ПЛАТОНИЧЕСКИЕ И АНТИЧНЫЕ АЛЛЮЗИИ В ТВОРЕНИЯХ свт. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

Святитель Палама вошел в историю святоотеческой мысли как защитник православного предания от философии «западного образца», утвердившейся на силлогизмах и опирающейся на авторитет античных мыслителей. Один из крупнейших исследователей богословия Паламы, прот. И. Мейендорф, представлял «учителя безмолвия» идейным оппонентом гуманизма Нового времени, проникшего в византийскую культуру в первой половине XIV в.[1]

Проблема рецепции Платона свт. Паламой вне контекста полемики ни разу не привлекала внимания исследователей. Некоторые ученые (А. Риго, Р. Синкевич) вообще не считают необходимым рассматривать данный вопрос, другие (П. Христу, И. Мейендорф) лишь упоминают о том, что тексты Платона не были известны богослову. Этот факт не подвергается сомнению. Чтобы не приводить лишних ссылок, укажем лишь на статью М. Бернацкого в Православной энциклопедии[2], резюмировавшей важнейшие труды.

Известно, что в юности свт. Палама обучался в университете, учрежденном при дворе императора Андроника II. Учителем его был выдающийся ученый Феодор Метохит. Программа обучения была вполне светской: согласно биографу Паламы – Филофею Коккину, будущий богослов изучал грамматику, риторику, а также физику, логику и «всю науку Аристотеля»[3]. Достигнув признанных успехов во всех дисциплинах, Палама решил оставить обучение, карьеру при дворе и принять монашество. Григора в ходе дискуссий будет упрекать своего оппонента в неграмотности, так как тот бросил обучение, когда ему не было еще и пятнадцати[4]. Сам же Палама, оправдываясь, упомянет о том, что в 17 лет он держал речь о логике Аристотеля в присутствии императора[5]. Как бы то ни было, нет никаких свидетельств о том, что образование свт. Паламы выходило за рамки ἐγκύκλιος παιδεία – элементарной программы, не включавшей чтения Платона.

Тем не менее для правильного понимания мысли богослова необходимо представлять элементы, из которых складывался духовный климат той эпохи и среды, в которой проходило формирование его мировоззрения. Для Византии XIV в. платонизм / неоплатонизм являлся одним из таких элементов. В монашескую среду его идеи, сильно переработанные, проникали через сочинения Оригена и Евагрия Понтийского. В светских учебных заведениях изучение метафизики Платона следовало после «науки Аристотеля»[6]. В связи с этим следует обратить внимание на сочинения свт. Паламы, из которых можно почерпнуть информацию о его отношении к античной (в том числе и платоновской / неоплатонической) философии.

Образ свт. Паламы как непримиримого противника «языческих мудрецов» возникает из его полемических сочинений. Приемлемость философского знания для богословия станет чуть ли не центральным пунктом начального (1335–1337) этапа полемики с Варлаамом Калабрийским. Это отражено в *Письмах,* а также в первой и второй *Триаде в защиту священнобезмолвствующих*. Палама занимал весьма

[1] *Мейендорф И., протопресвитер*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Пер. с фр. Г.Н. Начинкина. СПб., 1997. С. 25–26.

[2] *Бернацкий М.* Святитель Григорий Палама // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 8–41.

[3] *Филофей Коккин, св.* Похвальное слово св. Григорию. § 11, 13 // Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγος εἰς ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν // Τοῦ ἴδιου Ἁγιολογικὰ ἔργα / Δ.Γ. Τσαμη (ed.) Θεσσαλονικη, 1985. Т. 1. P. 437, 440.

[4] *Никифор Григора*. История XXX, 22 // Nicephori Gregorae Byzantina Historia / Schopen L., Bekker I. (ed.): Bd I–III. Bonnae, 1829–1845. Bd III. S. 282.

[5] *Григорий Палама, свт.* Против Григоры I, § 14 // *Christou P.K.* (ed.) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Т. 1–5. Θεσσαλονίκη, 1960–1992. Т. 4. P. 242.

[6] См.: *Мейендорф И., протопресв.* Указ. соч. С. 29.

категоричную позицию: «Опутанные этой мудростью, преисполненной глупости и безумия, они (античные философы. – *А.В.*) оклеветали и Бога, и природу; природе они дали первенство, а Бога этого первенства лишили»[7]. Палама ввел понятие о двух видах знания (внешнем и том, «которое Бог непосредственно даровал пророкам и апостолам»)[8].

В *Антирритиках против Акиндина*, написанных в 40-х гг. XIV в. на следующем этапе дискуссий, полемические выпады против представителей античной философии становятся более острыми и эмоционально окрашенными[9]. В 7-м антирритике Палама несколько глав посвятил критике древних философов, начиная от Сократа, «который сопрягся лживым демонам», и заканчивая Плотином и Проклом[10], назвав их созерцания ложными и демоническими. Философы-неоплатоники, по всей вероятности, были знакомы Паламе лишь по жизнеописаниям Порфирия. Главное доказательство демоничности учения (в обоих случаях) — явления змея рядом с их телом в момент смерти.

Выпады против Платона более весомо аргументированы изложением неприемлемых положений его учения: предсуществование и «периодическое круговращение» душ, избирание судьбы по жребию, многобожие и т.п. Обсуждая положение Акиндина о тварности божественных энергий, Палама сравнивал их с теорией идей: «Что же [получается], когда они (*сторонники Акиндина*) называют причастия и начала сущего, [которые] в Боге и от Бога, причастностью к которым образована вселенная: благость, жизнь, бытийственность, бессмертие, святость и близкое этому – сущностями и ипостасями, узреваемыми около Бога и созданными в веке прежде ангелов, так что им причастны те [ангелы]? Не вводят ли они платоновские идеи в Церковь Христову и не убеждают ли почитать многих богов, причастностью коим составлена вселенная?»[11] Далее, утверждение акиндинистов о том, что сущность Божия не превышает сотворенное «прежде ангелов», Палама сводил к провозглашению многобожия: «Тогда, по ним, эти [энергии] не из сущности и Она не является причиной их, ибо если причина, то превосходит их; если же не превосходит, то она не могла бы быть одной причиной. Следовательно, согласно им, много причин и неизбежно многобожие»[12]. В других местах он сопоставлял эту же мысль Акиндина с учением о «предсуществовании душ»[13] или сравнивал «тварные энергии» с «платоновским мифом о еще не украшенной и безвидной всеобщей материи»[14].

Последнее упоминание ярко характеризует манеру обращения Паламы с текстами Платона. Дословно такой цитаты в сочинениях Платона нет, однако сам образ легко узнаваем. В этой «материи» можно видеть первичную природу, о которой идет речь в *Тимее*: «незримый, бесформенный и всевосприемлющий вид»[15].

Еще более вольный пересказ мы обнаруживаем в упомянутой выше критике «сократовских» учений, где в числе заблуждений Сократа приведено следующее: «...демоны и боги, из которых одни направляют изгиб небесной сферы, а другие странствуют под чашей». В этом довольно парадоксальном образе переплелись два мифа: миф о круговых странствиях богов, изложенный в *Федре*[16], и миф о «чаше», или «впадине», в которой живет человечество, не зная подлинного облика Земли; этот образ взят из космогонии, изложен в *Федоне*[17].

В отдельных случаях Палама пользовался образами из Платона как риторическими приемами. В сочинениях *Против Григоры* он называл своего противника «глухим от косматой шерсти

---

[7] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих I. Гл. 1, § 18 // *Christou P.K.* (ed.) Op. cit. T. 1. P. 381–382.

[8] *Григорий Палама, свт.* Триады... II. Гл. 1, § 7 // *Christou P.K.* (ed.) Op. cit. T. 1. P. 471.

[9] Возможно, это связано с политическими обстоятельствами и событиями гражданской войны: идейный противник свт. Паламы, Григорий Акиндин стал духовником императрицы и имел большое влияние при дворе, в то время как поддерживавший исихастов Иоанн Кантакузин находился далеко от Константинополя и терпел поражения.

[10] *Григорий Палама, свт.* Антирритик VII. Гл. 9, § 24–26 // *Christou P.K.* (ed.) Op. cit. T. 3. P. 478–480.

[11] *Григорий Палама, свт.* Антирритик I. Гл. 7, § 30 // Ibid. P. 61.

[12] Там же.

[13] *Григорий Палама, свт.* Антирритик II. Гл. 12, § 45 // Ibid. P. 117–119.

[14] Там же. VI. Гл. 14, § 49 // Ibid. P. 423–424.

[15] *Платон.* Тимей 51a // Platonis opera, rec. I. Burnet, Oxonii, 1952–1954.

[16] *Платон.* Федр 246e–247c // Ibid.

[17] *Платон.* Федон 111c–d // Ibid.

(λασιόκωφος), подобно другому коню в той упряжке у Платона, которую погоняет душа»[18]. Таким образом, мы вправе сделать вывод, что Паламе были знакомы тексты Платона, причем они были прочитаны уже после принятия монашества, поскольку, по нашим источникам, в императорском «университете» он их не изучал. Но он не заботился о точном цитировании и приводил эти места по памяти.

Беглый обзор данных мест из полемических сочинений Паламы позволяет признать абсолютно справедливым утверждение прот. И. Мейендорфа: «При случае он (свт. Григорий) цитирует античных авторов... правда, он всегда их осуждает или иронизирует на их счет»[19]. В то же время *Слово на Житие прп. Петра Афонского*[20] представляет нам совершенно иную картину. Это самое раннее сочинение свт. Паламы, написанное в начале 30-х гг.[21] в скиту св. Саввы в окрестностях Великой лавры. Оно посвящено легендарной фигуре афонского монашества – прп. Петру-отшельнику, подвизавшемуся на Святой горе еще до основания крупных монастырей. Этот текст сохраняет все атрибуты типичного жития и по сути является слегка сокращенным пересказом *Жития преподобного и богоносного отца нашего Петра Афонского*, составленного Николаем Монахом на рубеже IX–X вв. Последний текст в свою очередь является компиляцией нескольких традиций, повествующих о святом по имени Петр[22], поэтому в качестве агиографического источника труд Григория Паламы, по словам Д. Папахрисанфу, «не представляет никакого интереса для историков»[23].

Сюжетная канва проста. Петр участвует в войне с арабами, оказывается захваченным в плен, молит Бога об освобождении, обещая посвятить Ему свою жизнь. Освобожденный явлением св. Николая, он отправляется в Рим принять постриг, затем приезжает на Афон, где проводит более 50 лет в суровой аскезе. В конце жизни встречает некоего охотника, которому рассказывает о своей жизни, и в ответ на просьбу поселиться рядом с ним приказывает ему вернуться через год. Вернувшись, охотник обретает нетленные мощи преподобного, перевозит их в селение Фотокомис, где они творят множество исцелений. Самыми заметными изменениями, которые свт. Палама внес в повествование своего предшественника, являются пропуск большинства имен и географических названий, изменение сцены благословения Петра Понтификом (текст Николая Монаха был написан до раскола Церквей) и добавление двух пространных глав, восхваляющих таинства жизни в исихии.

Само заглавие сочинения указывает на то, что текст следует воспринимать как произведение в первую очередь риторическое. А. Риго, со ссылкой на о. И. Мейендорфа, отмечает, что на Афоне существовал обычай, согласно которому монах должен был произнести речь перед братией, чтобы получить право произносить проповеди. Это правило уходит корнями в практику светских школ, где начинающему оратору в качестве испытания предлагалось составить похвальное слово какому-либо святому[24]. Очевидно, первое сочинение Паламы было написано именно с этой целью и, по всей вероятности, произнесено в день почитания памяти св. Петра (12 июня)[25]. Встречающееся в тексте обращение к «священному собранию!» (ὦ θέατρον ἱερόν!)[26] указывает на его прочтение перед монашеской аудиторией.

---

[18] *Григорий Палама, свт.* Против Григоры I, § 33 // *Christou P.K.* Op. cit. T. 4. P. 256 (образ взят из диалога: *Федр* 253e).

[19] *Мейендорф И.* Указ. соч. С. 30.

[20] Издание оригинального текста см.: *Christou P.K.* (ed.) Op. cit. T. 5. P. 161–191; также с параллельным переводом на русский язык: *Свт. Григорий Палама*. Слово на житие прп. Петра Афонского / Пер. с древнегреч. А.Ю. Волчкевич и А.О. Крюковой; науч. ред. Д.А. Поспелова. М., 2007. С. 36–133.

[21] И. Мейендорф указывает дату – 1334 г. (см.: *Мейендорф И.* Указ. соч. С. 44). П. Христу утверждает, что произведение было написано весной – в начале лета 1333 г. (*Christou P.K.* Op. cit. T. 5. P. 127); А. Риго относит его создание к 1332 г. (см.: *Риго А.* Житие Петра Афонита, составленное Григорием Паламой / Пер. с итал. А.Ю. Волчкевич // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 19). Эта последняя датировка принимается современными исследователями. Ср.: *Бернацкий М.* Святитель Григорий Палама // Православная энциклопедия. Т. 13. С. 12.

[22] См.: *Виноградов А.Ю.* Источники, используемые свт. Паламой // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 135–148.

[23] *Papachryssanthou D.* La vie ancienne de saint Pièrre l'Athonite: Date, composition et valeur historique // *Analecta Bollandiana* 92. Paris, Société des Bollandistes 1974. P. 19.

[24] См.: *Риго А.* Житие Петра Афонита, составленное Григорием Паламой / Пер. с итал. А.Ю. Волчкевич // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 14. Прим. 4.

[25] *Christou P.K.* (ed.) Op. cit. T. 5. P. 127.

[26] Слово на Житие прп. Петра Афонского (далее VP = Vita Petri) 3 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 41.

Риторический характер этого сочинения предопределил и особенности его стиля. Текст пронизан приемами литературной игры, своеобразными отсылками к античной культуре, в том числе к диалогам Платона. Людям, хорошо знающим текст *Пира*, уже первые строки *Слова на житие...* должны были воскресить в памяти знаменитые начала речей на пиру у Агафона: «*Несправедливо ... что у нас ревностно прославляются те, кто совершил нечто достойное памяти в иных краях земли. О них мы выслушиваем сочинения, изложенные точно и красиво <...>. А вот тем образцом всяческого блага, который имеем дома ... им мы как-то пренебрегаем*». Или: «*Не стыдно ли, Эриксимах, что, сочиняя другим богам и гимны, и пэаны, Эроту, такому могучему и великому богу, ни один из поэтов – а их было множество – не написал даже похвального слова*»[27].

Впрочем, это сходство скорее типологическое и само по себе не давало бы оснований делать какие-либо выводы. В дальнейшем повествовании подобные элементы встречаются регулярно. На лексическом уровне мы отмечаем употребление устойчивых выражений, свойственных языку античных авторов (в первую очередь историков). Таковы: «установив трофей»; «пучина Леты»; «распускать все снасти», «неуязвим для стрел», «лидийский камень»[28].

Из редкой лексики следует отметить именование диавола ἀλάστωρ[29] (буквально – «мститель»), восходящее еще к гомеровскому языку и почти не встречающееся у христианских авторов, за исключением Нила Анкирского[30] и Евсевия Кесарийского[31]. Благодарственные гимны святому названы *пэанами*[32], причем этот термин, обозначавший хвалебную песнь покровителю врачей Пеану/Асклепию, относится именно к благодарственным молитвам за исцеление.

На античную традицию могло указывать и такое понятие, как «состязание» или «борьба» (ἀγών), которое ко времени Паламы стало *locus communis* аскетической литературы. Однако оно восходит к изображению «трех поистине олимпийских состязаний» в платоновском *Федре*[33].

Палама активно использовал также мифологические и исторические образы. Так, диавола он сравнивал с «многоликим Протеем» и многоглавой гидрой[34], а его поражение в брани против святого – с падением Икара[35]. Исцелившийся слепой стал, по его словам, видеть «зорче Линкея»[36]. Оправдывая отсутствие информации о происхождении святого, автор утверждал, что прп. Петра следует признать «гражданином» Афона, поскольку «в Афинах было принято, что после трехлетнего пребывания чужаки уже считали город своим отечеством»[37].

Мы обнаруживаем в тексте и прямые цитаты. У Аристофана заимствован афоризм: «Родина каждого там, где он счастлив»[38]. У Аристотеля взята фраза: «Духовное воображение, которое философия называет *разумной частью души*»[39]. Фукидид стал источником крылатого выражения: «Для доблестных мужей вся земля – надгробие»[40].

Если в указанных случаях Палама, не называя имени, оговаривал, что приводит чужое высказывание, то «каламбур», заимствованный из *Пира* Платона, оказывается органично инкорпорированным в ткань текста. При описании дьявольского искушения автор определял его как «смешное, а скорее достойное ос-

[27] VP § 1 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 37; ср.: *Платон.* Пир 177a–b / Пер. С.К. Апта // Platonis opera.

[28] Соответственно: VP § 1; VP § 4; VP § 15; VP § 21; VP § 33 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 37, 43, 65, 79, 101.

[29] VP § 24 // Там же. С. 83.

[30] Patrologiae cursus completes: Series graeca / Accurante J.P. Migne: Vol. 1–161. Paris, 1857–1866. Vol. 79. P. 188A.

[31] Patrologiae cursus completes. Vol. 22. P. 277C.

[32] VP § 49 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 129.

[33] VP § 2 // Там же. С. 39; ср. образ: *Платон.* Федр 256b // Platonis opera. Op. cit.

[34] VP § 31 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 95. Именно этот последний образ Палама использовал в дальнейшем. Так, в первых словах антирритиков против Акиндина он сравнивал своего оппонента с гидрой (I, 1, 1). Впрочем, подобное сравнение можно считать полемическим топосом того времени, так как мы находим его и в сочинениях Никифора Григоры применительно к самому свт. Паламе (*Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 95. Прим. 105).

[35] VP § 34 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 103.

[36] VP § 49 // Там же. С. 111.

[37] VP § 5 // Там же. С. 43.

[38] VP § 5 // Там же. С. 44. Точная цитата из комедии Аристофана «Богатство» (ст. 1151).

[39] VP § 21 // Там же. С. 79. Слова, выделенные курсивом, – цитата из трактата Аристотеля «О душе» (428a).

[40] VP § 49 // Там же. С. 127. Слегка измененная цитата из надгробной речи Перикла (см.: *Фукидид.* История. Кн. 2. Гл. 43, § 3).

меяния» (γελοῖον, μᾶλλον δὲ καταγέλαστον)[41]. Эта игра слов взята из вступления платоновского Аристофана к его речи: μὴ γελοῖα… ἀλλὰ μὴ καταγέλαστα. Аристофан был косвенно упомянут в Житии, и опять же в контексте «Пира». Приведенная выше цитата из «Богатства» сопровождается указанием, что это «заметил некто из языческих мудрецов» (τις τῶν ἔξωθεν σοφῶν). Однако назвать сочинителя комедий *мудрецом* возможно, естественно, лишь с учетом его роли в диалоге Платона.

Заметим: все отмеченные элементы являются новациями Паламы (по сравнению с древним текстом Николая Монаха). Однако они не выходят за пределы литературных красот и стилистической игры. При детальном филологическом анализе можно найти и другие примеры такого рода, однако для нас более существенны те места, где эта «игра» оказывается выражением глубоких философских понятий.

Повторяя буквально сюжетный ход древнего *Жития*, Палама добавлял некоторые детали. Он изменил причину встречи преподобного с охотником, якобы завлеченным в эти «непроходимые места» охотой на оленя. Однако в древнем *Житии прп. Петра* охотник приходит к пещере преподобного по воле случая[42] (за ним можно угадывать Божественный промысл). Палама же дал подробное описание долгой погони за оленухой, «прекрасной видом», «весьма крупной и тучной». Процитируем: «Стремительно выскочив перед ним откуда-то из рощи, она помчалась вперед, то скрываясь за деревьями, то выбегая на тропу, и, постоянно ускользая, двигалась перед тем страстным охотником на расстоянии не столь близком, чтобы можно было схватить ее руками или попасть стрелой, но и не так далеко, чтобы казалось невозможным ее поймать. Вот так оленуха почти весь день убегала, а он преследовал ее – вернее, поведаю вам истину, она указывала дорогу, а он следовал за ней»[43].

Оленуха в античной, в первую очередь эллинистической, культуре – один из любовных символов, обозначение девушки, уязвленной Эротом. Наиболее яркий пример находим в романе Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофон»: «Вручив сыну лук, Афродита сказала: “Дитя, видишь сию пару, не знающую любви и враждебную нам и нашим таинствам? Ведь дева дала дерзкую клятву против меня. Видишь, как они устремляются [охотиться] на оленя? Начни же и ты охоту на первую дерзкую юницу – уж твоя стрела удачнее найдет цель”. И они оба натягивают лук: дева, [целясь] в оленя, а Эрот – в деву. Оба попадают, и охотница после охоты оказалась раненой. И Оленуха несет стрелу в спине, а дева – в сердце; стрела же та – любовь к Евтинику»[44].

Мы не вправе утверждать, что данный текст был известен Паламе и именно этот пассаж подразумевался в его сочинении. Однако нет сомнений, что само сравнение было ему известно, – выражение «оленица вместо девы» (ἔλαφος ἀντὶ παρθένου) мы находим и в святоотеческой литературе, у св. Григория Назианзина[45]. В этом свете приведенная цитата из *Слова на Житие* понимается как изображение мистической любовной погони.

Правильность именно такого понимания подтверждается выражением τὸν τοῦ θηρᾶν ἐραστής, переведенным нами как «страстный охотник». Перевод не отражает полностью всех оттенков смысла греческого ἐραστής, являющегося *nomen agentis* от глагола ἐράω – «(страстно) любить». Это слово в определенном смысле «маркированное», так как наибольшая частота его употребления приходится на диалоги Платона, где оно выступает не только в нейтральном значении «горячий поклонник, приверженец» (Сократа, Прекрасного, [т.е. Божества], или какой-либо добродетели), но чаще в качестве строго определенного *terminus technicus* (влюбленного в гомосексуальной паре)[46].

Первое значение было частично воспринято православной традицией, хотя в целом слово не получило широкого распространения в святоотеческой литературе[47]. Единственным исключением является Иоанн Златоуст, у которого оно встречается столь же часто, что и в диалогах Платона.

[41] VP § 22 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 79; ср.: *Платон.* Пир 189b // Platonis opera.

[42] *Николай Монах.* Житие преподобного и богоносного отца нашего Петра Афонского. Гл. IV, § 1 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 165–166.

[43] VP § 36 // Там же. С. 107–109.

[44] *Ахилл Татий.* Левкиппа и Клитофон. Кн. 8. Гл. 12. С. 4–7 (перевод по электронной версии Thesaurus Linguae Graecae).

[45] *Св. Григорий Назианзин (Богослов).* О своей жизни, 863.

[46] Ср. платоновские диалоги (ссылки на страницы по изданию: Platonis opera): *Федон* 73d; *Пир* 178c; 180a–b; 183a–e; 184b; 184d; 185a; 217b–c; 222b; *Федр* 227c; 228c; 231; 239a–b; 240a–c; 241b–c; 243c–d; 244a; 262e; 264a; *Алкивиад I* 123d; 131c; *Алкивиад II* 141d; *Лисий* 205a–b; 212b; *Филеб* 53d; etc.

[47] Tesaurus Linguae Graecae (TLG) фиксирует единичные случаи употребления (в пределах десятка на весь корпус текстов) у каппадокийских отцов.

При этом, как показывают отдельные контексты, оттенки смысла, обусловленные этимологией, для Златоуста отнюдь не были стерты: «Ни один любитель тел (σωμάτων ἐραστής), пусть даже совершенно обезумевший (σφόδρα μανικός), не воспламеняется так к предмету своего вожделения, как Бог желает нашего спасения»[48].

Мы останавливаемся на этом аспекте столь подробно потому, что для свт. Паламы это уникальный случай употребления производного от слова ἔρως. Во всех своих сочинениях он избегал понятия «божественная любовь», даже при ссылках на «великого Дионисия» (Ареопагита. – *А.В.*) пропускал этот аспект его учения.

Изображение почитания прп. Петра охотником как мистической влюбленности со стороны последнего достигает апофеоза в сцене его возвращения на Афон по истечении года. Он приплывает в сопровождении бесноватого брата и двух монахов, однако по дороге значительно опережает спутников, «ибо душа, которую подгоняют стрекала любви, едва ли не обретает крылья, едва ли не насыщена самой стремительностью к предмету обожания»[49]. В данной фразе сконцентрировано несколько любовных образов, которые не могли быть восприняты через посредство христианской литературы. Они восходят напрямую к античности.

Так, перифраз выражения «гонимая стрекалами любви» (ἀγάπης κέντροις ἐλαυνομένη) мы находим в *Государстве* Платона: «гонимые стрекалами различных желаний (ἐπιθυμιῶν), а особенно Эротом»[50]. Просмотр по TLG случаев употребления κέντρα (жала, стрекала) показывает, что эта метафора оказалась прочно закрепленной за изображением чувственной любви. Палама же в словосочетаниях «стрекала желаний», «страсти» (ἔρωτος)[51] или «вожделения» (πόθου)[52] заменял последнее понятие на нейтральное ἀγάπη, которое могло означать именно духовную любовь.

Далее, упоминание «крыльев» души (πτερά) вызывает в памяти изложенный в *Федре* миф об окрыленной душе, утратившей свои крылья, которые вновь вырастают под влиянием влюбленности. «Восприняв глазами истечение красоты, – гласит миф, – [душа] согревается, а этим укрепляется природа крыла: от тепла размягчается вокруг ростка все, что ранее затвердело от сухости и мешало росту; благодаря притоку питания стержень перьев набухает, и они начинают быстро расти от корня по всей душе – ведь она вся была искони пернатой. Пока это происходит, душа вся кипит и рвется наружу. Когда прорезываются зубы, бывает зуд и раздражение в деснах – точно такое же состояние испытывает душа при начале роста крыльев: она вскипает и при этом испытывает раздражение и зуд, рождая крылья»[53].

Наконец, слово τὰ παιδικά, осторожно переведенное нами как «предмет обожания», могло быть заимствовано исключительно из диалогов Платона. Оно также является *terminus technicus*, парным к ἐραστής (выше так был назван охотник) и обозначающим пассивное начало[54]. У христианских авторов эта форма встречается редко и только в своем первичном значении – как прилагательное «детское, отроческое».

Для произведения светской литературы подобная игра с античными аллюзиями не была бы чем-то необычным, однако для «учителя безмолвия» столь рискованные образы и своеобразная «демонстрация» эллинистической учености совершенно нехарактерны[55]. Следует ли нам сделать вывод о том, что свт. Григорий Палама в начале своего монашеского пути «увлекался» платонизмом? Несомненно – нет, и все же приведенные наблюдения позволяют добавить некоторые штрихи к пониманию той духовной среды, в которой происходило формирование мысли свт. Паламы.

Отмеченные выше положения остаются в силе: свт. Палама не допускал, что «внешняя мудрость»

---

[48] *Иоанн Златоуст.* К Феодору падшему / Ad Theodorum lapsum. 14, 29.

[49] VP § 40 // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 115.

[50] *Платон.* Государство 573e / Пер. А.Н. Егунова // Platonis opera.

[51] Цит. по: TLG: *Еврипид.* Ипполит, ст. 39.

[52] *Платон.* Государство 573a // Platonis opera; *Он же.* Федр // Там же. P. 251e.

[53] *Платон.* Федр / Пер. А.Н. Егунова // Platonis opera. P. 251b–c; ср.: миф об утрате крыльев (Ibid. P. 246c–e).

[54] См. диалоги (ссылки на страницы по изд. Platonis opera. Op. cit.): Федон, 73d; Пир, 178c; 179a; 180b; 183a; 184b–e; 211d; 217b–c; 222b; Федр, 239a–b; 240a–c; 241a; 243c; 252c; 253b; 254a; 264a; Алкивиад II, 141d; Лисий, 204d; 205a–e; 212b; Филеб, 53d; Гиппарх, 229c; etc.

[55] Для сравнения: в «Словах против Григоры», по объему превосходящих «Слово на Житие прп. Петра» почти в 4 раза, находим, помимо вышеотмеченного бранного эпитета, взятого из «Федра», всего две краткие цитаты из Гомера и Пиндара [см.: *Christou P.K.* (ed.) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Τ. 4, Θεσσαλονίκη, 1988. σ. 398].

(т.е. науки и философское наследие античности) может привести человека к подлинному познанию «божественных вещей», и решительно не принимал платонизм как философию и тем более как мистическое учение. В то же время до начала полемики с Варлаамом Калабрийским он считал возможным использование художественного языка и платонических образов для выражения мистического опыта.

Просматривая контексты упоминания о Платоне, мы отмечаем, что свт. Палама никогда не обращался к его фигуре в своих письмах, но исключительно в полемических сочинениях, причем его интересовало не опровержение Платона как такового, а сведение аргументов своего оппонента (Акиндина либо Григоры) к платоновским конструкциям, априори несовместимым с православием.

«Слово на Житие прп. Петра Афонского» не является ни полемическим сочинением, ни богословским трактатом, но исключительно литературным произведением. Оно было написано, если можно так выразиться, «для своих», т.е. для узкого круга монашеской братии, имеющей такой же (или более глубокий) духовный опыт, а в этом кругу были допустимы элементы, которых в дальнейшем Палама будет избегать. В силу этого можно несколько смягчить представления о жестком противопоставлении платонизма и христианства в мысли свт. Паламы. По крайней мере, та монашеская среда, в которой Палама начал свое творчество, не разделяла подобного противопоставления и могла соответственно оценить и правильно (мистически) воспринять игру с платоновскими образами, включая самые откровенные.

Что же могло послужить причиной перемены отношения свт. Паламы к текстам Платона от органичного включения их элементов в собственный мистический язык до резкого неприятия? Для обстоятельного ответа потребовалось бы отдельное исследование. В рамках данной статьи мы попытаемся лишь высказать некоторые предположения и наметить направления возможного анализа.

Итак, как отмечалось выше, первая критика языческих философов, которую мы находим в письмах к Варлааму Калабрийскому и «Триадах в защиту священнобезмолвствующих», была достаточно умеренной. Выпадов же, направленных именно против Платона (Сократа), в этих сочинениях и вовсе не содержится. Как отмечает Р. Синкевич, на начальном этапе полемики обсуждалась вполне объективная проблема – допустимость аристотелевских силлогизмов в богословских дискуссиях[56]. Это обсуждение переросло в спор об авторитете языческих философов в целом, причем не по инициативе Паламы. По словам того же исследователя, «ситуация стала обостряться, когда Калабриец заговорил о просвещенности эллинских мудрецов»[57]. Иными словами, Палама был вынужден доказывать, что греческие философы не обладали божественным знанием, а контекст полемики обусловил резкость некоторых его высказываний. Однако в целом мы можем рассматривать этот конфликт не как столкновение почитателей и противников античной философии, а как *спор о правильном ее понимании в рамках христианства,* т.е. спор людей, воспитанных в одинаковой интеллектуальной и духовной среде.

Позиция свт. Паламы в этой дискуссии не позволяла ему прибегать к аллюзиям на светскую литературу, подобным тем, что мы видели в тексте «Слова на Житие прп. Петра», однако и не давала поводов к полному отказу от них. Положение изменилось, когда в 1337 г. Варлаам представил в Синод письмо, содержащее обвинение исихастов в ереси мессалианства, и свт. Палама взял на себя задачу защитить древнюю монашескую традицию. Одним из наиболее известных положений мессалианства было понимание наслаждения в *coitus* как мистического единения души с Богом[58]. Грань между ересью и аллегорическим изображением мистического опыта в образах земной любви была слишком тонка, поэтому свт. Палама стал избегать «псевдолюбовных» образов, чтобы не предоставлять своим обвинителям дополнительных аргументов против себя[59].

© Волчкевич А.Ю.

[56] *Sinkewicz R.. E.* A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // The journal of theological studies. Vol. XXXI. Part. 2. Oxford, 1980. P. 494.

[57] *Sinkewicz R.E.* Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition (II). Turnhout, 2002. P. 133.

[58] Детальный анализ положений мессалианской ереси, как и пунктов обвинения, выдвинутого Варлаамом против монахов, см.: *Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili: Le accuse del messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo // Orientalia venetiana 2. Firenze, 1989.

[59] Это имело место, по крайней мере, в произведениях, предназначенных для публичного прочтения или широкого распространения. Не исключено, что при внимательном исследовании не проанализированных нами поздних писем и аскетических сочинений могут быть обнаружены аналогичные элементы платоновского языка, инкорпорированные внутрь текста.