι τοῦ ὄντος» [«потому что бытие — не причина сущего: ведь бытие не предшествует сущему»] (*Contra Manichaeos* 16; PG 95, 1521C). В таком случае византийские пассажи, подобные этому, могут почти полностью быть включены в разряд предполагаемых источников псевдо-экзистенциалистской позиции Паламы, исследуемой в данной работе. И именно благодаря такому ареопагитскому развитию тезиса Григория Назианзина мы можем понять сегодня и сходный пассаж из трактата Паламы «В защиту священно-безмолвствующих» III.2.12 — пассаж, который в силу своей лаконичности, а также в силу случайной словесной схожести с известным высказыванием Сартра<sup>43</sup>, прозвучавшим уже в XX в., потребовал новой интерпретации, основанной не только на внимательном разборе — потому что это общая предпосылка для любой интерпретации, — но также и на реальном, т. е. современном для этого пассажа, историческом контексте.

Кроме того, данный вывод указывает на другую ошибку И. Мейендорфа, допущенную им в интерпретации тезиса «οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία». Комментируя термин οὐσία из этого пассажа, он ссылается на утверждение Паламы, изложенное в *Антирритике против Акиндина* III.10.28 (Κοντογιάννης, Φανουράκης 1970, 184.31–32), что «сущность по необходимости — сущее, но сущее не есть сущность по необходимости» («ἢ μὲν οὐσία ἐξ

1969, 19.16–17); «ἢ μὲν οὐσία τοῦ ὄντος ἐστὶν εἰκών» [«сущность есть изображение сущего»] (Boese 1969, 237.16–17). Ср. также: Николай Мефонский, *Опровержение Первооснов богословия Прокла* 50 и 161: «...καθὼς καὶ αὐτὸς [sc. ὁ Θεός] ἐαυτὸν ὀνομάζει λέγων “ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν”, ὡς μόνος οὕτως ὢν· τὰ δὲ παρὰ τοῦτο ὄντα λεγόμενα, πάντα μὲν ἐκ τούτου τὸ εἶναι ἔχει.» [«поскольку и Он <т. е. Бог> называет Себя, говоря: “Я — Сущий”, будучи таковым один лишь Он: а что от Него берет наименование сущего, все это имеет бытие от Него»] «... Καὶ πρῶτως ὄν καὶ ὑπερὸν ὁ Θεός ἐστι, καθὼς καὶ φησιν “ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν”. Ὅντα δὲ ὄντως τὰ παρ’ ἐκείνου τὸ εἶναι αἰώνιον ἔχοντα νοητά τε καὶ νοερά» [«Бог есть и первое, и все превосходящее сущее, как Он и сказал: “Я — Сущий”. Сущие же, в действительности имеющие от Него вечное бытие, суть мысленные и умопостигаемые»] (Angelou 1984, 49.3–5 и 143.21–22, — критическое издание со вступительной статьей).

42 См.: Hadot 1968, 413–415. Ср.: Girgenti 1996, 203–204 (прим. 10). Ср. также замечания Д. Джирдженти (*ibid.*, 21–23) о различиях между мыслью Плотина и Порфирия в вопросе об отношении Единого к Бытию.

43 См. прим. 8. Я, конечно, не намерен здесь углубляться в смысл тезиса Сартра *per se*, чтобы оценить то, каким образом он был усвоен Мейендорфом.

ἀνάγκης ὄν, τὸ δὲ ὄν οὐκ ἐξ ἀνάγκης οὐσία») (Meendorff 1964, 213 = Meendorff 1959, 293), смешивая таким образом два отдельных семантических поля одноименных, но ни в коем случае реально не спутанных и не противоречащих друг другу терминов, употребляемых Паламой. Не сумев распознать, что в пассаже *В защиту священно-безмолвствующих* III.2.12 Палама употребляет термины οὐσία и εἶναι в их ареопагитском смысле из *De divinis nominibus* 5.4, И. Мейендорф стремится понять термин οὐσία из этого «знаменитого» пассажа Паламы в том же смысле, в каком этот термин употреблен в *Антирритике против Акиндина* III.10.28. В действительности же в этом месте «Антирритика против Акиндина» Палама в стиле, напоминающем категориальную систему стоиков, рассматривает термин οὐσία как только одно из специальных понятий, принадлежащих к роду понятий τὸ ὄν или εἶναι, чтобы допустить в Боге существование помимо божественной сущности также божественных энергий и Лиц. В таком смысле τὸ ὄν, или εἶναι, (Мейендорф без разбора переводит и то, и другое как «бытие») означает все, что может быть в любом из смыслов помыслено и поименовано «бытием» — сущие, которые не есть сущности, также включаются в эту категорию, — в то время как в пассаже *В защиту священно-безмолвствующих* III.2.12 εἶναι, или οὐσία, употребляется (и, следовательно, имеет смысл) в противопоставлении «Богу», или «ὁ ὄν», и таким образом приобретает значение творения. Разница очевидна. Собственно говоря, Палама всего лишь заново сформулировал тривиальную для христианского богословия истину.

Метафизика Паламы (если таковая существует) в данном случае не говорит ничего иного по сравнению с тем, что уже было сказано Псевдо-Дионисием. Псевдо-Дионисий, в свою очередь, не сказал ничего большего по сравнению с тем, что уже было изложено Проклом, Порфирием и, возможно, греческим неоплатонизмом вообще. Следовательно, мы — увьи! — имеем дело не с византийским предвосхищением философии экзистенциализма XX в., но в очередной раз с византийским заимствованием категориального аппарата греческой философии или, говоря более ясно и более откровенно, с очередным примером неоригинальности византийской философии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Anderson J. F. (1965) *St. Augustine and Being: A Metaphysical Essay*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Angelou A. D., ed. (1984) Nicholas of Methone. *Refutation of Proclus' Elements of Theology*. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works. Athens: The Academy of Athens; Leiden: Brill (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini. Vol. 1).
- Balthasar H.-U. von (1942) *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne.
- Barrett W. (1958) *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. Garden City, New York: Doubleday & Company.

- Barth K. (1931) *Fides quaerens intellectum. Anselms beweis der existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen programs*. München: Christian Kaiser Verlag (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 4. Reihe. Bd. 3).
- Barth K. (1958) *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*. Traduction française de J. Carrière. Neuchâtel; Paris: Delachaux & Niestlé (Bibliothèque théologique).
- Barth K. (1960) *Anselm, Fides quaerens intellectum: Anselm's proof of the existence of God in the context of his theological scheme*. English translation by I. W. Robertson. Pittsburgh: Pickwick Press.
- Barth K. (1965) «Fides quaerens intellectum. La prova di Anselmo dell'esistenza di Dio». Traduzione italiana di V. Vinay. Barth K. *Filosofia e rivelazione*. Milano: Silva. P. 1–255.
- Behr-Sigel E. (1960) «Réflexions sur la doctrine de Grégoire Palamas». *Contacts*. T. 12. № 2. P. 118–125.
- Beierwaltes W. (1969) «Neoplatonica. Book review: *Plotini Opera*. Tomus I: *Porphyrii Vita Plotini. Enneades I–III*. Ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxford: Clarendon Press, 1964 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis); *Plotins Schriften*. Bd. IIIa (Text und Übersetzung), b (Anmerkungen). Hrsg. von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1964 (Philosophische Bibliothek. Bd. 213 a/b); *Plotins Schriften*. Bd. IV a/b. Hrsg. von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967 (Philosophische Bibliothek. Bd. 214 a/b); *Entretiens sur l'Antiquité Classique*. Tome XII: *Porphyre*. Vandoeuvres – Geneve: Fondation Hardt, 1965; Kremer K. *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966 (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Bd. 1)». *Philosophische Rundschau*. 16. Jg. Heft 2. P. 130–152.
- Beierwaltes W. (1993) *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Introduzione di G. Reale. Traduzione di E. Peroli. Milano: Vita e Pensiero.
- Bobrinsky B., ép. (1988) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος». Ἔκδ. Β. Bobrinsky. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 23–153.
- Boese H., hg. (1960) *Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate et malo)*. Latine Guillelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 1).
- Callahan J. F. (1967) *Augustine and the Greek Philosophers (The Saint Augustine Lecture 1964)*. Villanova, Pennsylvania: Villanova University Press.
- Charlesworth M. J., ed. (1979) *St. Anselm's Proslogion, with a Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*. Translated with an introduction and philosophical commentary. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press (Первое издание: Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1965).
- Colombo G. (1990) *Invito al pensiero di Sant' Anselmo*. Milano: Ugo Mursia Editore.
- Corbin M., éd. (1986) *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*. T. 1: *Monologion. Proslogion*. Introductions, traductions et notes. Paris: Éditions du Cerf.



- Corbin M., Galonnier A., eds. (1988) *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*. T. 3: *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un homme-Dieu*. Introductions, traductions et notes. Paris: Éditions du Cerf.
- Durand G. M. de, éd. (1976) Cyrille d'Alexandrie. *Dialogues sur la Trinité*. T. I: Introduction. Dialogues I et II. Texte critique, traduction et notes. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 231).
- Evdokimov P. (1968) *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris: Éditions du Cerf (Orthodoxie).
- Gallay P., Jourjon M., eds. (1978) Grégoire de Nazianze. *Discours 27–31 (Discours théologiques)*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 250).
- Gilson E. (1932) *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (Gifford lectures. Université d'Aberdeen. Première série).
- Gilson E. (1939) *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gilson E. (1952) *Being and Some Philosophers*. Second edition corrected and enlarged. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Gilson E. (1960) *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).
- Gilson E. (1967) *God and Philosophy*. 5nd ed. New Haven, Connecticut: Yale University Press (Первое издание: New Haven, Connecticut; London: Yale University Press, 1941).
- Gilson E. (1987) *L'être et l'essence*. Deuxième édition revue et augmentée, troisième tirage augmentée. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque des Textes Philosophiques).
- Gilson E. (1989) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. 3rd ed. London: Sheed & Ward (Первое издание: New York: Random House, 1955).
- Girgenti G., ed. (1996) Porfirio. *Sentenze sugli intellegibili*. Testo greco a fronte. Versione latina di Marsilio Ficino in appendice. Prefazione, introduzione, traduzione e apparati. Milano: Rusconi Lidri.
- Hadot P. (1968) *Porphyre et Victorinus*. Vol. I. Paris: Études Augustiniennes.
- Halleux A. de (1973) «Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?». *Revue théologique de Louvain*. Vol. 4. № 4. P. 409–442.
- Halleux A. de (1986) «Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens? Une mauvaise controverse». *Revue théologique de Louvain*. Vol. 17. № 2. P. 129–155; № 3. P. 265–292.
- Henry P., Schwyzer H.-R., eds. (1964) *Plotini opera*. Tomus I: *Porphyrii Vita Plotini. Enneades I–III*. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Ivánka E. von (1964) *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Ivánka E. von (1990) *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*. Traduit de l'allemand par E. Kessler. Révisé par R. Brague et J.-Y. Lacoste. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ivánka E. von (1992) *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del platonismo nella patristica*. Presentazione di G. Reale, introduzione di W. Beierwaltes, traduzione di E. Peroli. Milano: Vita e Pensiero.

- Jaeger W., ed. (1960) *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 2: *Contra Eunomium Librum III (Vulgo lib. III–XII)*. Refutatio confessionis Eunomii (Vulgo lib. II). Leiden: Brill.
- Kern C. (1947) «Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas». *Irénikon*. T. 20. № 1. P. 6–33; № 2. P. 164–193.
- Kotter B., hg. (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. II: *Expositio Fidei*. Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 12).
- Kotter B., hg. (1975) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. III: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*. Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 17).
- Kremer K. (1966) *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Bd. 1).
- Kuhlmann J. (1966) *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklärer. Theologiegeschichtlicher Vergleich* (Thèse de l'Université Grégorienne. Rome).
- Levasti A. (1929) *Sant'Anselmo. Vita e pensiero*. Bari: Gius. Laterza & Figli.
- Long A. A., Sedley D. N., eds. (1989) *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Meyendorff J. (1959) *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions de Seuil (Patristica Soronensia. Vol. 3).
- Meyendorff J. (1964) *A Study of Gregory Palamas*. Transl. by G. Lawrence. London: Faith Press.
- Meyendorff J., éd (1973) Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Seconde édition revue et corrigée. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense (Études et documents. Fasc. 30/31).
- Meyendorff J. (1975) *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*. Traduit de l'anglais par A. Sanglade, avec la collaboration de C. Andronikof. Paris: Éditions du Cerf (Orthodoxie).
- Meyendorff J. (1979) «The Holy Trinity in Palamite Theology». Fahey M. A., Meyendorff J. *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas*. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press (Patriarch Athanasios Memorial Lectures). P. 25–43.
- Meyendorff J. (1984) «Palamas (Grégoire)». *Dictionnaire de spiritualité*. Tome 12. Première partie. Paris: Beauchesne. Col. 81–107.
- Meyendorff J., ép. (1988) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Ἐπιστολὴ πρὸς Βαρλαάμ Α΄». Ἔκδ. J. Meyendorff. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 225–259.
- Moreau P. (1939) *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*. Paris: Les Belles Lettres (Collection d'Études anciennes, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé).
- Podskalsky G. (1969) «Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas». *Orientalia christiana periodica*. Vol. 35. P. 5–44.
- Reale G. (1991) *Storia della filosofia antica*. Vol. IV: *Le scuole dell'età imperiale*. Milano: Vita e Pensiero.

- Rijk L. M. de (1985) *La philosophie au Moyen âge*. Traduit du néerlandais par P. Swiggers. Leiden: Brill.
- Romanides J. S. (1963–1964) «Notes on the Palamite Controversy and Related Topics» (Part II). *Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 9. № 2. P. 225–270.
- Ruello F. (1963) *Les «Noms divins» et leurs «Raisons» selon saint Albert le Grand, commentateur du «De divinis nominibus»*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin (Bibliothèque thomiste. T. XXV).
- Sartre J.-P. (1970) *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Scazzoso D. (1967) «Lo Pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palama». *Rivista di filosofia neo-scolastica*. Vol. 59. № 6. P. 671–699.
- Share M., ed. (1994) *Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories (Codex Vaticanus Urbinas Graecus 35)*. A Critical Edition. Athens: The Academy of Athens; Paris: Librairie J. Vrin; Bruxelles: Éditions Ousia (Corpus philosophorum medii aevi. Commentaria in Aristotelem byzantine. Vol. 1).
- Sijakovic B. (1994) «The Paradox of the Mystical Knowledge of God». *Philosophy and Orthodoxy*. Ed. by K. I. Boudouris. Athens: Ionia Publications. P. 270–288.
- Sinkewicz R. E., ed. (1988) Saint Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters*. A Critical Edition, Translation and Study. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and texts. Vol. 83).
- Stiernon D. (1972) «Bulletin sur le palamisme». *Revue des Études Byzantines*. T. 30. P. 231–341.
- Stolz A. (1933) «Zur Theologie Anselms im *Proslogion*». *Catholica*. 2. Jg. S. 1–21.
- Stolz A. (1937) *Anselm von Canterbury. Sein Leben, Seine Bedeutung, Seine Hauptwerke*. München: Verlag Kösel-Pustet.
- Stolz A. (1945) «Das *Proslogion* des Hl. Anselm». *Revue bénédictine*. Vol. 47. P. 331–347.
- Suchla B. R., hg. (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 33).
- Thomas Aquinas (1864) *Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici ordinis Praedicatorum opera omnia, ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Tomus XV. *Opuscula theologica praecipua, opusculum VII, volumen unicum*. Parmae: Typis Petri Fiacadori.
- Zizioulas J. (1981) «Du personnage à la personne. La notion de personne et l'hypostase ecclésiastique». Zizioulas J. *L'être ecclésiastique*. Genève: Labor et Fides (Perspectives Orthodoxes. № 3). P. 23–55.
- Zuanazzi G., ed. (1993) *Anselmo d'Aosta. Proslogion con in difesa dello stolto di Gaunilo di Marmoutier e risposta di S. Anselmo*. Milano: La Scuola (Il pensiero filosofico).
- Γιανναράς Χ. (1970) *Τὸ ὄντολογικὸν περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου* (Διδακτορικὴ διατριβή. Ἀθήνα. Φιλοσοφικὴ Σχολὴ Ἑθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου τῶν Ἀθηνῶν).
- Γιανναράς Χ. (1979) *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους*. Δεύτερη ἔκδοση ἀναθεωρημένη. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Γρηγόρης.
- Γιανναράς Χ. (1981) *Σχεδιάσμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία*. Τεῦχος δεύτερο. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Δόμος.
- Γιανναράς Χ. (1987) *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω*. Τέταρτη ἔκδοση. Ἀθήνα: Ἴκαρος.

- Δημητρακόπουλος Γ. (1996) *Φιλοσοφία και πίστη. Η λογική αποδειξιμότητα των χριστιανικών δογμάτων κατά τον Γρηγόριο Νύσσης, ή Fides deprecans intellectum*. Αθήνα: Παρουσία.
- Ζηζηούλας Ί. (1977) «Από τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου». *Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος ἐπὶ τῇ συμπληρώσει εἰκοσιπενταετίας τῆς ἀρχιερατείας αὐτοῦ*. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικόν Ἴδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν. Σ. 287–323.
- Ζηζηούλας Ί. (1982) «Από τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου». *Ἐποπτεία*. Τ. 73. Σ. 941–960.
- Ζηζηούλας Ί. (1983) «Από τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον. Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου». *Ἡ ἰδιοπροσωπία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*. Συλλογὴ κειμένων. Ἐπιμελεια Π. Δρακόπουλος. Τ. Β΄. Αθήνα: Ἴδρυμα Γουλανδρή-Χορν. Σ. 295–337.
- Κοντογιάννης Λ., Φανουργάκης Β., ἐπ. (1970) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Πρὸς Ἀκίνδυνον Ἀντιρρητικοί». Ἐκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Π. Κ. Χρήστου. Τ. Γ΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 39–506.
- Μαντζαρίδης Γ. (1973) *Παλαμικά*. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Σ. Πουρναρά.
- Μαντζαρίδου Γ. Ί., ἐπ. (1966) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Περί θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτάς μεθέξεως». Ἐκδ. Γ. Ί. Μαντζαρίδου. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Π. Κ. Χρήστου. Τ. Β΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 96–136.
- Μπέζγος Μ. (1991) *Ἐλευθερία ἢ θρησκεία; οἱ ἀπαρχές τῆς ἐκκοσμίκευσης στὴ φιλοσοφία τοῦ δυτικοῦ μεσαίωνα*. Αθήνα: Ἐκδόσεις Γρηγόρης.
- Μπέζγος Μ. (1993α) *Τὸ μέλλον τοῦ παρελθόντος. Κριτικὴ εἰσαγωγή στὴ θεολογία τῆς ὀρθοδοξίας*. Αθήνα: Ἐκδόσεις Ἀρμός.
- Μπέζγος Μ. (1993β) «Ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἐνέργειας στὴν ἀριστοτελικὴ ὄντολογία καὶ στὴν παλαμικὴ θεολογία». *Παρνασσός*. Τ. 35. Σ. 127–136.
- Μπέζγος Μ. (1994) «Ἡ φιλοσοφία τῆς σχέσεως στὴ θεολογία τῆς ὀρθοδοξίας». *Φιλοσοφία καὶ Ὀρθοδοξία*. Ἐπιμελεια Κ. Ι. Βουδούρης. Αθήνα: Διεθνὲς Κέντρον Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας καὶ Πολιτισμοῦ καὶ Κ. Β. Σ. 132–154.
- Μπέζγος Μ. (1996) *Ψυχολογία τῆς θρησκείας. Οἱ ἀνθρωπολογικὲς συνέπειες τῆς χριστιανικῆς θεολογίας*. Αθήνα: Ἑλληνικὰ Γράμματα.
- Τατάκης Β. (1960) *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴ χριστιανικὴ σκέψη*. Αθήνα: Κέντρο Μικρασιατικῶν Σπουδῶν.
- Χρήστου Π. Κ., ἐπ. (1962–1992) *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τ. Α΄–Ε΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος.
- Χρήστου Π. Κ. (1964) «Γρηγόριος Παλαμᾶς». *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*. Τ. Δ΄. Βυζάντιον-Διοκλής. Σ. 775–794.
- Χρήστου Π. Κ. (1966) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Πραγματεῖαι. Εἰσαγωγή». *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Π. Κ. Χρήστου. Τ. Β΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 45–63.
- Χρήστου Π. Κ., ἐπ. (1970) *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τ. Γ΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος.

- Χρήστου Π. Κ. (1977α) «Άποφατική Θεολογία». *Θεολογικά Μελετήματα 3: Νηπτικά και Ήσυχαστικά*. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικοῦ Ἰδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν. Σ. 245–256.
- Χρήστου Π. Κ. (1977b) «Double knowledge according to Gregory Palamas» [1963]. *Θεολογικά Μελετήματα 3: Νηπτικά και Ήσυχαστικά*. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικοῦ Ἰδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν. Σ. 153–163 (Первое издание: *Studia Patristica*. Vol. 9 (1966): Classica, philosophica et ethica, theologica, Augustiniana, post-patristica. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic studies held at Christ Church, Oxford 1963. P. 20–29).
- Χρήστου Π. Κ. (1983) «Άποφατική Θεολογία». *Ἡ ἰδιοπροσωπία τοῦ Νέου Ἐλληνισμοῦ*. Συλλογή κειμένων. Ἐπιμελεια Π. Δρακόπουλος. Τ. Β΄. Ἀθήνα: Ἰδρυμα Γουλανδρή-Χορν. Σ. 99–111.
- Χρήστου Π. Κ. (1988α) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Εἰσαγωγή». *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Π. Κ. Χρήστου. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 9–18.
- Χρήστου Π. Κ. (1988b) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων. Εἰσαγωγή». *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Π. Κ. Χρήστου. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 315–354.
- Χρήστου Π. Κ., ἐπ. (1988c) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων». Ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Π. Κ. Χρήστου. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 359–694.
- Χρήστου Π. Κ., ἐπ. (1988d) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Κατὰ Γρηγορᾶ Λόγοι». Ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Π. Κ. Χρήστου. Τ. Δ΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 231–377.
- Χρήστου Π. Κ. (1991) *Τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ*. Δευτέρα ἔκδοσις. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος.
- Χρήστου Π. Κ., ἐπ. (1992) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Ἐκατὸν Πεντήκοντα Κεφάλαια». Ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Π. Κ. Χρήστου. Τ. Ε΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 37–119.
- Ψευτογκᾶς Β. Σ., ἐπ. (2015) «<Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ> Ὀμιλία». Ἔκδ. Β. Σ. Ψευτογκᾶς. *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐπιμελεια Β. Σ. Ψευτογκᾶ. Τ. Σ΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυρομάνος. Σ. 39–683.
- Кривошеин В., архиеп. (1960) «Святой Григорий Палама. Личность и учение (По недавно опубликованным материалам)». *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*. № 33–34. С. 101–114.

## IS GREGORY PALAMAS AN EXISTENTIALIST?

### The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14 "Εγώ εἰμι ὁ ὢν"

John Demetracopoulos

*Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy and Theology of the Faculty of Humanities and Social Studies of the University of Patras.*

**Address:** Archemedes str., Building 7, Rion 26504, Patras, Greece.

**E-mail:** jdimitrako@upatras.gr

Transl. by Monk Diodor (Larionov)

Monk Diodor (Larionov)

*Inmate of Bogoroditse-Sergieva hermitage, librarian.*

**Address:** Bogoroditse-Sergieva hermitage 425270, Mari El Republic, Kilemarsky District, Russia.

**E-mail:** mon.diodoros@gmail.com

**KEYWORDS:** *palamism, Gregory Palamas, existentialism, J. Meyendorff, divine essence, divine energy.*

As has been noticed long ago by J. Romanides, J. Meyendorff's interpretation of Gregory Palamas' comment on Ex. 3:14 in his *Triads*, which has been reproduced by a large number of Orthodox theologians even after, is erroneous. Expressly developing Romanides' view, the author argues that, in fact, Meyendorff anachronistically attributes to Palamas the 20<sup>th</sup> c. existentialist concept of the ontological or deontological priority of 'person' to 'essence' with regard to his doctrine of the unity and trinity of God. A similar notion, Neoplatonic in origins and succinctly expressed by the phrases *ἑαυτὸν παράγει* and *ἑαυτὸν ποιεῖν* and the terms *αὐτοπάρρακτος* and *αὐτοπάτωρ* (Plotinus *Enneads* II.9, V.1, VI.8), is attributed, as a grave theological error, by Palamas to his bitter enemy, Nikephoros Gregoras. What Palamas truly stated (by elaborating a relevant passage from Ps.-Dionysius Areopagite's *De divinis nominibus* V.4) was simply that the divine 'energy' that was called in the peculiarly Areopagitic way 'ousia', i. e. God's 'essence-producing activity' (οὐσιοποιὸς ἐνέργεια), springs from God's 'essence'. An exploration into the heathen and Christian Neoplatonic and Byzantine history of this terminology shows that, in the last resort, what Palamas said bordered even on the traditional grammatical-logical doctrine that οὐσία is a παρώνυμον from εἶναι.

## REFERENCES

- Anderson J. F. (1965) *St. Augustine and Being: A Metaphysical Essay*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Angelou A. D. (ed.) (1984) Nicholas of Methone. *Refutation of Proclus' Elements of Theology*. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works. Athens: The Academy of Athens; Leiden: Brill (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini. Vol. 1).
- Balthasar H.-U. von (1942) *Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris: Beauchesne.
- Barrett W. (1958) *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*. Garden City, New York: Doubleday & Company.
- Barth K. (1931) *Fides quaerens intellectum. Anselms beweis der existenz Gottes im zusammenhang seines theologischen programs*. München: Christian Kaiser Verlag (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 4. Reihe. Bd. 3).
- Barth K. (1958) *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry* (trad. française de J. Carrière). Neuchâtel; Paris: Delachaux & Niestlé (Bibliothèque théologique).

- Barth K. (1960) *Anselm, Fides quaerens intellectum: Anselm's proof of the existence of God in the context of his theological scheme* (english tr. by I. W. Robertson). Pittsburgh: Pickwick Press.
- Barth K. (1965) "Fides quaerens intellectum. La prova di Anselmo dell'esistenza di Dio" (trad. italiana di V. Vinay). Barth K. *Filosofia e rivelazione*. Milano: Silva: 1–255.
- Behr-Sigel E. (1960) "Réflexions sur la doctrine de Grégoire Palamas". *Contacts*. T. 12. No. 2: 118–125.
- Beierwaltes W. (1969) "Neoplatonica. Book review: *Plotini Opera*. Tomus I: *Porphyrii Vita Plotini. Enneades I–III*. Ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxford: Clarendon Press, 1964 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis); *Plotins Schriften*. Bd. IIIa (Text und Übersetzung), b (Anmerkungen). Hrsg. von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1964 (Philosophische Bibliothek. Bd. 213 a/b); *Plotins Schriften*. Bd. IV a/b. Hrsg. von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967 (Philosophische Bibliothek. Bd. 214 a/b); *Entretiens sur l'Antiquité Classique*. Tome XII: *Porphyre. Vandoeuvres* – Geneve: Fondation Hardt, 1965; Kremer K. *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966 (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Bd. 1)". *Philosophische Rundschau*. 16. Jg. Heft 2: 130–152.
- Beierwaltes W. (1993) *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno* (intr. di G. Reale, trad. di E. Peroli). Milano: Vita e Pensiero.
- Bezgos M. (1991) *Eleytheria ē thrēskeia? Oi aparches tēs ekkosmikeysēs stē philosophia toy dytikoy mesaïōna* [Freedom or religion? The beginnings of secularization in the philosophy of Western Middle Ages]. Athens: Ekdoseis Grēgorēs. (in Greek).
- Bezgos M. (1993a) *To mellon toy parelthontos. Kritikē eisagōgē stē theologia tēs orthodoxias* [The future of the past. A critical introduction into the theology of orthodoxy]. Athens: Ekdoseis Armos. (in Greek).
- Bezgos M. (1993b) "Ē metaphysikē tēs energieas stēn aristotelikē ontologia kai stēn palamikē theologia" [The metaphysics of energy in Aristotelian ontology and in Palamitic theology]. *Parnassos*. Vol. 35: 127–136. (in Greek).
- Bezgos M. (1994) "Ē philosophia tēs scheseōs stē theologia tēs orthodoxias" [The philosophy of relationship in the theology of Orthodoxy]. *Philosophia kai Orthodoxia* [Philosophy and Orthodoxy] (ed. by K. I. Boudouris). Athens: Diethnes Kentron Ellēnikēs Philosophias kai Politismoy kai K. B.: 132–154. (in Greek).
- Bezgos M. (1996) *Psychologia tēs thrēskeias. Oi anthrōpologikes synepeies tēs christianikēs theologias* [Psychology of religion. The anthropological consequences of Christian theology]. Athens: Ellēnika Grammata. (in Greek).
- Bobrinsky B. (ed.) (1988) "<Grēgorioy toy Palama> Logoi apodeiktikoi dyo peri tēs ekporeyseōs toy Agioy Pneymatos" [<Gregory Palamas's> Demonstrative Discourses On the Procession of the Holy Spirit]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. A [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 1] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 23–153. (in Greek).
- Boese H. (hg.) (1960) *Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate et malo)*. Latine Guillelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 1).
- Callahan J. F. (1967) *Augustine and the Greek Philosophers (The Saint Augustine Lecture 1964)*. Villanova, Pennsylvania: Villanova University Press.
- Charlesworth M. J. (ed.) (1979) *St. Anselm's Proslogion, with a Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*. Translated with an introduction and philosophical commentary. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press (First edition: Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1965).
- Chrestou P. K. (ed.) (1962–1992) *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. A–E. [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 1–5]. Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos. (in Greek).

- Chrestou P. K. (1964) “Grēgorios Palamas” [Gregory Palamas]. *Thrēskeytikē kai Ēthikē Egkyklopaideia*. T. D [Religious and moral encyclopedia. Vol. 4]: 775–794. (in Greek).
- Chrestou P. K. (1966) “<Grēgorioy toy Palama> Pragmateiai. Eisagōgē” [<Gregory Palamas> Treatises. Introduction]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. B [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 2] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 45–63. (in Greek).
- Chrestou P. K. (ἔπ.) (1970) *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. Γ [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 3]. Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos. (in Greek).
- Chrestou P. K. (1977a) “Apophatikē theologia” [Apophatic theology]. *Theologika Meletēmata 3: Nēptika kai Ēsychastika* [Theological studies 3: speculative and quietist]. Thessaloniki: Patriarchikoy Idrymatos Paterikōn Meletōn: 245–256. (in Greek).
- Chrestou P. K. (1977b) “Double knowledge according to Gregory Palamas” [1963]. *Theologika Meletēmata 3: Nēptika kai Ēsychastika* [Theological studies 3: speculative and quietist]. Thessaloniki: Patriarchikoy Idrymatos Paterikōn Meletōn: 153–163 (First edition: *Studia Patristica*. Vol. 9 (1966): *Classica, philosophica et ethica, theologica, Augustiniana, post-patristica*. Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic studies held at Christ Church, Oxford 1963: 20–29). (in Greek).
- Chrestou P. K. (1983) “Apophatikē theologia” [Apophatic theology]. *Ē idioprosōpia toy Neoy Ellēnismoy*. Syllogē keimenōn [Representation of Modern Hellenism. Collection of Texts] (ed. by P. Drakopoulos). Vol. 2. Athens: Idryma Goylandre-Chorn: 99–111. (in Greek).
- Chrestou P. K. (1988a) “<Grēgorioy toy Palama> Logoi apodeiktikoi dyo peri tēs ekporeyseōs toy Agioy Pneymatos. Eisagōgē” [<Gregory Palamas> Demonstrative Discourses On the Procession of the Holy Spirit. Introduction]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. A [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 1] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 9–18. (in Greek).
- Chrestou P. K. (1988b) “<Grēgorioy toy Palama> Yper tōn ierōs ēsychazontōn. Eisagōgē” [<Gregory Palamas> Triads: For the Defense of Those Who Practice Sacred Quietude. Introduction]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. A [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 1] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 315–354. (in Greek).
- Chrestou P. K. (ed.) (1988c) “<Grēgorioy toy Palama> Yper tōn ierōs ēsychazontōn” [<Gregory Palamas> Triads: For the Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. A [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 1] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 359–694. (in Greek).
- Chrestou P. K. (ed.) (1988d) “<Grēgorioy toy Palama> Kata Grēgora Logoi” [<Gregory Palamas> Against Gregoras]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. D [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 4] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 231–377. (in Greek).
- Chrestou P. K. (1991) *To mystērio toy theoy* [The mystery of God]. 2 ed. Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos. (in Greek).
- Chrestou P. K. (ed.) (1992) “<Grēgorioy toy Palama> Ekaton Pentēkonta Kephalaia” [<Gregory Palamas> One hundred and fifty chapters]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. E [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 5] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 37–119. (in Greek).
- Colombo G. (1990) *Invito al pensiero di Sant’ Anselmo*. Milano: Ugo Mursia Editore.
- Contoyiannis L., Phanourgakis V. (ed.) (1970) “<Grēgorioy toy Palama> Pros Akindynon Antirrhētikoi” [<Gregory Palamas> Antirrhetics against Akindynos]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. Γ [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 3] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 39–506. (in Greek).
- Corbin M. (éd.) (1986) *L’oeuvre d’Anselme de Cantorbéry*. T. 1: *Monologion. Proslogion*. Introductions, traductions et notes. Paris: Éditions du Cerf.
- Corbin M., Galonnier A. (éds.) (1988) *L’oeuvre d’Anselme de Cantorbéry*. T. 3: *Lettre sur l’incarnation du Verbe. Pourquoi un homme-Dieu*. Introductions, traductions et notes. Paris: Éditions du Cerf.



- Demetracopoulos J. (1996) *Philosophia kai pistē. Ē logikē apodeiximotēta tōn christianikōn dogmatōn kata ton Gregorio Nysses, ē Fides deprecans intellectum* [Philosophy and Faith. The Rational Demonstrability of Christian Dogmas according to Grēgory of Nyssa or Fides deprecans intellectum]. Athens: Parousia. (in Greek).
- Durand G. M. de (éd.) (1976) Cyrille d'Alexandrie. *Dialogues sur la Trinité*. T. I: Introduction. Dialogues I et II. Texte critique, traduction et notes. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 231).
- Evdokimov P. (1968) *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris: Éditions du Cerf (Orthodoxie).
- Gallay P., Jourjon M. (éds.) (1978) Grégoire de Nazianze. *Discours 27–31 (Discours théologiques)*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Paris: Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes. Vol. 250).
- Gilson E. (1932) *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (Gifford lectures. Université d'Aberdeen. Première série).
- Gilson E. (1939) *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gilson E. (1952) *Being and Some Philosophers*. Second edition corrected and enlarged. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Gilson E. (1960) *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).
- Gilson E. (1967) *God and Philosophy*. 5 ed. New Haven, Connecticut: Yale University Press (First edition: New Haven, Connecticut; London: Yale University Press, 1941).
- Gilson E. (1987) *L'être et l'essence*. Deuxième édition revue et augmentée, troisième tirage augmentée. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin (Bibliothèque des Textes Philosophiques).
- Gilson E. (1989) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. 3 ed. London: Sheed & Ward (First edition: New York: Random House, 1955).
- Girgenti G. (ed.) (1996) Porfirio. *Sentenze sugli intellegibili*. Testo greco a fronte. Versione latina di Marsilio Ficino in appendice. Prefazione, introduzione, traduzione e apparati. Milano: Rusconi Lidri.
- Hadot P. (1968) *Porphyre et Victorinus*. Vol. I. Paris: Études Augustiniennes.
- Halleux A. de (1973) "Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?". *Revue théologique de Louvain*. Vol. 4. No. 4: 409–442.
- Halleux A. de (1986) "Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens? Une mauvaise controverse". *Revue théologique de Louvain*. Vol. 17. No. 2: 129–155; No. 3: 265–292.
- Henry P., Schwyzer H.-R. (eds.) (1964) *Plotini opera*. Tomus I: *Porphyrii Vita Plotini. Enneades I–III*. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Ivánka E. von (1964) *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Ivánka E. von (1990) *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église* (trad. de l'allemand par E. Kessler, révisé par R. Brague, J.-Y. Lacoste). Paris: Presses Universitaires de France.
- Ivánka E. von (1992) *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del platonismo nella patristica* (present. di G. Reale, intr. di W. Beierwaltes, trad. di E. Peroli). Milano: Vita e Pensiero.
- Jaeger W. (ed.) (1960) *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 2: *Contra Eunomium Librum III (Vulgo lib. III–XII). Refutatio confessionis Eunomii (Vulgo lib. II)*. Leiden: Brill.
- Kern C. (1947) "Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas". *Irénikon*. T. 20. No. 1: 6–33; No. 2: 164–193.
- Kotter B. (hg.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. II: *Expositio Fidei*. Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 12).

- Kotter B. (hg.) (1975) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. III: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*. Herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 17).
- Kremer K. (1966) *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie. Bd. 1).
- Krivoseina V. (1960) "Svyatoj Grigorij Palama. Lichnost' i uchenie (Po nedavno opublikovannym materialam)" [Saint Gregory Palamas. Person and doctrine (over recently published materials)]. *Messenger de l'exarcate du patriarche russe en Europe occidentale*. No. 33–34: 101–114. (in Russian).
- Kuhlmann J. (1966) *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklärer. Theologiegeschichtlicher Vergleich* (Thèse de l'Université Grégorienne. Rome).
- Levasti A. (1929) *Sant'Anselmo. Vita e pensiero*. Bari: Gius. Laterza & Figli.
- Long A. A., Sedley D. N. (eds.) (1989) *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Mantzaridis G. (1973) *Palamika* [Palamite Studies]. Thessaloniki: Ekdoseis P. S. Poyrnara. (in Greek).
- Mantzaridou G. I. (ed.) (1966) "<Grēgorioy toy Palama> Peri theiōn energeiōn kai tēs kat aytas methexeōs" [<Gregory Palamas> On divine energies and participation in them]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. B [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 2] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 96–136. (in Greek).
- Meyendorff J. (1959) *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions de Seuil (Patristica Soronensia. Vol. 3).
- Meyendorff J. (1964) *A Study of Gregory Palamas* (tr. by G. Lawrence). London: Faith Press.
- Meyendorff J. (éd) (1973) Grégoire Palamas. *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Seconde édition revue et corrigée. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense (Études et documents. Fasc. 30/31).
- Meyendorff J. (1975) *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine* (trad. de l'anglais par A. Sanglade, avec la collaboration de C. Andronikof). Paris: Éditions du Cerf (Orthodoxie).
- Meyendorff J. (1979) "The Holy Trinity in Palamite Theology". Fahey M. A., Meyendorff J. *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas*. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press (Patriarch Athenagoras Memorial Lectures): 25–43.
- Meyendorff J. (1984) "Palamas (Grégoire)". *Dictionnaire de spiritualité*. Tome 12. Première partie. Paris: Beauchesne: 81–107.
- Meyendorff J. (ed.) (1988) "<Grēgorioy toy Palama> Epistolē pros Barlaam A" [<Gregory Palamas> Epistles to Barlaam: Epistle 1]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. A [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 1] (ed. by P. K. Chrestou). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 225–259. (in Greek).
- Moreau P. (1939) *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*. Paris: Les Belles Lettres (Collection d'Études anciennes, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé).
- Podskalsky G. (1969) "Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas". *Orientalia christiana periodica*. Vol. 35: 5–44.
- Pseutogkas V. S. (ed.) (2015) "<Grēgorioy toy Palama> Omiliai" [<Gregory Palamas> Sermons]. *Grēgorioy toy Palama Syggrammata*. T. S [Complete Writings of Gregory Palamas. Vol. 6] (ed. by V. S. Pseutogkas). Thessaloniki: Ekdoseis Kyromanos: 39–683. (in Greek).
- Reale G. (1991) *Storia della filosofia antica*. Vol. IV: *Le scuole dell'età imperiale*. Milano: Vita e Pensiero.
- Rijk L. M. de (1985) *La philosophie au Moyen âge* (trad. du néerlandais par P. Swiggers). Leiden: Brill.

- Romanides J. S. (1963–1964) “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics” (Part II). *Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 9. No. 2: 225–270.
- Ruello F. (1963) *Les “Noms divins” et leurs “Raisons” selon saint Albert le Grand, commentateur du “De divinis nominibus”*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin (Bibliothèque thomiste. T. XXV).
- Sartre J.-P. (1970) *L’existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Scazzoso D. (1967) “Lo Pseudo-Dionigi nell’interpretazione di Gregorio Palama”. *Rivista di filosofia neo-scolastica*. Vol. 59. No. 6: 671–699.
- Share M. (ed.) (1994) *Arethas of Caesarea’s Scholia on Porphyry’s Isagoge and Aristotle’s Categories (Codex Vaticanus Urbinas Graecus 35)*. A Critical Edition. Athens: The Academy of Athens; Paris: Librairie J. Vrin; Bruxelles: Éditions Ousia (Corpus philosophorum medii aevi. Commentaria in Aristotelem byzantine. Vol. 1).
- Sijakovic B. (1994) “The Paradox of the Mystical Knowledge of God”. *Philosophy and Orthodoxy* (ed. by K. I. Boudouris). Athens: Ionia Publications: 270–288.
- Sinkewicz R. E. (ed.) (1988) Saint Gregory Palamas. *The One Hundred and Fifty Chapters*. A Critical Edition, Translation and Study. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and texts. Vol. 83).
- Stiernon D. (1972) “Bulletin sur le palamisme”. *Revue des Études Byzantines*. T. 30: 231–341.
- Stolz A. (1933) “Zur Theologie Anselms im *Proslogion*”. *Catholica*. 2. Jg.: 1–21.
- Stolz A. (1937) *Anselm von Canterbury. Sein Leben, Seine Bedeutung, Seine Hauptwerke*. München: Verlag Kösel-Pustet.
- Stolz A. (1945) “Das *Proslogion* des Hl. Anselm”. *Revue bénédictine*. Vol. 47: 331–347.
- Suchla B. R. (hg.) (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 33).
- Tatakis B. (1960) *Ē symbolē tēs Kappadokias stē christianikē skepsē* [The contribution of Cappadocia to the Christian thought]. Athens: Kentro Mikrasiatikōn Spoydōn. (in Greek).
- Thomas Aquinas (1864) *Sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici ordinis Praedicatorum opera omnia, ad fidem optimarum editionum accurate recognita*. Tomus XV. *Opuscula theologica praecipua, opusculum VII, volumen unicum*. Parmae: Typis Petri Fiaccadori.
- Yannaras Ch. (1970) *To ontologikon periechomenon tēs theologikēs ennoias toy prosōpoy* (Didaktorikē diatribē. Athēna. Philosophikē Scholē Ethnikoy kai Kapodistriakoy Panepistēmiou tōn Athēnōn) [The ontological content of the theological concept of person (PhD dissertation. Athens. Department of Philosophy, National University of Athens)]. (in Greek).
- Yannaras Ch. (1979) *Ē eleytheria toy ēthoys* [The Freedom of Morality]. 2 ed., rev. Athens: Ekdoseis Grēgorēs. (in Greek).
- Yannaras Ch. (1981) *Schediasma eisagōgēs stē philosophia*. Teychos deytero [The Primal Sketch of Philosophy. Vol. 2]. Athens: Ekdoseis Domos. (in Greek).
- Yannaras Ch. (1987) *To prosōpo kai o erōs* [The person and Eros]. 4 ed. Athens: Ikaros. (in Greek).
- Zizioulas J. (1977) “Apo to prosōpeion eis to prosōpon. Ē symbolē tēs paterikēs theologias eis tēn ennoian toy prosōpoy” [From Prosopeion to Prosopon: The Contribution of Patristic Theology to the Concept of the Person]. *Charistēria eis timēn toy Mētropolitoy Gerontos Chalkēdonos Melitōnos epi tē symplērōsei eikosipentaetias tēs archierateias aytoy* [Gratitude in honor of Elder Metropolitan Meliton of Chalcedon on completion of his quarter century prelacy]. Thessaloniki: Patriarchikon Idryma Paterikōn Meletōn: 287–323. (in Greek).
- Zizioulas J. (1981) “Du personnage à la personne. La notion de personne et l’hypostase ecclésiastique”. Zizioulas J. *L’être ecclésiastique*. Genève: Labor et Fides (Perspectives Orthodoxes. No. 3): 23–55.
- Zizioulas J. (1982) “Apo to prosōpeion eis to prosōpon. Ē symbolē tēs paterikēs theologias eis tēn ennoian toy prosōpoy” [From Prosopeion to Prosopon: The Contribution of Patristic Theology to the Concept of the Person]. *Epopteia*. Vol. 73: 941–960. (in Greek).

- Zizioulas J. (1983) “Apo to prosōpeion eis to prosōpon. Ē symbolē tēs paterikēs theōlogias eis tēn ennoian toy prosōpoy” [From Prosopeion to Prosopon: The Contribution of Patristic Theology to the Concept of the Person]. *Ē idioprosōpia toy Neoy Ellēnismoy*. Syllogē keimenōn [Representation of Modern Hellenism. Collection of Texts] (ed. by P. Drakopoulos). Vol. 2. Athens: Idryma Goylandre-Chorn: 295–337. (in Greek).
- Zuanazzi G. (ed.) (1993) Anselmo d’Aosta. *Prologion con in difesa dello stolto di Gaunilo di Marmoutier e risposta di S. Anselmo*. Milano: La Scuola (Il pensiero filosofico).

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.10>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1. 2019. P. 306–349.

© John Demetracopoulos 2019 © Monk Diodor (Larionov), transl., 2019