

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА [греч. Γρηγόριος Παλαμάς] (ок. 1296, К-поль - 14.11.1357, Фессалоника), свт. (пам. 14 нояб., переходящее празд. во 2-ю Неделю Великого поста), архиеп. Фессалоникийский, отец и учитель Церкви.

Жизнь. Источники. Основным источником сведений о жизни Г. П. является «Похвальное слово св. Григорию» (*Philotheus. Epcomium*), написанное его другом и учеником *Филофеем Коккином*, патриархом К-польским. «Похвальное слово» основано на офиц. документе, к-рый был составлен в результате расследования, предпринятого в 1363 г. по поручению *Каллиста I*, патриарха К-польского (PLP, N 10478). Проч. свидетельства современников о Фессалоникийском святителе могут быть разделены на 2 группы - сочинения его сторонников и противников. К 1-й относятся 2-я кн. «Истории» имп. *Иоанна VI Кантакузина* (PLP, N 10973; *Santacus. Hist.*) и «Похвальное слово иже во святых отцу нашему Григорию, архиепископу Фессалоникийскому Паламе» *Нила*, патриарха К-польского (PLP, N 11648; *Nil. Const. Enc. Palam.*). Ко 2-й - 11-я кн. «Истории» *Никифора Григоры* (PLP, N 4443; *Niceph. Greg. Hist.*), письма мон. *Григория Акиндина* (PLP, N 495; *Greg. Acind. Ep.*) - важнейший источник для периода споров Г. П. с мон. *Варлаамом Калабрийским* (PLP, N 2284) и Григорием Акиндином, а также его «Речь к Иоанну Калеке» (1343) о событиях, происшедших с нач. 1341 г.

Важным источником сведений о жизни Г. П. и об окружавшей его политической и социальной действительности являются сочинения самого святителя, прежде всего его эпистолярное наследие - письма к Григорию Акиндину и Варлааму Калабрийскому (ГПС. Т. 1. Σ. 200-312) и письма к разным лицам, в т. ч. 1-е и 2-е к брату Макарию (PLP, N 21550), к честнейшим старцам, к Филофею Коккину, 2 письма из плена (ГПС. Т. 2. Σ. 315-548), а также «Опровержение грамоты Калеки» (ГПС. Т. 2. Σ. 587-623) и «Опровержение послания Игнатия Антиохийского» (ГПС. Т. 2. Σ. 625-647).

Детство и учеба. Г. П. был первым ребенком в семье сенатора Константина Паламы (PLP, N 21549). Семья принадлежала к аристократическому роду, к-рый эмигрировал в кон. XII в. из М. Азии в К-поль (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 553; Santacus. Hist. 2. 39*). Имп. *Андроник II Палеолог* доверил Константину Паламе, к-рый входил в ближайшее окружение императора, воспитание своего внука, буд. имп. *Андроника III Палеолога*. После кончины Константина (1301), принявшего на смертном одре постриг (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 558*), имп. Андроник II взял Г. П. под покровительство. Тогда же буд. святитель сблизился с юным Андроником III, к-рый впосл. став императором, оказывал ему содействие.

Г. П. получил классическое образование, закончив общеобразовательную программу (ἐγκύκλιος παιδείσις) в имп. ун-те, где изучал грамматику, физику, риторику и логику. Филофей сообщает о его глубоком знании сочинений *Аристотеля* (*Ibid. Col. 559-560*). О том же свидетельствует рассказ Г. П. в ответ на адресованное ему Никифором Григорой обвинение в «неграмотности» и оставлении учебы в 15 лет (Против Григоры // ГПС. Т. 4. Σ. 242. 8-17), как он еще в 17-летнем возрасте привел в восторг придворных мудрецов своим природным дарованием, произнеся в имп. дворце речь о логике Аристотеля. И позже, в соч. «150 глав», Г. П. демонстрировал знакомство с естественнонаучными сочинениями Аристотеля, ссылаясь на его «Метафизику», упоминал о теореме *Евклида* (*Sinkewicz.*

2002. P. 132). В то же время изучение сочинений *Платона* не входило в общеобразовательную программу, а т. к. Г. П. не продолжил обучения (против воли Андроника II, к-рый готовил ему светскую карьеру), то, вероятно, на тот момент не был знаком с ними.

О духовной жизни Г. П. в период обучения известно немного. Согласно Филофею, он общался с приезжавшими в К-поль афонскими монахами, по совету к-рых «изменил свои прежние привычки», отказавшись от аристократического образа жизни и ревностно предавшись «воздержанию, посту и бодрствованию» (Encomium // PG. 151. Col. 561). Однако утверждение биографа о том, что в то время учителем и наставником Г. П. был *Феолинт*, митр. Филадельфийский (PLP, N 7509), скорее всего является анахронизмом (*Sinkewicz*. 1992. P. 11).

Начало монашеской жизни. Филофей указывает на то, что Г. П. принял решение о постриге и отбытии на Афон, «уже выйдя из юношеского возраста» (τὸν ἔφηβον ὑπερβεβηκώς ἤδη - Encomium // PG. 151. Col. 562), т. е. после 18 лет. Протопр. И. Мейендорф (*Meyendorff*. Introduction. P. 50) принимает уточнение автора Синаксаря во 2-ю Неделю Великого поста, согласно к-рому Г. П. тогда было «примерно 20 лет» (εἰκοσoεῖτης τοῦ γεγονός - Τριῳδίου. Ἀθῆναι, 2003. Σ. 417), следов., он окончательно решил покинуть мир ок. 1316 г.

Чтобы разрешить трудности с наследством, он, как наследник всего имущества, побуждает членов семьи, а также «умных рабов своих» отречься от мира, в результате чего его мать Кали (в монастыре Каллони), сестры Епихарида и Феодотия, а также нек-рые рабы поступают в к-польские мон-ри.

Сам Г. П., несмотря на попытки Андроника II его удержать, с 2 младшими братьями Макарием и Феодосием отправляется на Афон (*Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 562; *Meyendorff*. Introduction. P. 50). По пути им пришлось остановиться на неск. месяцев на горе Папикион, вблизи к-рой «издавна, во многих поколениях» жили богомилы. Согласно рассказу Филофея, Г. П. вступил с ними в спор о молитве и едва не был отравлен (Encomium // PG. 151. Col. 562-565; *Meyendorff*. Introduction. P. 50-51).

Прибыв на Афон, Г. П. поступил под начало прп. Никодима Ватопедского (PLP, N 20374), чья келья была недалеко от Ватопедского мон-ря. Г. П. провел под его рук. «в посте, бдении и в непрестанной молитве» 2 с лишним года и принял от него монашеский постриг (*Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 565). В это время умер его младший брат Феодосий.

После смерти прп. Никодима (ок. 1319; Р. Синкевич утверждает, что Г. П. было примерно 18 лет, когда он покинул К-поль (*Sinkewicz*. 2002. P. 132), и соответственно датирует смерть прп. Никодима 1316) Г. П. переселился в Лавру св. Афанасия, где игумен назначил его певчим (*Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 567). В Лавре он оставался 3 года (*Ibid.*). Затем (ок. 1323) он удалился в пуст. Глоссия (о ее местоположении см.: *Meyendorff*. Introduction. P. 52. Not. 47), где поступил под начало некоего Григория Дримиса (Δριμύς), «великого и знаменитого в то время подвижника», к-рого М. Жюжи отождествлял с прп. Григорием Синаитом (*Jugie*. 1932. Col. 1736), что было опровергнуто еще прот. Д. Стэнилоае (*Stăniloae*. 1938. P. 12).

Спустя 2 года, т. е. ок. 1325 г., спасаясь от очередного тур. набега, Г. П. вместе с 11 монахами прибыл в Фессалонику, откуда они должны были отправиться в Иерусалим, но явление вмч. Димитрия, «покровителя великой Фессалоники», удержало его в городе (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 567*). Здесь по просьбе своих спутников Г. П. принял священнический сан. Вскоре, ок. 1326 г., он переселился на гору близ Веррии, где предался суровой аскезе, выходя к монахам-пустынникам только по субботам и воскресеньям (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 571; Cantacus. Hist. 2. 39*).

Его пребывание в пустыни было прервано смертью матери. В 1330 г. (*Hero. 1983. P. 311*) он отправился в К-поль и привез оттуда в Веррию своих сестер, монахинь, старшая, Епихарида, вскоре умерла (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 572-573*). Еще до отъезда в К-поль в Веррии Г. П. познакомился с Григорием Акиндином (PLP, N 495), прибывшим туда преподавать грамматику (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 651*). Заключение об этом делается на основании письма Акиндина (*Greg. Acind. Ep. 1. 30-38*), в к-ром он сообщает, что Г. П., вернувшись из столицы, передал ему некий астрономический трактат Никифора Григоры (*Hero. 1983. P. X; X. Ф. Байер* предполагает, что речь идет о комментарии Григоры к трактату «О сновидениях» Синесия Киренского (*Beyer. 1975*)), предназначавшийся внезапно скончавшемуся к тому времени философу *Иосифу Ракендиту* (PLP, N 9078).

Возможно, тогда же Акиндин избрал буд. святителя своим духовным наставником (Против Акиндина. 2. 17; 7. 16 // ГПС. Т. 3. Σ. 143. 14; 505. 9-11) и под его влиянием принял решение стать монахом (*Hero. 1983. P. X*). В 1-м Антирритике против Паламы Акиндин свидетельствует о том, что был духовным сыном Г. П. (Monac. gr. 223. Fol. 24v; см.: *Meyendorff. Introduction. P. 62. Not. 94*). Еще в неск. местах Акиндин называет Г. П. своим лучшим другом и братом (*Greg. Acind. Refut. duae. 1. 1. 33-34; 40, 104-105; 3. 75. 77-81; 4. 9. 20-21*).

В 1331 г. из-за частых набегов сербов на Веррию Г. П. возвратился на Афон и удалился в пуст. св. Саввы близ Лавры, где продолжал вести тот же образ жизни, что и в Веррии. В пустыни его посетил Акиндин, возможно прибывший на Афон вместе с ним из Веррии. Акиндин надеялся с помощью протекции Г. П. быть принятым в Лавру, но, несмотря на поддержку Г. П. и его ученика, буд. патриарха К-польского *Каллиста I*, получил отказ не только в Лавре, но и в мон-рях Иверском, Филофея и Симонопетра (см.: *Meyendorff. Introduction. P. 61. Not. 88*, где приводится фрагмент проповеди К-польского патриарха Каллиста I в Неделю Торжества Православия по рук. Patm. 366. Fol. 414v - 415r).

В 7-м Антирритике против Акиндина (ГПС. Т. 3. Σ. 505) Г. П. рассказывает, как уже через неск. дней практики в чистой молитве Акиндин сообщил ему, что удостоился видения света, изнутри к-рого виднелось некое человеческое лицо (ἀνθρώπειόν τι πρόσωπον). Г. П. расценил этот духовный опыт ученика как «страшную прелесть и забаву сатанинскую» и решил взять Акиндина под опеку, дабы спасти его. Но какое-то время спустя, когда Акиндин уже жил в Лавре, нек-рые монахи, узнав об этом эпизоде, не позволили игумену принять его окончательно.

Ок. 1332 г. Г. П. начал писать. Первым его сочинением стало «Житие прп. Петра Афонского» (ГПС. Т. 5. Σ. 161-191; ок. 1332), затем он написал полемическую гомилию

«О введении во храм Пресв. Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии» против тех, кто отрицали историчность этого события (Томилия 53; ок. 1333). В 1335/36 г. (*Meyendorff*. Introduction. P. 63; в 1333/34, по Синкевичу: *Sinkewicz*. 2002. P. 132) афонскими властями Г. П. был назначен игуменом мон-ря Эсфигмен, это служение продолжалось короткое время (*Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 581-583).

Полемика с Варлаамом Калабрийским. В развитии спора Г. П. с Варлаамом Калабрийским, продолжавшегося 6 лет, с 1335 по 1341 г., выделяются 2 этапа: 1335-1337 гг.- вероучительный конфликт и 1337-1341 гг.- полемика об исихазме. Синкевич следующим образом реконструирует последовательность событий, связанных с началом полемики (*Sinkewicz*. 1980).

В 1334-1335 гг. возобновились дискуссии с лат. богословами о церковной унии (Ibid. P. 490-493). Весной 1335 г., вскоре после переговоров с папскими легатами (Ibid. P. 494), Варлаам составляет свои, т. н. «греческие», речи - «О согласии» (De concordia) и «К Собору» (Ad Synodum) (именно на передатировке составления этих речей вслед за Даррузесом (RegPatr, N 2170. P. 129-130) основана реконструкция Синкевича; аргументы в пользу более ранней датировки см.: *Fyrigos A. Considerazioni per la datazione delle discussioni theologiche di Constantinopoli des 1334(-35) (Niceph. Greg., Hist. Byz., X 8) // BollGrot. 1993. Vol. 47. P. 103-112; Fyrigos. 1998. P. 211-230).*

Речь «О согласии» была произнесена Варлаамом перед 2 лат. епископами и имп. Анной Савойской в имп. дворце. Некий Иосиф, один из друзей Г. П. (Письмо к Акиндину. 1 // ГПС. Т. 1. Σ. 218-219; возможно, это был *Иосиф Калофет* (PLP, N 10615)), прибыв на Афон, пересказал ему содержание этой речи. Затем, по всей видимости во 2-й пол. 1335 г., Г. П. написал 2 аподиктических трактата «Против латинян» (ГПС. Т. 1. Σ. 23-77, 78-153), в к-рых отвергал всякую возможность богословского компромисса с латинянами (такую же позицию в самом начале дискуссий занял Григора: *Niceph. Greg. Hist. 10. 8*) и защищал правосл. учение об исхождении Св. Духа, считая его вполне доказуемым.

Кроме того, в 1-м аподиктическом трактате Г. П. обсуждал использование выражения свт. *Григория Богослова* «начало из начала» (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή - Or. 45. 9), к-рое, по мнению Варлаама, как его передает Г. П., позволяет утверждать, что и из Сына исходит Св. Дух, не нарушая при этом догмата о монархии, т. к. эти два начала не противопоставляются друг другу. Подобное мнение он имплицитно приписывал Варлааму, не называя последнего по имени (ГПС. Т. 1. Σ. 39). Это место и последующие 3 параграфа цитируются затем Г. П. в 1-м письме «К Акиндину». Тем не менее подобное утверждение нельзя найти ни в одном из антилат. трактатов Варлаама (*Sinkewicz*. 1980. P. 497). Согласно предположению Синкевича, изложение Варлаамом позиции латинян (вероятно, в 1-й греч. речи - *Gianelli*. P. 193) было неверно понято Иосифом и передано как мнение самого Варлаама (Ibid. P. 497-498; о контексте выражения «начало из начала» см.: Ibid. P. 498-499).

Примерно в то же время, когда Г. П. работал над аподиктическими трактатами, Варлаам написал целый ряд полемических антилат. сочинений (Ibid. P. 495), узнав о к-рых, Г. П. пожелал получить копию. 12 мая 1336 г. (Ibid. P. 496), в праздник

Пятидесятницы (ГПС. Т. 1. Σ. 203), ему был прислан один из полемических трактатов Варлаама, а именно 16-е «Слово против латинян», посвященное проблеме силлогизмов в богословии. Получив его, Г. П. написал письмо к Акиндину, выступавшему в ходе полемики в роли примирителя и имевшему возможность личной встречи с Варлаамом (точно неизвестно, где именно: в Фессалонике или в К-поле), в к-ром выразил недоумение по поводу доказательного «агностицизма» калабрийского философа. Варлаам отвергал возможность использования аподиктических силлогизмов в догматических спорах, поскольку суждения о Боге не являются доказуемыми (*Barlaam Calabr. Oper. contr. Lat. P. 384*). Г. П. же исходил из допустимости аподиктических силлогизмов в богословии, если в качестве посылок используются писания св. отцов (ГПС. Т. 1. Σ. 211-219).

В ответном письме Акиндин передал Г. П. ответ Варлаама, что можно выделить неск. смыслов слова «доказательство» (ἀπόδειξις). В своем трактате Варлаам употребляет его в логическом значении, поскольку логический метод использует лат. схоластика для получения знания о Боге. Постулируя непостижимость божественного, Варлаам тем самым соглашался с апофатической традицией вост. богословов. По мнению Акиндина, такое объяснение должно быть достаточным для прекращения недостойного спора между 2 «философами» (*Greg. Acind. Ep. 5. 42-72*). В то же время в др. письме он советует Варлааму быть сдержаннее (*Idem. Ep. 10. 32-33*). В свою очередь Варлаам в письме к Г. П. (*Barlaam Calabr. Ep. P. 229-266*), как и Акиндин, выделил неск. смыслов слова «доказательство» и признал непререкаемым авторитет языческих философов наравне с отцами Церкви в отношении «диалектических» рассуждений. В ответ Г. П. написал 2-е письмо к Акиндину и 1-е письмо непосредственно к Варлааму (ГПС. Т. 1. Σ. 220-224, 225-259), а затем, не дожидаясь ответа Варлаама, и 2-е письмо к нему (ГПС. Т. 1. Σ. 260-295; подробнее см.: *Meuendorff. Introduction. P. 67-70*).

Т. о., полемика на 1-м этапе затрагивала 2 основных вопроса: о природе человеческого знания о Боге и об использовании языческой философии в богословии. 2-й этап полемики связан с обвинениями в мессалианстве (см. ст. *Мессалиане*), выдвинутыми Варлаамом в адрес монахов-исихастов.

Уже в нач. 1337 г. Варлаам находился в тесных контактах с монахами-исихастами в Фессалонике, через к-рых он, в частности, познакомился с нек-рыми сочинениями исихастских авторов о молитве, а именно: «О хранении сердца» Никифора Исихаста (PLP, N 20325; † после 1282), трактатом XIII в. «Три способа молитвы», приписываемым прп. *Симеону Новому Богослову*, сочинениями прп. *Григория Синаита* (PLP, N 4601). На основании этих сочинений он составил неск. трактатов, в к-рых обвинил монахов в мессалианстве (см.: *Rigo. 1989*), назвав их при этом «пуподушниками» (ὀμφαλόψυχοι). В том же году он отправился в К-поль, где донес о них синоду. Акиндин в то время находился в К-поле и имел доступ к К-польскому патриарху *Иоанну XIV Калеке* (PLP, N 10288). В «Речи к Иоанну Калеке» он писал, что лично протестовал против обвинений Варлаама перед патриархом (*Gregorio Akíndinos. Discurso // ТВ. Vol. 2. P. 258*).

Синод нашел необоснованными выдвинутые Варлаамом обвинения, а патриарх приказал ему оставить монахов в покое (RegPatr, N 2178). В кон. 1337 г. Г. П. прибыл

в Фессалонику, где, согласно Филофею, много раз встречался с Варлаамом, пытаясь примирить его с монахами посредством увещаний (Encomium // PG. 151. Col. 586-587). Весной 1338 г. Г. П. написал 1-ю из 3 «Триад в защиту священнобезмолвствующих» (ГПС. Т. 1. Σ. 359-463), в к-рой святитель, не будучи знаком к тому времени с антиисихастскими трактатами Варлаама, не упоминает последнего по имени. Но Варлаам, даже несмотря на письма Акиндина, вставшего на защиту монахов, остался непреклонен и в том же году обнаружил свои первые трактаты против исихастов.

В 1-й пол. 1339 г., пока калабрийский философ находился в Зап. Европе, где в Авиньоне перед папой Римским *Бенедиктом XII* он выступал с политическими речами по поводу объединения Церквей (это была секретная миссия, порученная ему императором без офиц. мандата), Г. П. ответил на его трактаты 2-й «Триадой» (ГПС. Т. 1. Σ. 465-613), построенной по тому же плану, что и 1-я (опровержение языческой философии; изложение сути исихастской молитвы и того, каково есть истинное и спасительное знание Бога, получаемое посредством благодати), но содержащей публичное опровержение писаний Варлаама.

По возвращении, зимой 1339/40 г., Варлаам обнаружил новое, отредактированное собрание антиисихастских трактатов под заглавием «Против мессалиан», «чтобы, - как замечает Филофей, - этим самым обмануть многих, по невежеству наиболее доверчивых» (Encomium // PG. 151. Col. 589). Вскоре после этого Г. П. возвратился на Афон, где добился подписания наиболее авторитетными монахами Святогорского томоса (ГПС. Т. 2. Σ. 567-578; PG. 150. Col. 1225-1236) - документа, осуждавшего все основные идеи Варлаама, хотя и не упоминавшего его имени. Примерно в то же время (*Sinkewicz*. 2002. P. 134; Филофей говорит о написании 3-й «Триады» еще до отъезда Г. П. из Фессалоники - см.: Encomium // PG. 151. Col. 593) он написал в ответ на «Против мессалиан» 3-ю «Триаду» (ГПС. Т. 1. Σ. 615-694), в к-рой изложил учение об обожении, о Фаворском свете как нетварной энергии Божества, а также свое понимание различия между божественной сущностью и энергиями.

Окончательное разрешение конфликта произошло на Соборе 1341 г. (несмотря на попытки патриарха Иоанна Калеки решить дело патриаршим судом), на к-ром Варлаам выступил обвинителем. Филофей сообщает, что по прибытии Г. П. в К-поль на суд епископов были представлены его сочинения и речи против Варлаама, к-рые убедили большинство в соответствии этих сочинений Православию (Encomium // PG. 151. Col. 596). Собору предшествовали предсоборные заседания, на одном из к-рых вернувшийся в К-поль имп. Андроник III пытался примирить обе стороны (*Cantacus*. Hist. 2. 39), в частности посредством запрета Варлааму обвинять Г. П. в ереси.

Заседание Собора состоялось 10 июня 1341 г. Варлаам выдвинул обвинения против учения исихастов о способе молитвы и о Фаворском свете, к-рый Варлаам считал тварным. Г. П. получил право на защиту, и было рассмотрено собрание трактатов Варлаама «Против мессалиан» (зачитывались отрывки из текстов, к-рые монахи опровергали цитатами из св. отцов), после чего обвинитель превратился в обвиняемого. Итогом Собора явилась полная победа Г. П.: Варлаам был осужден

(хотя и не предан анафеме) в возведении хулы на священнобезмолвствующих и по совету вел. domestика Иоанна Кантакузина просил прощения у святителя (*Philotheus. Encomium* // PG. 151. Col. 599-600; *Cantacus. Hist.* 2. 40). Собор запретил все дальнейшие как письменные, так и устные обсуждения рассмотренных вопросов (текст соборного томоса, составленного в июле (RegPatr, N 2213), см.: *Hunger. Register.* 132; *Κορμύρης.* 1960. Т. 1. Σ. 354-366; PG. 152. Col. 1241-1253). В июне-июле 1341 г. (после 10 июня) патриарх Иоанн Калека издал окружное послание о сборе и об уничтожении писаний Варлаама, через неск. дней после заседания Собора уехавшего в Италию (RegPatr, N 2211; текст см.: *Hunger. Register.* 130).

Полемика с Григорием Акиндином. В июле (ранее считалось, что в авг. - *Jugie.* 1932; *Meysendorff.* Introduction) 1341 г. в храме Св. Софии в присутствии Иоанна Кантакузина состоялся 2-й Собор (RegPatr, N 2212). На этот раз в качестве обвиняемого патриархом был вызван Григорий Акиндин, до сих пор занимавший примирительную позицию в полемике между Варлаамом и Г. П. Однако еще в 1340-1341 гг. Акиндин в письмах к калабрийцу высказывал сомнения в православности учения Г. П. о божественной благодати, допуская, однако, возможность его неверной интерпретации Варлаамом (*Greg. Acind.* Ep. 8-10). Но после получения 3-го письма от Г. П. (ГПС. Т. 1. Σ. 296-312; см. также: *Nadal Cañellas* 1974), в к-ром святитель использовал выражение «низшее божество» (θεότης ὑφετένη), Акиндин согласился с интерпретацией Варлаама, считая, что тем самым Г. П. сделал себя уязвимым для обвинения в двоебожии. В связи с этим Акиндин написал письмо (*Greg. Acind.* Ep. 12) к мон. *Давиду Дусунату* (PLP, N 5532), близкому другу Г. П., находившемуся в то время в Парории, с тем чтобы тот убедил Г. П. убрать из своих сочинений все сомнительные места.

В «Речи к Иоанну Калеке» (*Gregorio Akíndinos. Discurso* // TB. Vol. 2. P. 260) Акиндин утверждал, что прибывший на Собор в К-поль Г. П. еще до начала заседаний убедил его оказать ему содействие в борьбе с Варлаамом, пообещав убрать сомнительные выражения из своих сочинений. Поэтому Акиндин поддержал Г. П. перед патриархом и епископами по всем вопросам еще до Собора (*Ibid.*; *Hero.* 1983. P. XVII). Г. П. отмечает, что на заседаниях июньского Собора Акиндин не присутствовал (Письмо к Афанасию Кизическому // ГПС. Т. 2. Σ. 413).

Тот факт, что после осуждения Варлаама Акиндин стал выступать с обвинениями против Г. П., Акиндин объяснял тем, что Г. П. нарушил обещание, данное ему до Собора, и игнорировал его просьбы и протесты (*Gregorio Akíndinos. Discurso* // TB. Vol. 2. P. 260). В свою очередь Г. П. в 1344 г. выражал недоумение в связи с «безумным обращением» Акиндина, к-рый сначала поддерживал его в борьбе с Варлаамом, а затем обвинил в том же самом, в чем обвинял Варлаам (Письмо к Афанасию Кизическому // ГПС. Т. 2. Σ. 412-413).

После июньского Собора Г. П. неск. раз публично спорил с Акиндином в мон-ре свт. *Афанасия I*, патриарха К-польского, на холме Ксеролоф в К-поле (Иосиф Калофет в «Письме к Калеке» подробно описал эти события (Συγγράμματα / "Εκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980. Σ. 240-241)) и, по всей видимости, одержал верх, так что Акиндин тогда был вынужден признать в собственноручной записке, что свидетельства отцов Церкви, к-рые приводил он и Г. П. и в отношении к-рых у них

были разногласия, «согласны друг с другом и со святыми» (*Meyendorff*. 1963. P. 226). В паламитских источниках это было проинтерпретировано как согласие с позицией Г. П. (*Hunger*. Register. 147. S. 352. 94 - 354. 95; Антирритики против Акиндина. 6. 2. 5 // ГПС. Т. 3. Σ. 382. 31-32; *Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 600). Но вскоре Акиндин отрекся от этой записки (*Hunger*. Register. 147. S. 354. 95-97).

Июльский Собор 1341 г. осудил Акиндина. Решение было поддержано всеми присутствовавшими, хотя сам он и говорил о насилии, к-рому подверглись его сторонники (*Gregorio Akíndinos*. Discurso // TB. Vol. 2. P. 262). Что касается заявления, к-рое Акиндин был вынужден подписать и выдержка из к-рого содержится у Г. П. в 6-м Антирритике против Акиндина (ГПС. Т. 3. Σ. 381. 33-382. 3; в нем Акиндин «принимал и приветствовал» решение Собора, осудившее учение Варлаама о Фаворском свете), то его нужно, по всей видимости, датировать кон. 1344 г. (*Hero*. 1982. P. 222-223; *Idem*. 1983. P. XXVIII. Not. 106), а не июлем 1341 г. (*Meyendorff*. Introduction. P. 87; *Weiss*. S. 111. Anm. 724). Т. о., подписание этого заявления не может быть объяснением неупоминания осуждения Акиндина в томосе 1341 г., к-рого придерживались П. К. Христу (ГПС. Т. 2. Σ. 17), В. Фанургакис (*Φανουργάκης*. 1972. Σ. 294-295) и К. Пицакис (*Πιτσάκης Κ. Γρηγορίου Ἀκινδύνου ἀνέκδοτη προγράμματα περὶ Ἀρμενοπόλου // Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἑρεῦνης Ἱστορίας Ἑλληνικοῦ Λόγου*. 1972. Т. 19. Σ. 128; см. также: RegPatr, N 2212. P. 166). Можно только предполагать, почему осуждение Акиндина на июльском Соборе не было зафиксировано письменно (о возможных причинах см.: *Hero*. 1983. P. XX. Not. 66). С тех пор Акиндина и его сторонников стали именовать «варлаамитами», чтобы подвести под осуждение июньского Собора.

По окончании Собора Г. П. остался в К-поле, где ему предстояло сыграть важную роль в разгоревшейся после смерти имп. Андроника III (15 июня 1341) борьбе за регентство при легитимном наследнике Иоанне V Палеологе (PLP, N 21485). Во главе враждующих партий стояли вел. domestik Иоанн Кантакузин и патриарх Иоанн Калека, к-рого поддерживали вел. дука Алексей Апокавк (PLP, N 1180) и вдовствующая имп. Анна Савойская (PLP, N 21347).

Поначалу Г. П. занимал нейтральную позицию и проповедовал мир (Письмо к честнейшим старцам // ГПС. Т. 2. Σ. 511. 7-9; о политических взглядах и социальном учении Г. П. см.: *Meyendorff*. Introduction. P. 96-98, 120-122; *Anastasiou*. 1987; *Асмыс*. 2003). Однако в окт. 1341 г. патриарх Иоанн Калека и Апокавк, несмотря на клятву в верности (*Niceph. Greg. Hist.* 12. 6), воспользовавшись отсутствием Иоанна Кантакузина, совершили гос. переворот и полностью отстранили domestика от гос. дел (*Weiss*. S. 32-34), что побудило Г. П. встать на защиту Иоанна Кантакузина и в присутствии к-польской знати, а также имп. Анны не раз обличать патриарха в неразумности его действий, ведущих к усугублению вражды (*Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 602).

В кон. 1341 г. Г. П. после безуспешных попыток повлиять на сложившуюся политическую ситуацию удалился в мон-рь св. Михаила Сосфенийского (*Meyendorff*. Introduction. P. 99), «монастырь небесных Архистратигов» (Письмо к Филофею // ГПС. Т. 2. Σ. 531. 1-2), где предался «обычному безмолвию, оплакивая

преслушание народа и совершенную его погибель» (*Philotheus. Encomium // PG. 151. Col. 602*).

В 1341 и 1342 гг. святитель написал 6 трактатов: «О единении и различении», «О божественных энергиях», «О божественной и обоживающей причастуемости», «Диалог православного с варлаамитом», диалог «Феофан», трактат «[О том,] что Варлаам и Акиндин поистине нечестиво и безбожно разделяют единое божество на два неравные божества», - в к-рых развил учение о сущности и энергиях как традиц. святоотеческое, опровергая основные положения и обвинения Акиндина. Эти сочинения послужили основанием для новых обвинений в его адрес, на этот раз - в рассмотрении и обсуждении спорных богословских вопросов, что было запрещено соборным томосом 1341 г. (*Hunger. Register. 132. S. 254*).

Для патриарха Иоанна Калеки, не сумевшего склонить Г. П. на свою сторону, но боявшегося значительно возросшего после Соборов 1341 г. авторитета святителя, это стало формальным поводом к тому, чтобы позволить Акиндину устно критиковать богословие Г. П. (Письмо к Филофею // ГПС. Т. 2. С. 531). По словам свт. Филофея, патриарх стал возвышать Акиндина вначале исподволь, без шума, а потом совершенно открыто (*Encomium // PG. 151. Col. 603*).

В середине Великого поста 1342 г. патриарх направил в мон-рь к Г. П. посла (*RegPatr, N 2225*) с предложением поддержать его в обмен на молчание Акиндина. Г. П. ответил отказом, заметив, что в отношении уже осужденного Акиндина патриарх должен исполнить свой долг (Письмо к Филофею // ГПС. Т. 2. С. 532). В Вербное воскресенье, 24 марта 1342 г., Г. П. отправился в К-поль в связи с прибытием туда афонской делегации во главе с протом Исааком (*PLP, № 8261*), посланной по просьбе Иоанна Кантакузина для урегулирования конфликта. Частная аудиенция у императрицы в присутствии патриарха и сановников, состоявшаяся на Светлой седмице, не имела никаких результатов, и после 12 мая Г. П. вернулся в одну из пустыней мон-ря св. Михаила (Там же // ГПС. Т. 2. С. 534-535).

В К-поль он снова отправился после того, как узнал, что между 19 и 26 мая некий церковный чиновник (*τις τῶν ἐκκλησιαστικῶν*) приезжал в мон-рь и, не найдя там Г. П., вернулся в К-поль. По приезде в столицу друзья сообщили Г. П. о состоявшемся Соборе с целью его осуждения. На Соборе присутствовали созванные Калекой архиереи, гос. чиновники, родственные Ирине Хуммене (*PLP, N 30936*), вдове деспота Иоанна Палеолога, и Акиндин со множеством своих сторонников, «учеников Варлаама» (Там же // ГПС. Т. 2. С. 535. 5-24). Но Собор не принял никакого решения.

Однако политическая причина преследований Г. П. открылась при встрече патриарха с афонскими монахами, возглавляемыми протом Исааком. В ответ на недоумение монахов, в чем причина предполагаемого созыва нового Собора, если патриарх сам поддерживал святителя на Соборах 1341 г., когда сочинения Варлаама были осуждены, а сочинения Г. П. одобрены и утверждены томосом (Письмо к Филофею // ГПС. Т. 2. С. 537. 11-28), патриарх ответил, что перехвачены 4 письма Г. П. к Иоанну Кантакузину и его соратникам (ГПС. Т. 2. С. 537. 30-538. 1), но доказательств предоставить не смог. После этого Г. П. по совету монахов удалился в Ираклию (ГПС. Т. 2. С. 538. 8-11), что дало патриарху повод обвинить его в бегстве

от Собора (Истолкование томоса 1341 г. // PG. 150. Col. 901-902). В свое оправдание Г. П. указывал, что догматические разногласия были только предлогом (ГПС. Т. 2. Σ. 538. 12-16).

В июне 1342 г. в отсутствие Г. П. патриарх созвал синод (RegPatr, N 2233), на котором было принято решение об уничтожении всех сочинений святителя, написанных после июля 1341 г. (*Gregorio Akindinos. Discurso* // ТВ. Vol. 2. P. 264. 265-273), что, по всей видимости, не имело никаких практических последствий.

Через 4 месяца к Г. П. в Ираклию прибыл имп. чиновник Скутариот (PLP, N 26191) и, обыскав келью святителя на предмет писем от Иоанна Кантакузина, доставил его самого в К-поль. Рассмотрев дело, совет признал Г. П. невиновным, но патриарх заключил его в мон-рь под стражу (*Meyendorff. Introduction. P. 104-105*). По жалобе Г. П. дукe Алексею Апокавку стража была снята (Письмо к честнейшим старцам // ГПС. Т. 2. Σ. 514. 19-23), но патриарх перевел Г. П. в др. мон-рь (одним из этих мон-рей был мон-рь Христа Непостижимого (τοῦ Ἀκατάληπτου) - *Gregorio Akindinos. Discurso* // ТВ. Vol. 2. P. 264. 279-281).

Спустя нек-рое время Г. П. удалось покинуть мон-рь и добраться до храма Св. Софии, где он более чем с 16 учениками провел 2 месяца, пользуясь правом убежища (Письмо к честнейшим старцам // ГПС. Т. 2. Σ. 514. 24-27) и требуя созыва Собора (Опровержение грамоты Игнатия // ГПС. Т. 2. Σ. 637. 28-31). Однако в конце концов ему пришлось покинуть храм (поскольку, по словам Г. П., патриарх пошел на нарушение правил храма Св. Софии - Письмо к честнейшим старцам // ГПС. Т. 2. Σ. 514. 29-27), после чего он вместе со своим учеником Дорофеем был арестован и заключен в дворцовую тюрьму (Опровержение грамоты Игнатия // ГПС. Т. 2. Σ. 638. 30-639. 3; *Philotheus. Epcomium* // PG. 151. Col. 603).

В заключении Г. П. продолжал писать. Тогда же патриарх дал Акиндину разрешение на публикацию сочинений против святителя. И в сент. 1342 - нач. 1343 г. (о датировке см.: *Nadal Cañellas. 1995. P. XI-XLIX*) Акиндин написал «Большое» и «Малое» опровержения (*Greg. Acind. Refut. duae* - систематическое в 4 ч. и подстрочное, к-рое сохр. не полностью) «Диалога православного с варлаамитом». Г. П. ответил Антирритиками (Опровержениями) против Акиндина (ГПС. Т. 3. Σ. 39-506; 1342-1344 гг.). В письмах к разным лицам с 1342 по 1344 г. святитель значительно уточнил свою богословскую терминологию и более подробно обосновал главные положения своего учения.

4 нояб. 1344 г. (или незадолго до этого), после неудавшихся переговоров с Иоанном Кантакузином, состоявшихся в сент. того же года (*Cantacus. Hist. 3. 72*), и ужесточения политики в отношении сторонников вел. доместика, патриарх Иоанн Калека созвал синод, к-рый отлучил Г. П. от Церкви (RegPatr, N 2249; текст осуждения утерян). Кроме того, синод низложил друга и соратника Г. П. Исидора (PLP, N 3140), нареченного митр. Монеувасийского (RegPatr, N 2250), к-рого патриарх намечал поставить на эту кафедру после Соборов 1341 г., благоволя в то время к Г. П. (*Meyendorff. Introduction. P. 110-112*).

Присутствовавшие на заседании синода патриархи Антиохийский Игнатий (PLP, N 8073), прибывший летом 1344 г. в К-поль для подтверждения своего избрания, и Иерусалимский Герасим (PLP, N 3782), поставленный Иоанном Калекой (RegPatr,

N 2220), подтвердили решение синода (*Greg. Acind.* Ep. 50. P. 125-126). Кроме того, Игнатий написал послание против Г. П., к-рое Иоанн Калека нек-рое время не предавал огласке. Позднее Г. П., познакомившись тайно с этим посланием (ГПС. Т. 2. Σ. 628. 19-24), написал его опровержение (1345/46; ГПС. Т. 2. Σ. 625-647). Иоанн Калека также добился от имп. Анны, чтобы решение синода было подтверждено имп. указом (πρόσταγμα) (2-е письмо к Макарию // ГПС. Т. 2. Σ. 541. 33-542. 12). Афонские монахи, обратившиеся к патриарху, императрице и высоким сановникам с письмами в защиту Г. П., потерпели неудачу (2-е письмо к Макарию // ГПС. Т. 2. Σ. 539. 8-11).

В нояб.-дек. 1344 г. патриарх рукоположил Акиндина во диакона, что вызвало возмущение у к-польского двора и имп. Анны, поскольку осуждение Акиндина, состоявшееся в июле 1341 г., не было с него снято. Разгневанная на патриарха императрица отказалась признать эту хиротонию, а сам Акиндин, по словам Г. П., был арестован (ГПС. Т. 2. Σ. 540, 592-593; *Hunger. Register.* 147. S. 360). Ходили слухи и о низложении патриарха, к-рые Акиндину пришлось опровергать (*Greg. Acind.* Ep. 50. P. 214).

Но патриарху удалось рукоположить Акиндина во иерея, после чего тот стал активно участвовать в назначении епископов-антипаламитов и наказании сторонников Г. П. (*RegPatr.* N 2256). Более того, патриарх намеревался поставить Акиндина епископом.

В нач. 1345 г. в оправдание отлучения Г. П. и рукоположения Акиндина патриарх составил «Окружную грамоту» (*RegPatr.* N 2252; PG. 150. Col. 891-894) и ответное письмо к афонским монахам (*RegPatr.* N 2251), а также «Истолкование томоса 1341 г.» (*RegPatr.* N 2253; PG. 150. Col. 900-903), в к-ром обвинил Г. П. в продолжении обсуждения богословских вопросов вопреки запрету томоса. Томос 1341 г., по мнению патриарха, не содержал ничего, кроме осуждения учения Варлаама о Фаворском свете и его нападок на метод молитвы исихастов (PG. 150. Col. 902), а отсутствие в томосе упоминаний об Акиндине оправдывало его рукоположение. На это Г. П. ответил «Опровержением грамоты Калеки» (ГПС. Т. 2. Σ. 587-623).

Несмотря на все усилия, патриарху не удалось восстановить к себе доверие имп. Анны, а после того как он помимо ее воли возвел на Фессалоникийскую кафедру Иакинфа (PLP, N 29453), ученика Акиндина (*Hunger. Register.* 147. S. 362), их отношения еще более ухудшились.

В связи с усилением позиции Иоанна Кантакузина и смертью дуки Апокавка (11 июня 1345) имп. Анна стала понимать ошибочность поддержки патриарха в его антипаламитской деятельности и пожелала получить более полное представление о содержании полемики. Для этого помимо 2 «Догматических трактатов» Филофея Коккина (не изд., см.: *Καϊμάκης Δ. Β. Ὁ Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος καὶ τὸ δογματικὸ τοῦ ἔργου // Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν / Προνοία τοῦ Παναγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ. κ. Παντελεήμονος Β. Φεσσαλονίκη, 1986. Σ. 118-120*), «Истории вкратце...» Дисипата и «книги материалов» (βιβλίον или δέλτος - *RegPatr.* N 2261) Иоанна Калеки (*Philotheus. Enc-comium // PG.* 151. Col. 612; отрывки из нее в томосе 1347 г. - *Hunger. Register.* 147. S. 368-374) она обратилась к написанным по ее просьбе посланию Г. П.

«Державнейшей и благочестивейшей владычице Палеологине» (январь 1346; ГПС. Т. 2. С. 545-547) и «Исповеданию к владычице» Акиндина (*Candal.* 1959. Р. 216-226).

После коронации Иоанна Кантакузина 21 мая 1346 г. патриархом Иерусалимским Лазарем (*Cantacus. Hist.* 3. 92), так и не получившим утверждения от императора после избрания еще при Андронике III и оставшимся после смерти последнего верным Кантакузину, состоялся Собор в Адрианополе, к-рый низложил Иоанна Калеку за хиротонию Акиндина и его соратников (*Hunger. Register.* 147. S. 362-364). В сент. 1346 г. в К-поле императрице было подано прошение за подписью 6 митрополитов и архиепископа (ἀναφορὰ τῶν ἀρχιερέων), в к-ром содержалось требование суда над патриархом (*Ibid.* S. 364; текст: PG. 151. Col. 767-770).

Патриарх, пытаясь оправдаться в глазах императрицы, разорвал общение с Акиндином. Но 2 февр. 1347 г., когда Иоанн Кантакузин был уже рядом с К-полем, имп. Анна созвала Собор, к-рый, рассмотрев «книгу материалов» Иоанна Калеки против Г. П., низложил патриарха, осудил всех противников Г. П. и их писания, а Г. П. реабилитировал (события этого Собора изложены в томосе, обнаруженном 8 февр. 1347). Вечером того же дня Иоанн Кантакузин вошел в К-поль. После длительных беседований с императрицей Г. П. и Андроник Асень были посланы к Иоанну Кантакузину для переговоров, результатом к-рых явилось восстановление мира: Иоанн VI Кантакузин встал во главе гос-ва, а Иоанн V Палеолог стал его соправителем (*Cantacus. Hist.* 3. 99-100).

В результате состоявшегося 8 февр. 1347 г. под председательством имп. Иоанна Кантакузина и имп. Анны Собора был обнаружен новый томос, подтверждавший соборный томос 1341 г. и подводивший Иоанна Калеку под осуждение, к-рому подвергся в июне 1341 г. Варлаам (*RegPatr.* N 2270; текст см.: *Hunger. Register.* 147. S. 364-382). В отношении Акиндина подтверждался приговор июльского Собора 1341 г.

17 мая 1347 г. на пустующий патриарший престол был возведен Исидор Вухир (*RegPatr.* N 2273) после отказа др. кандидатов - Г. П. и прп. Саввы Ватопедского. Вновь поставленный патриарх *Исидор I* рукоположил 32 новых епископа, сочувствовавших богословским идеям Г. П. и подписавших томос 1347 г. 21 мая Исидор короновал Кантакузина во 2-й раз, после чего император утвердил патриарха Иерусалимского Лазаря (*RegPatr.* N 2275). Той же весной патриарх Исидор поставил Г. П. митрополитом Фессалоникийским вместо низложенного Иакинфа (*Philotheus. Encomium* // PG. 151. Col. 613).

Однако святой не мог войти в город вплоть до 1350 г., когда Иоанн Кантакузин вернул себе контроль над Фессалоникой и одержал победу над «зилотами», к-рые подняли восстание еще в 1342 г. (*Cantacus. Hist.* 3. 28) и упорно отказывались признавать Иоанна Кантакузина императором. Кроме того, среди населения Фессалоники, по всей видимости, было много сторонников Акиндина (*Philotheus. Encomium* // PG. 151. Col. 611-612).

Не имея возможности попасть в Фессалонику, Г. П. посетил Афон, где встретился с серб. кор. *Стефаном Душаном* (*Ibid.* // PG. 151. Col. 615), привлеком к тому времени на свою сторону посредством богатых даров мн. афонских монахов и установившим в 1345 г. над Афоном серб. власть. Кор. Стефан неск. раз беседовал

с Г. П., пытаясь заручиться его поддержкой и обещая пожаловать ему «целые города и области для получения доходов» (Ibid. // PG. 151. Col. 615), но Г. П. сохранил верность императору и, более того, встал на защиту прота Нифонта (PLP, N 20683), к-рого обвиняли в мессалианстве серб. монахи, стремившиеся поставить серб. прота (см.: *Meyendorff*. Introduction. P. 138).

Тогда Стефан с целью избавиться от Г. П. послал его в К-поль в качестве посредника между ним и визант. двором (*Philothous*. Encomium // PG. 151. Col. 616). После кратковременного пребывания в К-поле святитель выехал в Фессалонику, но, вновь не получив возможности занять кафедру, отправился «по поручению Великой Церкви» на Лемнос, где посредством проповеди «исправлял грубые варварские нравы тамошнего народа» (Ibid. // PG. 151. Col. 616).

Полемика с Никифором Григорой. Весной 1347 г. немногим более 20 епископов (RegPatr, N 2281. P. 228) выступили против поставления Исидора патриархом. Отмежевавшись от осужденного Акиндина, они обнародовали томос, в к-ром низлагали Исидора (поставленного, по их мнению, незаконно с помощью светской власти и совершившего после назначения ряд незаконных низложений) и Г. П., обвиняя их в слежке за оппозиционерами и преследовании их, неблагочестивости, отлучении детей от их родителей под предлогом аскезы (обвинение против проповеднической деятельности Исидора в Фессалонике еще в бытность его мирянином), «иконоборчестве», отказе от священных предметов (*ἱερῶν σκευῶν*). В этом документе также осуждались воззрения и Г. П. и Варлаама с Акиндином (без указания имен) относительно различия божественной сущности и энергий и попытки ввести лжеучение о множестве богов (RegPatr, N 2281; PG. 150. Col. 877-885). В авг. 1347 г., после безуспешных попыток Исидора привести оппозиционных епископов к повиновению, они были формально низложены патриархом и его синодом (синодальный томос был подписан также Иерусалимским патриархом Лазарем), но не лишены сана: исполнение решения синода было отложено в надежде на их покаяние (RegPatr, N 2289).

Интеллектуальным лидером оппозиционеров был Никифор Григора (PLP, N 4443), объявивший себя противником Г. П. еще в 1346 г. в ответ на обращение имп. Анны (*Niceph. Greg. Hist.* 15. 7), но державшийся в стороне от полемики между Акиндином и Г. П. Зимой 1348 г. Григора публично полемизировал с Г. П. в присутствии императора (*Niceph. Greg. Hist.* 5), а в 1350 г. опубликовал свои «Первые антирритики» против святителя (*Niceph. Greg. Antirr.* 1) - «одно из самых значительных опровержений паламитского богословия за время жизни Паламы» (*Sinkewicz*. 2002. P. 136). Г. П. в 1349-1350 гг., после первых диспутов с Григорой, написал «150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим, предназначенным к очищению от варлаамитской пагубы» (ГПС. Т. 5. Σ. 37-119).

В 1351 г. была осознана необходимость нового Собора, и 27 мая он был созван под председательством имп. Иоанна VI Кантакузина во Влахернском дворце. В мае-июне состоялись 4 заседания, на к-рых антипаламиты поначалу выступали в роли обвинителей (подробно о Соборе, источниках и хронологии см.: RegPatr, N 2324. P. 266-267). Они продолжали полемику, содержащуюся в антипаламитском томосе

1347 г., о богословской терминологии Г. П., о прибавлении к исповеданию веры при епископской хиротонии, содержащем элементы богословия свт. Григория (*Niceph. Greg. Hist.* 20. 1, 6). На 2-м заседании, в ходе которого антипаламиты напали на Г. П. по поводу терминологии, утверждая, что слова $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ и $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$ должны относиться только к сущности Божией, но не к энергии (*Niceph. Greg. Hist.* 20. 6), было зачитано и снискало всеобщее одобрение «Исповедание веры» святителя (ГПС. Т. 2. С. 494-499).

Решающим оказалось 4-е заседание, на котором были зачитаны томос 1341 г. и отрывки из сочинений св. отцов. Г. П. доказал, что писания его противников не согласуются с прочитанным томосом, после чего обвинители оказались в роли обвиняемых. Состоялось чтение Деяний *Вселенского VI Собора* и августовского томоса 1347 г. Затем все присутствующие исповедали единство Божества и различие между сущностью и нетварными энергиями Божиими. Нераскаившиеся епископы, в т. ч. Иосиф Ганский (PLP, N 9029) и Матфей Эфесский (PLP, N 3309), были низложены и изгнаны с Собора (*Καριήρης*. 1960. Т. 1. С. 380-384; PG. 151. Col. 726-731).

В июле состоялся еще один Собор, на котором были рассмотрены 6 догматических вопросов и обнародован соборный томос 1351 г. (RegPatr, N 2324. P. 266-267 - издания; RegPatr, N 2326 - о подписании томоса). Собор принял 6 догматических формулировок: 1) в Боге существует различие между сущностью и энергией; 2) энергия нетварна; 3) это различие не привносит сложности в Боге, поскольку речь идет не о 2 сущностных реальностях, но сущность и энергия принадлежат единому Богу; 4) св. отцы использовали термины «Бог» и «Божество» для обозначения энергий; 5) св. отцы также говорили о сущности, что она превосходит ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$) энергию; 6) св. отцы ясно учили о непричастуемости божественной сущности, но в то же время говорили о реальном участии в божественной жизни или энергии Бога (*Καριήρης*. 1960. С. 385-401; PG. 151. Col. 732-754). Соответствующие 6 анафем, входящих и в наст. время в состав греч. Постной Триоди (Τριώδιον. Ἀθήναι, 2003. С. 340-342), по всей видимости, сразу же после Собора, в июле 1351 г., были внесены в Синодик Православия (RegPatr, N 2327; критическое изд. см.: *Gouillard. Synodikon*. P. 81-85).

Осенью 1351 г., после 3-месячного ожидания на Афоне, Г. П. занял наконец кафедру в Фессалонике (*Philotheus. Encomium* // PG. 151. Col. 623-624). Однако вскоре вслед, возобновления имп. Иоанном V Палеологом гражданской войны с Иоанном Кантакузином Г. П. был вынужден вновь оставить Фессалонику и принять участие в политических событиях. В 1354 г. имп. Иоанн V обратился к святителю с просьбой отправиться в качестве посла в К-поль и примирить его с Иоанном Кантакузином (Ibid. // PG. 151. Col. 626). По пути из Тенедоса в К-поль Г. П. со всей свитой был захвачен в плен турками (К своей Церкви // ГПС. Т. 4. С. 131; *Philotheus. Encomium* // PG. 151. Col. 626). Плен продолжался ок. года (1354-1355), пока сербы не доставили необходимый выкуп (Ibid. // PG. 151. Col. 626, 627; о пребывании Г. П. в плену и его диспуте с хионами см.: *Philipidis-Braat*. 1979; *Sahas*. 1980; *Φανουράκης*. 1984).

В нояб. 1354 г., во время пребывания святителя в плену, имп. Иоанн V вошел в К-

поль и принудил Иоанна Кантакузина отречься от престола. В то же время осужденный Собором 1351 г. Никифор Григора был допущен ко двору и получил разрешение продолжить полемику против Г. П. В 1355 г. имп. Иоанн V устроил во дворце публичную дискуссию между Г. П. и Григорой в присутствии папского легата Павла Смирнского (PLP, N 22143). Сохранились 2 сообщения об этом диспуте: пересказ Григоры (*Niceph. Greg. Hist.* 30) и офиц. отчет протостратора Георгия Факраса (PLP, N 29575) (*Candal.* 1950). По словам Григоры, имп. Иоанн V, подписавший томос 1351 г. под давлением, пожелал его пересмотреть (*Niceph. Greg. Hist.* 30. 3). Согласно Факрасу, император лишь выразил желание лучше познакомиться с содержанием полемики. Диспут, по всей видимости, ничего в полемику не привнес (*Meyendorff.* Introduction. P. 164-166; об источниках и последствиях этих дебатов см. также: *Balfour.* 1981).

После диспута и отбытия Г. П. в Фессалонику летом 1355 г. Григора продолжил свою деятельность в К-поле и опубликовал (1355-1356) «Вторые антирритики» против святителя (*Paparozi.* 1970-1971). В то же время Г. П. написал 2 трактата, опровергающие изложение событий дебатов 1355 г. Григорой (ГПС. Т. 4. С. 231-264, 265-320), и 2 собственных опровержения (1356-1357; ГПС. Т. 4. С. 321-340, 341-377) на заключительные Антирритики Григоры.

Последние годы жизни. В 1355-1357 гг. Г. П. активно участвует в жизни своей епархии, возглавляя многочисленные праздничные богослужения и церемонии, произнося проповеди практически на каждое событие церковного года и совершая множество исцелений (*Philotheus.* Encomium // PG. 151. Col. 627-630). В 1357 г. его давняя болезнь усилилась, и 14 нояб. он умер (о датировке см.: *Rigo.* 1993. P. 159. Not. 9; прежняя общепринятая дата - 1359). Его тело было положено в кафедральном соборе Св. Софии в Фессалонике. В кон. февр.-марте 1368 г. он был канонизирован и синодальным декретом празднование его памяти было установлено в Великой ц. (RegPatr, N 2540; см. разд. «Гимнография»).

Сочинения. Издания. Издание сочинений Г. П. началось в XVII в., но до XX в. носило фрагментарный характер. В 1627 г. стараниями Н. Метаксаса вышли в свет 2 слова Г. П. «Против латинян» (*Μεταξῆς*). В 1630 г. П. Аркудий опубликовал в Риме трактат святителя «Против Иоанна Векка», включив его в издание сочинений этого К-польского патриарха, защитника Лионской унии (*Arcudius*). В 1672 г. в Париже Ф. Комбифис издал 2 гомилии на Преображение Господне (*Combefis.* 1672). Он же подготовил к изданию лат. перевод «Жития прп. Петра Афонского», первого сочинения Г. П., и предложил его Ж. Болланду для публикации. Этот перевод с греч. текстом по рукописи Paris. gr. 1239 (XV) появился в июньских Acta Sanctorum (ActaSS. Iun. T. 2. P. 538-556). В самом кон. XVII в. ряд сочинений святителя, включая Святогорский томос и «Исповедание веры», был опубликован в фундаментальном богословском сб. «Томос любви против латинян» патриарха Иерусалимского *Досифея II* (Τόμος Ἀγάπης, 1698), намеревавшегося осуществить полное издание сочинений Г. П. В 1702 г. в Париже Ж. Буавен, использовавший в своих комментариях к «Истории» Никифора Григоры неизданные сочинения святителя, опубликовал его письмо к Анне Палеологине по рукописи Paris. gr. 1238 (Paris, 1702 [= *Niceph. Greg. Hist.* Bd. 2. 1282-1283; PG. 148. Col. 1010-1012]). В 1776 г. в

Москве нем. эллинист Х. Ф. фон *Mammei* издал 10 гомилий Г. П. (*Matthaei*. 1776) по рукописи ГИМ. Син. греч. 212, XVI в. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 261-262). В 1779 г. по той же рукописи он издал диалог «Феофан» (*Matthaei*. 1776. Т. 2. Р. 7-37).

К осуществлению замысла патриарха Досифея в XVIII в. был близок прп. *Никодим Святогорец*, глава движения *колливадов*, издавший в 1782 г. в Венеции «Добротолюбие», в к-рое вошли 2-й трактат из 1-й «Триады в защиту священнобезмолвствующих», Святогорский томос, «150 глав» и 3 аскетических трактата Г. П. К 1798 г. по просьбе своего друга прп. *Афанасия Паросского* он подготовил для издания в Вене 3-томное собрание сочинений Г. П. на основе афонских рукописей, к-рые были конфискованы австр. полицией из венского греч. изд-ва вместе с тайно публиковавшейся там лит-рой в поддержку освободительной борьбы греков против османского ига. Однако Константину Визурулису, знатному представителю греч. общины в Вене, удалось добыть один из томов и вернуть его на Афон в *Великую Лавру* (подробнее см.: *Rigo*. 1997. Р. 165-182; *Meyendorff*. Introduction. Р. 337-338). Предисловие прп. Никодима к этому изданию было опубликовано в ж. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια (1883. Т. 4. Σ. 93-101).

2-я пол. XIX в. была отмечена изданием полного корпуса гомилий Г. П. Сначала попечительством Иерусалимского патриарха *Кирилла II* в 1857 г. было выполнено издание 41 гомилии (*Κλεοπάς*. 1857), а неск. годами позже К. Икономос опубликовал вместе с письмом «К Иоанну и Феодору» и 4 молитвами святителя оставшиеся 22 гомилии, сопроводив их введением и примечаниями. В 1890 г. было издано письмо «К анониму» (*Treu*). В 1892 г. в сопровождающих посмертное изд. «Истории Афона» еп. Порфирия (Успенского) «Оправданиях» (Ч. 3. Т. 2. СПб., 1892) наряду с др. текстами, имеющими отношение к богословским спорам XIV в., были опубликованы отрывки из «Триад», 2 первых писем «К Акиндину», 3 слов «Против Григоры», а также пространные выдержки из «150 глав» (по ркп. Lavra 1945 (Ω 133), 1708 г.). В 1895 г. еп. Арсений (Ивашенко) независимо от Икономоса издал письмо «К Иоанну и Феодору» и 2 гомилии (49 и 50).

В нач. XX в. в ж. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος Г. Папамихаил опубликовал 2-е письмо «К Акиндину» и 1-е «К Варлааму» (1913, 1914). В 1922 г. К. Диовуниотис издал письмо «К своей Церкви» в ж. Νέος Ἑλληνομνήμων. В 50-х гг. XX в. протопр. И. Мейендорфом были подготовлены к изданию 1-е и 3-е письма «К Акиндину» (*Meyendorff*. 1955, 1953) и «Триады в защиту священнобезмолвствующих» (*Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / Introd., texte crit., trad. et notes: J. Meyendorff. Louvain, 1959, 1973². (SSL. EtDoc.; 30-31)). Эти публикации были использованы в критическом издании всех сочинений Г. П., начавшемся в 1962 г. в Фессалонике под общей ред. П. К. Христу (ГПС; опубли. 5 томов). Кроме того, в 1981-1987 гг. в серии «Греческие отцы Церкви» (Ἑλληνες πατέρες τῆς Ἐκκλησίας) было выпущено полное собрание творений Г. П. в 11 т. с параллельным новогреч. переводом (ГПАН), в к-ром оригинальный греч. текст приводится на основе издания Христу, но без критического аппарата. После начала издания Христу С. Курусис опубликовал 4 письма Г. П. на Афон (*Κουρούσης*. 1963), а в 1988 г. Синкевич осуществил критическое изд. «150 глав» (*Sinkewicz*. 1988; в этом издании также опубликован трактат «Выдержка из

«Сокровищницы» свт. Кирилла»). Оба этих издания предшествовали выходу соответствующих томов под ред. Христу.

Богословско-полемические. В силу того что начиная с 1334/35 г. и до самой смерти Г. П. вел полемику поочередно с Варлаамом, Акиндином и Григорой, бóльшую часть его творений составляют тексты богословско-полемического характера, включая письма, адресованные оппонентам.

1. 2 слова «Против латинян» (ГПС. Т. 1. Σ. 23-77, 78-153; 1-е изд.: *Μεταξᾶς*); полные заголовки: «Слово аподиктическое первое. О том, что Св. Дух не исходит также от Сына, но от одного Отца» (Λόγος ἀποδεικτικός πρῶτος, ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον); «Слово второе. Об исхождении Св. Духа, что не [исходит] также от Сына, и в ответ на [цитаты] из Писания, которые предлагают Латиняне в свою защиту» (Λόγος δεῦτερος περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, καὶ πρὸς τὰ παρὰ Λατίνων ἐκ τῆς θείας γραφῆς εἰς συνηγορίαν αὐτῶν δῆθεν προτεινόμενα); 2-я пол. 1335 г. (др. датировка, согласно А. Фиригосу (*Fyrigos*. 1998. P. 228-229), - 1334). О 2 редакциях этого сочинения см. разд. «Переводы сочинений Г. П. на славянский язык до XVIII в.». Именно об издании 2-й редакции свидетельствует Филофей Коккин, отмечая публикацию после 1355 г. (когда Г. П. вернулся из плена) 2 антилат. трактатов Г. П. (*Philotheus*. *Encomium* // PG. 151. Col. 627).

2. «Против Иоанна Векка» (ГПС. Т. 1. Σ. 161-175; 1-е изд.: *Arcudius*. 1630. P. 4-64 [= PG. 161. Col. 243-288]); полный заголовок: «Надписания взамен тех, которые Векк в защиту Латинян приложил к собранным им цитатам из [святоотеческих] писаний; [новые надписания] показывают, что надписания Векка нечестивы и противоположны собранным им речениям святых» (Εἰς τὰς παρὰ τοῦ Βέκκου ὑπὲρ Λατίνων ἐπὶ ταῖς συλλεγείσαις παρ' αὐτοῦ γραφικαῖς χρήσεσιν ἐπιγραφὰς ἀντεπιγραφαὶ δεικνῶσαι δυσσεβῶς ἐχούσας τὰς τοιαύτας ἐπιγραφὰς καὶ ἀντιθέτους οὖσας ταῖς συνειλεγμέναις τῶν ἁγίων ῥήσεσιν); Г. П. опровергает сочинение патриарха *Иоанна XI Векка* (PLP, N 2548), представляющее собой сборник святоотеческих цитат, составленный патриархом и сопровождаемый его «надписаниями» (ἐπιγραφαί), поясняющими, что эти цитаты согласны с лат. учением о *Filioque*, взамен этих «надписаний» Векка святитель предлагает свои «антинадписания» (ἀντεπιγραφαί). Датировка трактата представляет затруднение. По предположению протопр. И. Мейендорфа, он мог быть написан вслед за словами «Против латинян», т. е. ок. 1334/35 г. Но более вероятна позднейшая датировка - ок. 1355 г. (*Sinkewicz*. 2002. P. 138; 163-164).

3. «Триады в защиту священнобезмолвствующих» (ГПС. Т. 1. Σ. 359-694; 1-е изд.: *Grégoire Palamas*. *Défense des saints hésychastes* / *Introd., texte crit., trad. et notes*: J. Meyendorff. Louvain, 1959, 1973². P. 1-223, 225-555, 557-727); 3 серии по 3 трактата в каждой; написаны в 1338-1340 гг., в ходе 2-го этапа полемики с Варлаамом. Одно из самых значительных произведений Г. П.

Полные заголовки трактатов 1-й «Триады»: «Слово в защиту священнобезмолвствующих первое из первых. Для чего и до какого предела полезно заниматься [языческими] науками» (Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερώς ἡσυχάζόντων, τῶν προτέρων ὁ πρῶτος· κατὰ τὶ καὶ μεχρὶ τίνος λυσιτελεῖς ἢ περὶ λόγους τριβῆ), «Слово в защиту

священнобесмолвствующих второе из первых. Что не бесполезно для тех, кто избрали внимать себе в молчании, пытаться держать свой ум внутри тела» (Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, τῶν προτέρων ὁ δεῦτερος: ὅτι τοῖς προηρημένοις ἐν ἡσυχίᾳ προσέχειν αὐτοῖς οὐκ ἄσυντελὲς ἔνδον τοῦ σώματος πειράσθαι κατέχειν τὸν οἰκεῖον νοῦν; 1-е изд.: Φιλοκαλία. Σ. 955-961 [= PG. 150. Col. 1101-1118]) и «Слово в защиту священнобесмолвствующих третье из первых. О свете и божественном просвещении, священном блаженстве и совершенстве во Христе» (Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, τῶν προτέρων ὁ τρίτος: περὶ φωτὸς καὶ φωτισμοῦ θείου καὶ ἱερῶς εὐδαιμονίας καὶ τῆς ἐν Χριστῷ τελειότητος).

Трактаты написаны весной 1338 г. в Фессалонике, куда Г. П. прибыл в кон. 1337 г. с целью защитить монахов-исихастов от нападков Варлаама. В это время святитель не был знаком с антиисихастскими сочинениями своего оппонента непосредственно, поскольку они не имели тогда публичного хождения, поэтому Варлаам не упоминается по имени. Трактаты составлены в форме вопросов-ответов. 1-й посвящен языческой философии и опасностям, к-рые она несет. 2-й - методу молитвы исихастов и его защите. В 3-м рассматривается вопрос богопознания: Г. П. показывает, что истинное познание Бога осуществляется посредством божественной благодати, получаемой через «умное чувство» (νοερὰ αἴσθησις). Святитель отмечает нетварный характер божественной благодати, но не затрагивает вопроса о различии сущности и энергии Божиих.

Трактаты 2-й «Триады» - «Слово в защиту священнобесмолвствующих первое из последующих. Изложение и опровержение сочинений философа Варлаама против священнобесмолвствующих. Каково есть истинно спасительное знание, к которому стремятся истинные монахи, или против говорящих, что знание от внешнего образования и есть истинно спасительное» (Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, τῶν ὑστέρων ὁ πρῶτος: διήγησις καὶ ἀνατροπὴ τῶν ὑπὸ τοῦ φιλοσόφου Βαρλαάμ συγγραφέντων κατὰ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων: τίς ἢ ὄντως σωτήριος γνῶσις καὶ τοῖς ὄντως μοναχοῖς περισπούδατος, ἢ κατὰ τῶν λεγόντων τὴν ἐκ τῆς ἕξω παιδείας γνῶσιν ὄντως σωτήριον), «Слово в защиту священнобесмолвствующих второе из последующих. О молитве» (Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, τῶν ὑστέρων ὁ δεῦτερος: περὶ προσευχῆς) и «Слово в защиту священнобесмолвствующих третье из последующих. О священном свете» (Λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, τῶν ὑστέρων ὁ τρίτος: περὶ φωτὸς ἱεροῦ); написаны весной/летом 1339 г., после обнародования сочинений Варлаама (1338), и представляют собой публичное опровержение его взглядов. Тематически они расположены в том же порядке, что и трактаты 1-й «Триады»: опровержение языческой философии (1-й), изложение сути исихастской молитвы (2-й) и обсуждение вопроса об истинном богопознании (3-й).

Трактаты 3-й «Триады» - «Обличение нелепостей, проистекающих из второй серии сочинений философа Варлаама, или об обожении. Слово первое против второй [серии трактатов Варлаама]» (Ἐλεγχος τῶν συμβαινόντων ἀτόπων ἐκ τῶν δευτέρων τοῦ φιλοσόφου Βαρλαάμ συγγραμμάτων, ἢ περὶ θεώσεως. Λόγος πρῶτος κατὰ τῶν δευτέρων), «Список нелепостей, вытекающих из посылок философа Варлаама. Слово второе против второй [серии трактатов Варлаама]» (Κατάλογος τῶν ἐκβαίνόντων ἀτόπων ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Βαρλαάμ προτάσεων. Λόγος δεῦτερος κατὰ τῶν δευτέρων) и «Список

нелепостей, вытекающих из умозаключений философа Варлаама. Слово третье против второй [серии трактатов Варлаама]» (*Κατάλογος τῶν ἐκβαλλόντων ἀτόπων ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Βαρλαάμ συμπερασμάτων. Κατὰ τῶν δευτέρων ὁ τρίτος*); написаны весной/летом 1340 г. в качестве опровержения опубликованного Варлаамом зимой 1339/40 г. собрания отредактированных трактатов против исихастов под заголовком «Против мессалиан» (*Κατὰ μωσσαλιανῶν*). 1-й трактат содержит систематическое изложение правосл. учения об обожении и о Фаворском свете как нетварной энергии Божией. Во 2-м Г. П. впервые изложил свое понимание различия между сущностью и энергиями Божиими. В связи с обвинениями в мессалианстве, выдвинутыми Варлаамом в адрес исихастов, в трактате также речь идет о различии между мессалианами, или богомилами, и православными в понимании причастности Божеству: если мессалиане во главе с Влахернитом говорили о возможности созерцания и приобщения к божественной сущности, то, согласно Г. П., возможно лишь приобщение к энергиям, или свободным и личным действиям Бога. В 3-м трактате говорится о еретической сущности учения Варлаама со ссылкой на уже опубликованный к тому времени Святогорский томос и приводятся новые аргументы в пользу учения о необходимом различии между сущностью и энергиями Божиими.

4. Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих (ГПС. Т. 2. Σ. 567-578; 1-е изд.: *Δοσίθεος*. Σ. 34-39; др. изд.: *Φιλοκαλία*. Σ. 1009-1013 [= PG. 150. Col. 1225-1236]; *Πορφυρίη (Успенский)*, еп. История Афона. СПб., 1892. Ч. 3. Т. 2. С. 683-688 - греч. текст приведен по PG); полный заголовок: «Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих. По поводу тех, кто по причине отсутствия опыта и веры в святых отвергают неопишуемые таинственные энергии Духа, которые действуют в живущих по Духу лучше, чем рассуждение, и обнаруживают себя деятельно, а не доказываются посредством рассуждений» (*Ἀγιορειτικὸς τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων διὰ τοὺς ἐξ ἰδίας ἀπειρίας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἀγίους ἀπειθείας ἀθετοῦντας τὰς τοῦ πνεύματος μυστικὰς ἐνεργείας κρείττον ἢ λόγος ἐν τοῖς κατὰ πνεῦμα ζῶσιν ἐνεργουμένας καὶ δι' ἔργων φανερουμένας ἀλλ' οὐ διὰ λόγων ἀποδεικνυμένας*). Томос был составлен Г. П. весной/летом 1340 г. и подписан наиболее авторитетными афонскими монахами во главе с протом Исааком, а также Иаковом, еп. Иерисса и Св. Горы (PLP, N 92063). В томосе без упоминания имени Варлаама осуждаются все основные положения его учения: о нетварности только сущности, но не энергий Бога; о подражании (*μίμησις*) как о единственном пути к обожению; о мессалианстве тех, кто называют божественную благодать нетварной, нерожденной и ипостасной (*ἐνυπόστατον*); о Фаворском свете как о преходящем явлении и знамении (*φάσμα καὶ σύμβολον*); отрицание участия тела наряду с душой в благодати, подаваемой Богом таинственно и неизреченно очищенному уму.

5. «О божественном единении и различии» (ГПС. Т. 2. Σ. 69-95); полный заголовок: «В скольких значениях [можно говорить] о божественном единении и различии, и что мы научены, что не только касательно ипостасей существует различие в Боге, но и согласно общим выступлениям и энергиям, и что мы унаследовали [традицию] мыслить Его несотворенным как согласно единению, так и согласно различию, даже если это не нравится Варлааму и Акиндину» (*Ποσαχῶς*

ἡ θεία ἔνωσις καὶ διάκρισις, καὶ ὅτι μὴ κατὰ τὰς ὑποστάσεις μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς κοινὰς προόδους καὶ ἐνεργείας διάκρισιν ἐδιδάχθημεν ἐπὶ θεοῦ, καὶ ὅτι καθ' ἑαυτὴν ἔνωσιν τε καὶ διάκρισιν ἄκτιστον φρονεῖν παρελάβομεν αὐτόν, κἄν Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνος ἀπαρέσκονται); трактат написан летом 1341 г. По мнению издателей, этот и 2 последующих трактата составили «Апологию против Варлаама и Акиндина» - одно из первых сочинений наряду с «Диалогом православного с варлаамитом», написанных Г. П. после Собора 1341 г. (ГПС. Т. 2. С. 45-46). Трактат «О единении и различении» посвящен толкованию соч. «О божественных именах» из корпуса «*Ареопагитик*», к-рое служило Варлааму и Акиндину источником богословских оснований для обвинения Г. П. в двоебожии.

6. «О божественных энергиях» (ГПС. Т. 2. С. 96-136); полный заголовок: «Более пространная апология к тем, кто рассчитывают доказать существование двух богов на основе того, что святые называют боготворящий дар Духа, который Бог превосходит по сущности, не только нетварным обожением, но и Божеством, или О божественных энергиях и о причастуемости им» (Ἀπολογία διεξοδικωτέρα πρὸς τοὺς οἰομένους δύο δεῖκνυσθαι θεοὺς ἐκ τοῦ τὴν θεοποιὸν δωρεάν τοῦ πνεύματος, ἧς ὑπέρεκειται κατ' οὐσίαν ὁ θεός, οὐκ ἀγένητον μόνον θέωσιν, ἀλλὰ καὶ θεότητα ὑπὸ τῶν ἁγίων ὀνομαζέσθαι ἢ περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως); написан осенью 1341 г.; Г. П. опровергает обвинения в двоебожии и посредством ссылок на творения св. отцов доказывает необходимость различения сущности и нетварных энергий, ведь по сущности Бог непричастуем, а по благодати (боготворящей энергии) - причастуем. Акиндин, как и Варлаам, защищая простоту (ἀπλότης) недоступной божественной сущности (без необходимого различения сущности и энергий в Боге), отрицал возможность реального приобщения к Богу, доступного для святых.

7. «О божественной и обоживающей причастуемости, или О божественной и сверхъестественной простоте» (Περὶ θείας καὶ θεοποιῶ μεθέξεως ἢ περὶ τῆς θείας καὶ ὑπερφυοῦς ἀπλότητος - ГПС. Т. 2. С. 137-163); трактат написан зимой 1341/42 г.; является логическим продолжением предыдущего. В начале трактата Г. П. говорит о том, что святые сподобляются нетварного обоживающего Духа, стяжают само божественное действие (энергию), а не просто улучшают свою природу посредством природного подражания. Во 2-й ч. трактата святитель показывает, что необходимое различение сущности и энергий не приводит к привнесению сложности в Божество, поскольку энергии не являются др. сущностями (как и Ипостаси) по отношению к единой и простой божественной природе, но природными выступлениями (αἱ φυσικαὶ πρόοδοι) Бога.

8. «Диалог православного с варлаамитом» (ГПС. Т. 2. С. 164-218); полный заголовок: «Диалог православного с варлаамитом, отчасти опровергающий варлаамитское заблуждение» (Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ Βαρλαάμῃ του κατὰ μέρος ἀνασκευάζουσα τὴν Βαρλαάμῃτιδα πλάνην); написан осенью 1341 г. (Nadal Cañellas. 1995. P. XXXII-XXXIII). Под «варлаамитом» разумеется Акиндин, имя к-рого в диалоге не упоминается. Цель «Диалога» - показать, что распространяемые Акиндином обвинения в адрес Г. П. тождественны обвинениям Варлаама (главным из к-рых было обвинение в двоебожии) и, следов., также подпадают под определения соборного томоса 1341 г. На основании сравнения существующего текста «Диалога»

Г. П. с цитатами из него, содержащимися в опровержениях Акиндина на этот диалог (*Greg. Acind. Refut. duae*), Х. Надаль Каньельяс предлагает различать 2 редакции «Диалога»: первоначальную и исправленную в результате полемики (*Nadal Cañellas. 1995. P. L-LVII*).

9. «Феофан» (ГПΣ. Т. 2. Σ. 219-262; 1-е изд.: *Matthaei. Т. 2. P. 7-37* [= PG. 150. Col. 909-960]); полный заголовок: «Диалог того же православного, Феофана, с Феотимом, обратившимся от варлаамитов. Феофан, или О Божестве и о том, что в нем может быть причастуемо, а что нет» (Τοῦ αὐτοῦ ὀρθοδόξου Θεοφάνους διάλεξις πρὸς τὸν ἀπὸ Βαρλαάμιτῶν ἐπιστρέψαντα Θεότιμον. Θεοφάνης, ἡ περὶ θεότητος καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἀμεθέκτου τε καὶ μεθέκτου); написан осенью 1342 г.; сюжетно «Феофан» продолжает «Диалог православного с варлаамитом», в результате к-рого варлаамит Феотим обращается в правосл. веру. Доказывается традиционность терминологии, используемой Г. П. в учении о божественной сущности и энергиях. Возможно, впервые «Диалог» был опубликован под псевдонимом Феофан (*Meyendorff. Introduction. P. 359*; подробный анализ «Диалога» см.: *Candal. 1946*).

10. Трактат «[О том,] что Варлаам и Акиндин поистине нечестиво и безбожно разделяют единое [Божество] на два неравных божества» (Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνός εἰσιν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἀθέως εἰς δύο ἀνίσους θεότητας τὴν μίαν - ГПΣ. Т. 2. Σ. 263-277); написан в 1342 г.; Г. П. показывает, что букв. толкование Варлаамом и Акиндином св. отцов, утверждавших, что сущностью Бог превосходит Свои божественные энергии и силы, приводит их к признанию существования «сотворенного божества». Следов., обвинение в двоебожии должно быть обращено против них: «Не Паламе принадлежит мнение, будто есть два божества, но Варлааму» (ГПΣ. Т. 2. Σ. 276).

11. «Антирритики против Акиндина» (ГПΣ. Т. 3. Σ. 39-506); 7 трактатов, написанных в 1342 - не ранее весны 1345 г. (об уточнении датировки см.: *Hero. 1982. P. 223; Eadem. 1983. P. XXVIII. Not. 106*); самое большое по объему сочинение Г. П. Заголовки трактатов и глав, отражающие их содержание, были переписаны из рукописи XV в. (Paris. Coislin. 98) Б. Монфоконом и опубликованы с лат. переводом в Патрологии Ж. Миня (PG. 150. Col. 809-828).

По мнению издателей, это сочинение опровергает 7 трактатов Акиндина против Г. П. (Monac. gr. 223. Fol. 16v - 26r, 65r - 363v). Однако в Антирритиках Г. П. не удается идентифицировать ни одной цитаты из этих трактатов Акиндина, поэтому Христу выдвинул гипотезу, что Г. П. имел перед собой не сами трактаты, но лишь краткие пересказы их, подготовленные его учениками, в к-рых содержались основные положения богословия Акиндина (ГПΣ. Т. 3. Σ. 17-19). А В. Фанургакис предположил, что сочинения Акиндина, с к-рыми полемизирует Г. П., утеряны (*Φανουργάκης. 1972. Σ. 285-302*).

В свою очередь Надаль Каньельяс (*Nadal Cañellas. 1995. P. XXIX-XXXI*) показал, что только 4 трактата Акиндина из 7 в рукописи Monac. gr. 223 направлены против «Диалога православного с варлаамитом» (4, 5, 6 и 7-й: Fol. 164r - 363v), а 1, 2 и 3-й являются независимыми. Эти 4 трактата составляют «Большое опровержение», к-рое было опубликовано Надалем вместе с «Малым опровержением» (Marc. gr. 155), написанным в форме подстрочных комментариев к «Диалогу» и сохранившимся

не полностью. Антирритики Г. П., по мнению Надаля, не представляют собой единого корпуса, но 1-й является продолжением трактата «О божественном единении и различении», к-рый в рукописях непосредственно предшествует ему и на к-рый Г. П. ссылается как на «предыдущее слово» (ГПΣ. Т. 3. Σ. 84). Отсутствие в Антирритиках цитат из «Опровержений» Акиндина Надаль объясняет тем, что Г. П. сознательно приводил цитаты в вольном изложении и толковании: предположение Христу о том, что он не был с ними знаком, не может быть принято, т. к. в письме «К Иоанну Гавру» Г. П. дословно цитирует отрывки из «Большого опровержения» Акиндина (*Nadal Cañellas*. 1995. P. XXIX. Not. 3).

«1-й антирритик против Акиндина, содержащий список ересей, в которые он и его последователи, утверждающие, что сущность и энергия в Боге суть совершенно одно и неразличимы, рисковали (игра слов: ἐκινδύνευσεν и Ἀκίνδυνος. - М. Б.) впасть» (Τῶν πρὸς Ἀκίνδυνον ἀντιρρητικός πρῶτος, κατάλογον ἔχων τῶν αἰρέσεων αἷς περιπίπτειν ἐκινδύνευσεν αὐτός τε καὶ ὅσοι κατ' αὐτὸν ἐν καὶ ἀδιάφορον παντάπασιν ἐπὶ θεοῦ λέγοντες οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν). Г. П. опровергает обвинение в двоебожии, выдвинутое против него Акиндином; показывает, что эссенциализм его оппонента сближает его с древними еретиками, уже осужденными Вселенскими Соборами.

«2-й антирритик против того же Акиндина, поборника ереси Варлаама, который после изгнания и соборного осуждения последнего написал в защиту его ереси» (Πρὸς τὸν αὐτὸν αἰρεσιώτην τῆς τοῦ Βαρλαάμ κακοδοξίας Ἀκίνδυνον, μετὰ τὴν ἐκεῖνου φυγὴν καὶ τὴν αὐτοῦ συνοδικὴν καταδίκην ὑπὲρ αὐτῆς συγγραψάμενον, λόγος ἀντιρρητικός δεύτερος). Г. П. обвиняет Акиндина в арианстве, поскольку тот признает тварный характер благодати. Опровергаемые в этом трактате сочинения Акиндина были предоставлены святителю монахами Фессалоники и Веррии, получившими их от автора (ГПΣ. Т. 3. Σ. 88, 90).

«3-й антирритик против сочинений Акиндина, [направленных] против божественной благодати и тех, кто были ею божественно осенены» (Πρὸς τὰ τῷ Ἀκίνδυνῳ κατὰ τῆς τοῦ θεοῦ θείας χάριτος καὶ τῶν ὑπ' αὐτῆς κεχαριτωμένων θείως συγγεγραμμένα, λόγος ἀντιρρητικός τρίτος). Г. П. посредством многочисленных ссылок на прп. *Максима Исповедника* и др. св. отцов доказывает совершенную реальность присутствия Божества в Теле Христовом и в Его членах - людях, сподобившихся благодати.

«4-й антирритик против сочинений Акиндина, [направленных] против света божественной благодати и тех, кто были ею божественно облагодатствованы» (Πρὸς τὰ τῷ Ἀκίνδυνῳ κατὰ τοῦ φωτὸς τῆς θείας χάριτος καὶ τῶν ὑπ' αὐτῆς κεχαριτωμένων θείως συγγεγραμμένα, λόγος ἀντιρρητικός τέταρτος). Г. П. отстаивает возможность созерцания Божества. Последние 2 главы трактата состоят из поэтических гомилий, т. н. песен (ῥυμοί) о божественном Свете.

«5-й антирритик против сочинений Акиндина, [направленных] против света божественной благодати и духовных дарований» (Ἐπι πρὸς τὰ τῷ Ἀκίνδυνῳ κατὰ τοῦ φωτὸς τῆς χάριτος καὶ τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων συγγεγραμμένα, λόγος ἀντιρρητικός πέμπτος). Посвящен доказательству нетварности божественной благодати.

«6-й антирритик против сочинений Акиндина, [направленных] против божественного Света и божественных энергий, общих для Отца и Сына и Св. Духа»

(Ἔτι πρὸς τὰ τῷ Ἀκινδύνῳ κατὰ τοῦ θείου φωτὸς καὶ τῶν θείων κοινῶν ἐνεργειῶν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος συγγεγραμμένα, λόγος ἀντιρρητικός ἐκτος). Начало трактата посвящено доказательству того, что Акиндин противится Собору 1341 г., в обоснование чего цитируется его письмо «К Георгию Лапифу», затем следует рассуждение о терминах «сущность», «ипостась» и «энергия».

«7-й антирритик против сочинений Акиндина, [направленных] против света благодати и тех, кто были им в разные времена просвещены» (Πρὸς τὰ τῷ Ἀκινδύνῳ κατὰ τοῦ φωτὸς τῆς χάριτος καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ κατὰ διαφόρους καιροὺς πεφωτισμένων συγγεγραμμένα, λόγος ἀντιρρητικός ἑβδομος). Наряду с критикой языческой философии, сопровождаемой цитатами из первых писем Г. П. к Варлааму, содержит исторические отступления об Акиндине и Ирине Хумнене и об изгнании Акиндина с Афона.

12. «Изложение необычайного множества злочестий Варлаама и Акиндина» (Ἐκθεσις τῆς τῶν Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου δυσσεβημάτων ἀλλοκότου πλῆθους - ГПС. Т. 2. Σ. 579-586; 1-е изд.: Δοσίθεος. Σ. 13-17); написано ок. 1344 г.; содержит список из 40 ересей Варлаама и Акиндина и краткое изложение основных полемических аргументов Г. П.; подобный список, но состоящий из 50 ересей, содержится в 1-м Антирритике против Акиндина (ГПС. Т. 3. Σ. 25-26).

13. «Опровержение патриаршей грамоты» (ГПС. Т. 2. Σ. 587-623); полный заголовок: «[О том,] что патриаршая грамота против него [Паламы] - совершенная ложь и противоречит Святогорскому и соборному томосам и, следовательно, [направлена] против всех благочестивых и их императора и самого благочестия, но на самом деле больше против того, кто осмелился это написать» (Ὅτι τὸ πατριαρχικὸν κατ' αὐτοῦ γράμμα ψεῦδος ἐστὶν ἀτόχημα καὶ τῷ ἁγιορειτικῷ καὶ τῷ συνοδικῷ τόμῳ διὰ πάντων ἀντίθετον, διὸ καὶ κατὰ τῶν εὐσεβῶν ἐστὶ πάντων καὶ τοῦ τῶν εὐσεβῶν βασιλέως καὶ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς, κατ' αὐτοῦ δὲ μᾶλλον ὡς ἀληθῶς τοῦ τοῦτο γράψαι τετολημκότος); написано в нач. 1345 г. Направлено против «Окружной грамоты» патриарха Иоанна Калеки (нач. 1345), оправдывающей отлучение Г. П. и рукоположение Акиндина (RegPatr, N 2252; PG. 150. Col. 891-894).

Это сочинение является одним из важнейших источников по истории исихастских споров. Г. П. сожалеет, что К-польский патриарх, «хранитель и учитель истины и мудрости», стал еретиком и, несмотря на то что большинство (афонцы, подписавшие Святогорский томос, солунские монахи, составившие еще один томос, обращенный к Калеке, большая часть населения К-поля, имп. Анна Савойская, не признавшая рукоположения Акиндина) было на стороне Г. П., неразумно понадеялся обмануть остальных. Святитель сравнивает грамоту патриарха с соборным томосом 1341 г. и показывает, что утверждение патриарха, будто Собор 1341 г. урегулировал спор лишь дисциплинарно, запретив поднимать догматические вопросы, но уклонившись от их решения, не имеет под собой никаких оснований: ведь патриарх сам подписал томос и сам приказал сжечь писания Варлаама. По утверждению Г. П., грамота направлена и против императора, поскольку, рукополагая Акиндина, патриарх не посчитался с мнением имп. Анны.

14. «Опровержение послания Игнатия Антиохийского» (ГПС. Т. 2. Σ. 625-647). Полный заголовок: «[О том,] что послание Антиохийского [Игнатия] против Паламы

- совершенная ложь и противоречит во всем Святогорскому томосу и соборному томосу и, следовательно, [направлено] против всех благочестивых и их императора и самого благочестия, но на самом деле больше против того, кто был ложью варлаамитов подвигнут это написать» (Ὅτι καὶ τὸ τοῦ Ἀντιοχείας κατὰ τοῦ Παλαμᾶ γράμμα ψεῦδος ἐστὶν ἀυτόχρημα καὶ τῷ συνοδικῷ τε καὶ ἀγιορειτικῷ τόμῳ διὰ πάντων ἀντίθετον, διὸ καὶ κατὰ τῶν εὐσεβῶν ἐστὶ πάντων καὶ τοῦ τῶν εὐσεβῶν βασιλέως καὶ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς, κατ' αὐτοῦ δὲ μᾶλλον ὡς ἀληθῶς τοῦ γράψαι τοῦτο παρὰ τῶν Βαρλααμιτῶν ἐξηπατημένον).

15. Опровержение изложения томоса Калекой (ГПС. Т. 2. Σ. 649-670). Полный заголовок: «[О том,] что то, что патриарх [Калека] лживо называет истолкованием томоса и что написано им в согласии с варлаамитами, есть явное искажение и опровержение томоса» (Ὅτι παρεξήγησίς ἐστι καὶ ἀνασκευὴ τοῦ τόμου σαφῆς, ἣν ὁ τοῖς Βαρλααμίταις προσθέμενος πατριάρχης γράψας ἐξήγησιν τοῦ τόμου πρὸς ἀπάτην καλεῖ); написано в нач. 1346 г.

16. «Исповедание веры» (ГПС. Т. 2. Σ. 494-499; 1-е изд.: *Combefis*. Т. 2. Р. 172-176 [= PG. 151. Col. 763-768; *Καρμύρης*. Т. 1. Σ. 343-346]; др. изд.: *Δοσίθεος*. Σ. 85-88); полный заголовок: «Исповедание Григория Паламы, митрополита Фессалоникийского, прочитанное перед божественным и священным Собором во всеуслышание и подтвержденное и одобренное всеми как самое благочестивое во всем» (Ὁμολογία τοῦ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἱεράς συνόδου εἰς εὐήκοον πάντων ἀναγνωσθεῖσα καὶ ὑπὸ πάντων ὡς διὰ πάντων εὐσεβεστάτη στερχθεῖσά τε καὶ σεφθεῖσα); первоначально было частью письма Г. П. к Дионисию от 1343-1344 гг., написанного во время пребывания под стражей в дворцовой тюрьме. Заглавие «Исповедание» получает позже, после его торжественного прочтения на 2-м заседании Собора 1351 г. Это сочинение Г. П. считал наиболее адекватным выражением своего учения, в т. ч. с т. зр. формулировок: в полемических трактатах он менее заботился о терминологической точности, что послужило одним из поводов для обвинений Г. П. и его сторонников со стороны Никифора Григоры на Соборе (см.: *Meyendorff*. Introduction. Р. 143-144, 366).

17. «Слово, разъясняющее мнение Варлаама и Акиндина» (ГПС. Т. 4. Σ. 85-100); полный заголовок: «Слово, кратко разъясняющее мнение Варлаама и Акиндина, а также тех, кто выступают против них на стороне благочестия. Это опровержение направлено против трактата Акиндина, в котором он пытается помимо прочего высмеять богословский тропарь Исидора, святейшего патриарха» (Λόγος διασαφῶν ἐν ἐπιτόμῳ τὴν τοῦ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου δόξαν καὶ τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας ἀντιλεγόντων αὐτοῖς; ἐστὶ δὲ οὗτος ἀντιρρητικὸς πρὸς Ἀκινδύνου λόγον ἐν ᾧ διασύρειν ἐπιχειρεῖ καὶ θεολογικὸν τροπάριον Ἰσιδώρου τοῦ παναγιωτάτου πατριάρχου); написано в нач. 1348 г.; Г. П. опровергает трактат Акиндина «Апология», в к-ром тот, искажая смысл одного из писем святителя, приписывает ему исповедание двух Божеств: низшего и высшего; также Г. П. отстает текст тропаря Пресв. Троице, составленный и включенный в богослужение патриархом Исидором и ставший предметом полемики патриарха с Никифором Григорой (*Niceph. Greg. Hist.* 16. 5; *Meyendorff*. Introduction. Р. 140).

18. «Выдержка из «Сокровищницы» свт. Кирилла» (ГПС. Т. 4. Σ. 101-107; др. изд.,

независимое от ГПС, учитывающее текст «150 глав»: *Sinkewicz*. 1988. P. 263-269); полный заголовок: «Выдержка из «Сокровищницы» свт. Кирилла [PG. 75. Col. 244], которая оказалась здесь искаженной, т. к. ее предложили сторонники Акиндина с целью доказать, что нет различия между божественной энергией и сущностью: «Если Отец, как сказано, имеет жизнь в Себе, то Он есть нечто отличное от жизни, которая в Нем, как если бы некая двойственность и сложение могли быть помыслены в отношении Его. Как же тогда Бог может быть простым и несложным по сущности? Но это нелепо. Поэтому жизнь, которую имеет Отец в Себе, есть не что иное, как Сын. В свою очередь жизнь в Сыне есть не что иное, как Отец, и правду говорит Тот, Кто сказал: Я в Отце, и Отец во Мне [Ин 14. 10]». Ответ мудрейшего и святейшего и почтеннейшего архиеерея Фессалоники, господина Григория Паламы, тому, кто получил эту выдержку у сторонников Акиндина и послал ее ему» (Ῥῆσις ἐκ τῶν Θησαυρῶν τοῦ ἁγίου Κυρίλλου· κεῖται δὲ παρακεχαραγμένη, καθάπερ αὐτὴν οἱ Ἀκινδυνιανοὶ προήνεγκαν, κατασκευάζοντες ἐκ ταύτης μηδὲν διαφέρειν τῆς θείας οὐσίας τὴν θεῖαν ἐνέργειαν· «Εἰ ἔχειν ἐν αὐτῷ ζωὴν λέγεται ὁ πατήρ, ἕτερόν τί ἐστὶν αὐτὸς παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ζωὴν, διπλὴ τις ὥσπερ καὶ σύνθεσις περὶ αὐτὸν νοηθήσεται. Πῶς οὖν ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος κατ' οὐσίαν ὁ θεός; Ἀλλὰ τοῦτο ἄτοπον. Ζωὴ ἄρα ἦν ὁ πατήρ ἔχει ἐν ἑαυτῷ οὐχ τέρα τίς ἐστι παρὰ τὸν υἱόν. Καὶ πάλιν· ἢ ἐν υἱῷ ζωὴ οὐχ τέρα τίς ἐστι παρὰ τὸν πατέρα, τὸν καὶ ἀληθεύει ὁ λέγων, ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί.» Τοῦ σοφωτάτου καὶ πανιερωτάτου καὶ ὑπερτίμου ἀρχιερέως Θεσσαλονίκης κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, πρὸς τὸν παρὰ τῶν Ἀκινδυνιανῶν λαβόντα τὴν ῥῆσιν ταύτην καὶ πρὸς αὐτὸν ἀποστείλαντα); ок. 1348 г.

19. «О выдержке из Василия Великого» (ГПС. Т. 4. С. 382-389). Полный заголовок: «Послание к вопросившему о выдержке из Василия Великого, которая находится в соборном томосе и которая, согласно клевете Григоры, подложна» (Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ἐγκεκμημένης ἐν τῷ Συνοδικῷ Τόμῳ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ῥήσεως καὶ παρὰ τοῦ Γρηγοῦρά συκοφαντουμένης ὡς μὴ γνησίας); 1356/57 г. Томос 1351 г. содержал цитату из трактата свт. Василия Великого «Против Евномия»: «Родивый капли росныя (ср.: Иов 38. 28) не одинаково дал существование каплям и Сыну» (ὁ τε τοκῶς βῶλους δρόσου οὐχ ὁμοίως τὰς τε βῶλους καὶ τὸν υἱὸν ὑπεστήσατο - Adv. Eunom. II 23). Никифор Григора, осужденный в 1351 г., отрицал точность этой цитаты (*Niceph. Greg. Antirr.* 2. 7 // Florence. Laur. Plut. LVI 4. Fol. 129-130; см.: ГПС. Т. 4. С. 383), утверждая, что надо читать не ὑπεστήσατο (дал существование), а ἐτεκνώσατο (породил). Для антипаламитов места в писаниях св. отцов, где Бог именуется ὑποστάτης благодати обожения, были одним из доказательств тварности этой благодати. Г. П., исследовав хранившиеся в Фессалонике рукописи трактата свт. Василия и обнаружив, что они содержат оба варианта чтения, пришел к выводу, что по смыслу они тождественны (ГПС. Т. 4. С. 384-385).

20. «150 глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и аскетическим, предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы» (Κεφάλαια κατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά καὶ καθαρτικά τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης - ГПС. Т. 5. С. 37-119; 1-е изд.: Φιλοκαλία. С. 964-1009 [= PG. 150. Col. 1117-1226]; др. изд.: *Πορφυρίῳ (Успенский), en.* Ч. 3. Т. 2. С. 797-806 (выдержки); *St. Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / Ed., transl. and study by R. Sinkewicz. Toronto, 1988).*

Трактат написан в 1349/50 г. (датировка Синкевича, к-рой придерживается и Христу - *Sinkewicz*. 1988. Р. 49-55; ГПС. Т. 5. Σ. 29-30), в период после Собора 1347 г. и до начала полемики с Никифором Григорой. Начиная с *Евагрия Понтийского* в жанре глав, как правило, писали сочинения нравственного и аскетического содержания, однако «150 глав» Г. П. - это догматическое сочинение, сумма его философской, богословской и аскетической доктрины (*Jugie*. Т. 2. Р. 76).

В трактате выделяются 2 части (*Sinkewicz*. 1988. Р. 1-49). В 1-й рассматривается вопрос природы человеческого познания и его приложение к естественным и духовным областям (главы 1-34), затем следует рассуждение об образе Божиим в человеке (главы 34-40). В конце 1-й ч. (главы 41-63) Г. П. останавливается на вопросе о последствиях грехопадения и необходимости спасения; во 2-й ч. (главы 64-150) святитель переходит к обзору основных вопросов полемики и опровержению варлаамитской ереси, где кратко излагает правосл. учение о Боге.

В изданиях «150 глав» Синкевича и Христу не учитываются имеющиеся в этом сочинении букв. заимствования из трактата блж. Августина «О Троице» (*De Trinitate*) (главы 125-135; влиянием блж. Августина отмечены также главы 34-37), греч. перевод к-рого, выполненный Максимом Планудом, был впервые полностью издан только в 1995 г. (Αὐγουστίνου περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα ἄπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνευκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης I-II / Ed. M. Papathomopoulos, I. Tsabare, G. Rigotti. Ἀθήναι, 1995). Факт влияния трактата блж. Августина на Г. П. был практически одновременно доказан Г. Димитракопулосом и Р. Флогаусом (подробнее см.: *Flogaus*. 1996; *Idem*. 1997; *Idem*. Palamas and Barlaam. 1998; *Idem*. Theologie. 1998; *Δημητράκοπουλος*. 1997). Кроме того, Флогаус установил также влияние этого трактата блж. Августина на такие сочинения Г. П., как аскетический трактат «К Ксении о страстях и добродетелях» и гомилия 16, «О домостроительстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа». Согласно предположению Флогауса, Г. П. должен был прочесть «О Троице» не ранее 1344 г., поскольку в его Антирритиках против Акиндина следы влияния богословия блж. Августина отсутствуют. На основании датировки Антирритик А. Хиро предположение Флогауса может быть скорректировано: после весны 1345 г. А поскольку трактат «К Ксении» был написан в 1345/46 г., то, вероятно, Г. П. прочел «О Троице» во 2-й пол. 1345 г.

21. 4 слова «Против Григоры» (1-е изд.: *Πορφύριος (Ἐσπενσκίης), εν. Ч. 3. Т. 2. С. 737-739, 740-741* - выдержки из слов 1, 3 и 4; ГПС. Т. 4. Σ. 231-377); слова 1-2 написаны в 1355-1356 гг. и направлены против предложенного Никифором Григорой (*Niceph. Greg. Hist.* 30-31) изложения событий дискуссии, состоявшейся в 1355 г. в присутствии имп. Иоанна V Палеолога. Опубликованы под псевдонимом Афонский иеромонах Констанций (о возможных причинах использования псевдонима см.: ГПС. Т. 4. Σ. 176-177). Слова 3 и 4, написанные в 1356-1357 гг., являются опровержениями 2-х, заключительных, Антирритиков Григоры (*Niceph. Greg. Antirrh.* 2).

В «1-м слове. О лжеписании Григоры и о его нечестивости» (Περὶ τῆς τοῦ Γρηγοροῦ ψευδογραφίας ὁμοῦ καὶ δυσσεβείας λόγος πρῶτος) рассматриваются неточности, содержащиеся в рассказе Григоры об отношении к дискуссии императора, об

обстоятельствах и длительности дебатов, об образовании Г. П.

«2-е слово. О лжеписании Григоры и о его нечестивости» (Περὶ τῆς τοῦ Γρηγοῦρα ψευδογραφίας ὁμοῦ καὶ δυσσεβείας λόγος δεύτερος), является продолжением 1-го; Г. П. опровергает богословские утверждения Григоры, содержащиеся в его рассказе о дискуссии.

«3-е слово. Опровержение всевозможной хулы Григоры на божественнейший свет Преображения Господа и доказательство посредством антитезы, что этот свет поистине нетварен и вечен» (Πρὸς τὰ τοῦ Γρηγοῦρα συγγράμματα λόγος τρίτος. Ἔλεγχος τῆς εἰς τὸ θεϊότατον φῶς τῆς τοῦ κυρίου μεταμορφώσεως παντοδαπῆς τοῦ Γρηγοῦρα βλασφημίας, καὶ παράστασις ἐξ ἀντιθέσεως ὅτι ἄκτιστον τοῦτό ἐστιν ὡς ἀληθῶς καὶ αἴδιον).

«4-е слово. Опровержение всевозможной хулы Григоры на божественнейший свет Преображения Господа и дальнейшее доказательство посредством множества [аргументов], что этот свет поистине нетварен и вечен и не является божественной природой, которая совершенно непостижима для всех, но, согласно богодухновенным [отцам], истинная и желаннейшая красота, окружающая эту природу, для одних святых может быть причастуема и созерцаема уже теперь, как часть залога, и непрерывно в будущем веке» (Πρὸς τὰ τοῦ Γρηγοῦρα συγγράμματα λόγος τέταρτος. Ἔλεγχος ἐπὶ τῆς εἰς τὸ θεϊότατον φῶς τῆς τοῦ κυρίου μεταμορφώσεως παντοδαπῆς τοῦ Γρηγοῦρα βλασφημίας καὶ παράστασις ἔτι διὰ πλειόνων ὅτι ἄκτιστον τοῦτό ἐστιν ὡς ἀληθῶς καὶ αἴδιον, οὐχὶ θεῖα φύσις ἢ πᾶσι παντάπασιν ἀνέκφαντος ὄν, ἀλλὰ τὸ περὶ αὐτὴν κατὰ τοὺς θεηγόρους ἀληθινὸν καὶ ἐρασιμώτατον κάλλος μόνοις τοῖς ἀγίοις καὶ νῦν ὡς ἐν ἄρραβῶνος μέρει κατὰ τὸ μέλλοντος αἰῶνος ἀδιαλείπτως ὑπάρχον μεθεκτόν τε καὶ θεωρητόν).

Письма. Корреспонденция Г. П. включает 23 письма (в т. ч. 2-е письмо к Павлу Асеню и «О выдержке из Василия Великого») и может быть разделена на 3 группы: письма к Варлааму и Акиндину, письма к разным лицам и письма из плена.

I. Письма к Варлааму и к Акиндину (из к-рых 2 письма к Варлааму представляют собой богословские трактаты), написаны в 1336-1341 гг. и позволяют проследить развитие 1-го этапа полемики с Варлаамом. 1. 1-е к Акиндину (ГПΣ. Т. 1. Σ. 203-219; 1-е изд.: *Meyendorff*. J. L'origine de la controverse palamite. Le première lettre de Palamas à Akindynos // Θεολογία. 1955. Т. 26. Σ. 77-90 [= *Meyendorff*. 1974. N 2]; др. изд.: *Πορφυριῦ (Ἐσπενσκίῦ), ἐπ.* Первое путешествие в афонские монастыри. Т. 1. Ч. 1. К., 1877. С. 229-233 - выдержки; *он же.* История Афона. СПб., 1892. Ч. 3. Т. 2. С. 247 - выдержки); полный заголовок: «[О том,] что Латиняне, говорящие, что Дух также и от Сына, не смогут избежать тех, кто обвиняют в утверждении двух начал для единого Духа и в том, что богословские силлогизмы необходимо называть скорее аподиктическими, чем диалектическими. Письмо было написано Акиндину, когда тот еще относился к числу благочестивых и друзей [Паламы]» (“Ὅτι Λατίνιοι λέγοντες καὶ ἐξ υἱοῦ τὸ πνεῦμα οὐκ ἔχουσι διαφυγεῖν τοὺς ἐγκαλοῦντας αὐτοῖς ὅτι τοῦ νόου πνεύματος δύο λέγουσιν ἀρχὰς καὶ ὅτι τοὺς θεολογικοὺς συλλογισμοὺς ἀποδεικτικοὺς μᾶλλον δεῖ καλεῖν ἢ διαλεκτικοὺς. Ἐγρᾶφη δὲ πρὸς Ἀκίνδυνον, ἔτι τοῖς εὐσεβέσι καὶ φίλοις ἐναριθμούμενον); после 15 мая 1336 г. (о датировке см. разд. «Жизнь» наст. статьи). А. Фиригос датирует после 15 мая 1334 г. (*Fyrigos*. 1998. P. 226-227, 229), что влечет за собой передатировку остальных писем Г. П. к Акиндину и к Варлааму. С датировкой Фиригоса согласен Надаль Каньяльяс (*Nadal Cañellas*. 2006. Vol. 2. P. 108).

2. 1-е к Варлааму (ГПС. Т. 1. Σ. 225-259; 1-е изд.: *Παπαμιχαήλ Γ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ κατὰ Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ* // ΕΦ. 1914. Т. 13. Σ. 42-52, 245-255, 464-476); полный заголовок: «К философу Варлааму касательно того, что он сказал о двух началах, или Против эллинской точки зрения» (Τῷ φιλοσόφῳ Βαρλαάμ περὶ ὧν ἔφη δύο ἀρχῶν, ἡ καθ' ἑλληνικῆς ἐποψίας); осень 1336 г.

3. 2-е к Варлааму (ГПС. Т. 1. Σ. 260-295); полный заголовок: «К тому же Варлааму, пишущему, что не существует доказательства ни для чего, касающегося божественного. Обнаружение того, что таковое существует и что оно является собственным доказательством, а доказательство по Аристотелю несостоятельно и то, что является его следствием, бесполезно» (Πρὸς τὸν αὐτὸν Βαρλαάμ γράφοντα ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις ἐπ' οὐδενὸς τῶν θείων· ἔλεγχος ὅτι ἔστιν ἐφ' ὧν καὶ ὅτι κυρίως ἀπόδειξις αὐτῆ ἢ δὲ κατ' Ἀριστοτέλην ἀπόδειξις ἀσύστατον καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτὴν ἀχρεῖον); кон. весны - нач. лета 1337 г. В конце письма Г. П. обнаруживает осведомленность о нападках Варлаама на фессалоникийских монахов-исихастов и о его поездке в К-поль с целью доноса на них синоду. Мн. отрывки этого послания почти дословно совпадают с 1-й «Триадой», к-рую святитель писал в это время (*Meyendorff*. Introduction. P. 347).

4. 2-е к Акиндину (ГПС. Т. 1. Σ. 220-224; 1-е изд.: *Παπαμιχαήλ Γ. Γρηγόριος Παλαμᾶς πρὸς Ἀκίνδυνον* // ΕΦ. 1913. Т. 12. Σ. 375-381); полный заголовок: «Письмо к тому же Акиндину о различиях Варлаама в учении» (Πρὸς τὸν αὐτὸν Ἀκίνδυνον ἐπιστολὴ περὶ τῆς τοῦ Βαρλαάμ ἐν τοῖς δόγμασι διαφορᾶς); осень 1336 г.

5. 3-е к Акиндину (ГПС. Т. 1. Σ. 296-312; 1-е изд.: *Meyendorff* J. Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos // Θεολογία. 1953. Т. 24. Σ. 569-582 [= *Meyendorff*. 1974. N 3]); полный заголовок: «К Акиндину: послано из Фессалоники до соборного осуждения его и Варлаама» (Πρὸς Ἀκίνδυνον ἐστάλη δ' ἀπὸ Θεσσαλονίκης πρὸ τῆς τοῦ Βαρλαάμ καὶ αὐτοῦ συνοδικῆς καταδίκης); нач. 1341 г. Надаль утверждает, что сохранившийся текст письма представляет собой исправленную версию оригинального текста, нек-рые части к-рого могут быть восстановлены на основании «Опровержения» Акиндина (Mon. Gr. 223. Fol. 32r - 49v - *Nadal* J. -S. 1974).

II. Письма к разным лицам, написанные с 1342 по 1346 г. 1. К Арсению Студиту (ГПС. Т. 2. Σ. 315-324); полный заголовок: «К мудрому в божественных вещах монаху Арсению Студиту» (Πρὸς τὸν τὰ θεῖα σοφὸν Ἀρσένιον μοναχὸν τὸν Στουδίτην); 1342 г. Написано в ответ на послание студийского мон. Арсения (PLP, N 1431), сохранившееся в рукописях наряду с ответом на него Г. П. (*Meyendorff*. Introduction. P. 355). Святитель отвечает на обвинения Акиндина (в т. ч. на обвинение в двоебожии), к-рые последний распространял в К-поле.

2. К Иоанну Гавру (ГПС. Т. 2. Σ. 325-362); полный заголовок: «К мудрейшему, ученейшему и дорогому мне в Господе Иоанну Гавру» (Τῷ σοφωτάτῳ καὶ λογιωτάτῳ καὶ ἐμοὶ ἐν κυρίῳ ποθεινοτάτῳ Ἰωάννῃ τῷ Γαβρᾶ); 26 дек. 1342 - 11 февр. 1343 г. Г. П. описывает дискуссию между ним и неким последователем Акиндина, посетившим святого в мон-ре, где тот содержался под арестом, и принесшим ему опровержение Акиндина на «Диалог православного с варлаамитом». Диспут, согласно письму, закончился победой Г. П. Этому же лицу адресовано 30-е письмо Акиндина (*Greg. Acind*. Ep. 30), написанное после того, как Иоанн Гавр (PLP, N 3355) пересказал ему содержание письма Г. П. В своем письме Акиндин утверждал обратное, а именно

что визитер был паламитом, но после разговора с Г. П. убедился, что тот заблуждается (*Hero*. 1983. P. 357). Иоанн Гавр, автор антипаламитского трактата, к-рый опровергает *Иосиф Калофет* (*Συγγράμματα* / Ξεκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1980. Σ. 269-281. (QBS; 1)), является также адресатом 3, 32 и, возможно, 31-го писем Акиндина (*Hero*. 1983. P. 358-359).

3. 1-е к иером. Павлу Асеню (ГПС. Т. 2. Σ. 363-374); полный заголовок: «К преподобнейшему во иеромонахах господину Павлу Асеню» (*Πρὸς τὸν ὀσιώτατον ἐν ἱερομονάχοις κύριον Παύλον τὸν Ἀσάνην*); 1343 г. В письме Г. П., отвечая на вопрос Асеня (PLP, N 1517) о мнении святителя об Акиндине, комментирует составленные против него 509 ямбов последнего и касается трактатов, к-рые Акиндин адресовал патриарху Иоанну Калеке.

4. К Даниилу, митрополиту Эноса (ГПС. Т. 2. Σ. 375-394); полный заголовок: «К святейшему и мудрому в божественных [вещах] митрополиту Эноса господину Даниилу» (*Πρὸς τὸν ἱερώτατον καὶ τὰ θεῖα σοφὸν μητροπολίτην Αἴνου κύριον Δανιήλ*); 1343-1344 гг. Г. П. касается вопросов различия между божественной сущностью и энергиями. Митр. Даниил (PLP, N 5129) был одним из тех, кто не принимали активного участия в полемике (он подписал томос 1347 г. только в июне - RegPat, N 2280), но впосл. стал убежденным сторонником богословия Г. П.

5. К номофилаксу Симеону (ГПС. Т. 2. Σ. 395-410); полный заголовок: «Номофилаксу Симеону, совершенному и мудрому во всех отношениях» (*Τῷ πάντα καλῶ κάγαθῶ καὶ σοφῶ νομοφύλακι Συμεών*); весна 1343 г. Адресат - некий Симеон (PLP, N 27063), о к-ром известно только то, что он был номофилаксом в 1342-1343 гг. и что патриарх Иоанн Калека в июне 1342 г. посылал его за Г. П. Основное содержание письма - ответ на вопрос Симеона о корректности термина «низшее» (*ὕφειμένη*) в приложении к Божеству (*θεότης*). Г. П. говорит о том, что важны не слова сами по себе, а то, что под ними подразумевается.

6. К Афанасию Кизическому (ГПС. Т. 2. Σ. 411-454); полный заголовок: «К славнейшему и боголюбезнейшему архиепископу Кизическому Афанасию, вопросившему о писаниях Акиндина, соответствуют ли они писаниям Варлаама в отношении божественного света и божественной благодати» (*Πρὸς τὸν ἐλλογιμώτατον καὶ θεοφιλέστατον ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου Ἀθανάσιον, ἐρωτήσαντα περὶ τῶν Ἀκινδύνου συγγραμμάτων, εἰ τοῖς τοῦ Βαρλαάμ ἐκείνου συμβαίνει περὶ τοῦ θεοῦ φωτὸς καὶ τῆς θείας χάριτος*); 1343-1344 гг. Афанасий, митр. Кизический (PLP, N 389), возвел в 1347 г. свт. Исидора Вухира в патриарха. Хотя митр. Афанасий и не сразу подписал томос Собора 1341 г. (*Meyendorff*. Introduction. P. 91), впосл. он стал одним из последователей Г. П.

7. К мон. Дамиану, философу (ГПС. Т. 2. Σ. 455-478); полный заголовок: «Славнейшему в монахах Дамиану, философу» (*Τῷ τιμιωτάτῳ ἐν μοναχοῖς Δαμιανῶ τῷ φιλοσόφῳ*); 1343 г. Г. П. дает оценку 509 ямбов Акиндина, комментируя неск. выдержек из них, к-рые приводятся в тексте письма (ср. письмо к Асеню). Об адресате письма, мон. Дамиане (PLP, N 5073), более ничего не известно.

8. К мон. Дионисию (ГПС. Т. 2. Σ. 479-500); полный заголовок: «Благочестивейшему в монахах господину Дионисию» (*Πρὸς τὸν εὐλαβέστατον ἐν μοναχοῖς κύριον Διονύσιον*); 1343-1344 гг. Г. П. защищает учение о нетварных энергиях,

сравнивая Варлаама и Акиндина с *Арием*, к-рый всех, кто не веровали в то, что Сын сотворен, называл многобожниками, а также оправдывает использование нек-рых богословских терминов, ссылаясь на свт. Афанасия Великого, к-рый использовал небиблейский термин «единосущный» (ὁμοούσιος) в полемике с арианами. Адресат письма, Дионисий (PLP, N 5490), был монахом мон-ря в Парории и присутствовал на Соборе 1341 г. в качестве сторонника Г. П. В письме содержится текст «Исповедания веры» Г. П.

9. К мон. Виссариону (ГПС. Т. 2. Σ. 501-504); полный заголовок: «Славнейшему в монахах величайшему подвижнику господину Виссариону» (Τῷ τιμιωτάτῳ ἐν μοναχοῖς τῷ ἀσκητικωτάτῳ κῆρ Βησσαρίωνι); 1343-1344 гг. Виссарион (PLP, N 2706) был монахом Великой Лавры на Афоне. Поскольку нек-рые монахи, не будучи осведомлены о полемике, критиковали Г. П. за участие в спорах о непостижимой тайне (см. 1-е письмо к Макарию), то в этом письме Г. П. разъясняет сущность споров и необходимость защиты истины. В конце письма святитель передает поклоны афонским монахам: Филофею Коккину, своему брату Макарию, Моисею и Марку Влату.

10-11. 1-е и 2-е к Макарию (ГПС. Т. 2. Σ. 505-508, 539-544; 1-е изд.: *Κουρούσης Σ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ τέσσαρες ἀνέκδοτοι ἐπιστολαὶ πρὸς Ἅγιον Ὅρος* // ΕΕΒΣ. 1963. Т. 32. Σ. 370-376); полные заголовки: «К собственному брату, славнейшему во иеромонахах господину Макарию» (Πρὸς τὸν ἴδιον ἀδελφόν, τὸν τιμιώτατον ἱερομόναχον κῆρ Μακάριον); «К вышеупомянутому собственному брату» (Πρὸς τὸν ἀνωτέρω εἰρημένον ἴδιον ἀδελφόν); кон. 1344 г. В 1-м письме Г. П. выражает беспокойство по поводу того, что афонские монахи не понимают всей важности полемики, к-рую он ведет. 2-е письмо написано в связи с рукоположением Акиндина и последовавшей за этим отрицательной реакцией со стороны имп. Анны, что вселяло в святителя надежду на исправление ситуации.

12. К честнейшим старцам Афонской Горы (ГПС. Т. 2. Σ. 509-516; 1-е изд.: *Κουρούσης Σ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ τέσσαρες ἀνέκδοτοι ἐπιστολαὶ πρὸς Ἅγιον Ὅρος* // ΕΕΒΣ. 1963. Т. 32. Σ. 343-350); осень 1344 г. Г. П. благодарит монахов за письма в его защиту и повествует о событиях, предшествовавших его осуждению.

13. К Филофею Коккину (ГПС. Т. 2. Σ. 517-538; 1-е изд.: *Κουρούσης Σ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ τέσσαρες ἀνέκδοτοι ἐπιστολαὶ πρὸς Ἅγιον Ὅρος* // ΕΕΒΣ. 1963. Т. 32. Σ. 351-369); полный заголовок: «Преподобнейшему во иеромонахах, любезнейшему для меня в Господе брату, отцу и Владыке, истинному Боголюбцу» (Τῷ ὀσιωτάτῳ ἐν ἱερομόναχοις καὶ ἐμοὶ ἐν Κυρίῳ φιλότῳ καὶ ἀδελφῷ καὶ πατρὶ καὶ δεσπότη τῷ ὄντως Φιλοθέῳ); написано в нач. нояб. 1344 г., сразу по отлучении Г. П. от Церкви синодом патриарха Иоанна Калеки и подтверждении этого решения имп. указом (πρόσταγμα). Г. П. рассказывает о событиях 1342 г. и сожалеет о неудавшейся попытке афонских монахов восстановить мир.

14. К Анне Палеологине (ГПС. Т. 2. Σ. 545-547; 1-е изд.: *Niceph. Greg. Hist.* P. 1282-1283 [= PG. 148. Col. 1010-1012]); янв. 1346 г.; полный заголовок: «Державнейшей и благочестивейшей владычице Палеологине» (Τῇ κρατίστη καὶ εὐσεβεστάτῃ δελοίνῃ τῇ Παλαολογίνῃ); 1346 г. Написано по просьбе имп. Анны, пожелавшей разобраться в существе спора. Святитель пытается убедить императрицу, что обвинение его в

двоебожии варлаамитами должно быть направлено против Акиндина, поскольку тот разделяет единого Бога на тварное и нетварное и единое Божество на два чуждых, «называя сущность вышележащей (ὑπερκειμένην), как единственное нетварное божество, а [Фаворский] тот свет - низшим (ὕφεμένην), как тварное божество, делая тем самым и сущность Бога тварной, поскольку то, чему принадлежит тварное сияние (ἔλλαμψις), не является нетварным» (ГПС. Т. 2. С. 546. 22-29).

III. Письма из плена. 1. К своей Церкви (ГПС. Т. 4. С. 120-141; 1-е изд.: *Διοβουნიώτης Κ. Γρηγορίου Παλαμά Ἐπιστολὴ πρὸς Θεσσαλονικεῖς // Νέος Ἑλληνομνήμων*. 1922. Т. 16. С. 6-21; др. изд.: *Philippidis-Braat*. 1979. Р. 136-165); полный заголовок: «Письмо, посланное пленником из Азии, к своей Церкви» (Ἐπιστολὴ ἦν ἐξ Ἀσίας, αἰχμάλωτος ὢν, πρὸς τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν ἀπέστειλεν).

2. К анониму (ГПС. Т. 4. С. 142-147; 1-е изд.: *Treu*. 1890; др. изд.: *Philippidis-Braat*. Р. 186-190). Оба письма написаны в 1354 г., когда Г. П. находился в тур. плену. Святитель описывает свое пребывание у турок и дает подробный отчет о прениях с хионами (ГПС. Т. 4. С. 148-165; *Philippidis-Braat*. Р. 168-185; *Прохоров*. 1972). Письмо «К анониму» содержит большие фрагменты письма «К своей Церкви».

Аскетические. Духовные и аскетические сочинения Г. П. немногочисленны по сравнению с богословско-полемическими, но именно с них начинает писательскую деятельность святитель.

1. Житие прп. Петра Афонского (ГПС. Т. 5. С. 161-191; др. изд.: *ActaSS. Iun.* Т. 2. Р. 538-556 [= PG. 150. Col. 996-1040]); полный заголовок: «Слово на удивительное и равноангельское житие преподобного и богоносного отца нашего Петра, на Св. Горе Афон подвизавшегося» (Λόγος εἰς τὸν θαυμαστὸν καὶ ἰσαγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τῷ Ἀθῶ ἀσκήσαντος); ок. 1332 г. (см.: *Rigo*. 1995). Самое раннее из сочинений Г. П.

2. «К иером. Павлу Асеню о монашеской схиме» (ГПС. Т. 5. С. 247-250; 1-е изд.: *Hatlie*. 1989. Р. 46-51); полный заголовок: «Послание к преподобнейшему иеромонаху Павлу Асеню, вопросившему о восприятии великого ангельского образа» (Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ὁσιώτατον ἱερομόναχον Παύλον τὸν Ἀσάνην, ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ἀναλήψεως τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος); возможно, 1334 г. В этом послании Г. П. высказывает скептическое отношение к разделению на малую и великую схимы, поскольку св. отцы малой схимы не знали и таковой не передавали: есть только одна великая схима и внутри монашеской жизни не может быть никаких степеней (см.: *Hatlie*. 1989. Р. 35-45).

3. «К Ксении о страстях и добродетелях» (ГПС. Т. 5. С. 193-230; др. изд.: *Φιλοκαλία*. С. 929-949 [= PG. 150. Col. 1044-1088]); полный заголовок: «К всечестнейшей в монашествующих Ксении. О страстях и добродетелях и о том, что порождается упражнением ума» (Πρὸς τὴν σεμνοτάτην ἐν μοναζούσας Ξένην περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν καὶ περὶ τῶν τικτομένων ἐκ τῆς κατὰ νοῦν σχολῆς); 1345-1346 гг.; обширный аскетический трактат написан Г. П. после отлучения его от Церкви; мон. Ксения занимала должность воспитательницы дочерей имп. Андроника III.

4. «Слово в форме письма к Иоанну и Феодору, философам» (ГПС. Т. 5. С. 231-246; другие изд.: Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Ὁμιλία κβ'... ὃ τε ἐπιστολιμαῖος Λόγος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ τέσσαρες εὐχαί... / Ἀπὸ τὸν Σ. К. τοῦ ἐξ

Οἰκονόμου. Ἀθήναι, 1861. Σ. 290-308 - в качестве приложения к гомилиям; Св. Григория Паламы, митр. Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными / Греч. текст и рус. пер.: еп. Арсений (Иващенко). Новгород, 1895; изд. С. Икономоса не было известно еп. Арсению); полный заголовок: «Ἐπιστολιάριον ἑκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου καὶ Θεοδορίου τοῦ φιλοσόφου, ἀποδεικνύων τίνες τε οἱ σωζόμενοι καὶ τίνες οὐ, καὶ περὶ τῶν τιμωμένων ἐκ τῆς κατὰ νοῦν σχολῆς, κατὰ τὰ γενικωτάτων παθῶν καὶ τῶν ὅσοι μέγα φρονούσιν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ λόγων, ἀρετῆς χωρὶς»; 1345-1346 гг.; текст частично совпадает с трактатом «К Ксению о страстях и добродетелях» того же года. Об адресатах ничего не известно.

5. «Десятословие» (ГПС. Т. 5. Σ. 251-260; 1-е изд.: Φιλοκαλία. Ρ. 949-954 [= PG. 150. Col. 1089-1101]); полный заголовок: «Десятословие законодательства Христова, или Нового Завета» (Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας ἥτοι τῆς νέας διαθήκης); написано, вероятно, в 1350-1357 гг., в период епископства святителя. Адресовано мирянам. В этом небольшом пастырском сочинении Г. П. кратко объясняет в свете НЗ 10 заповедей Моисея.

6. «3 главы о молитве и чистоте сердца» (Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας κεφάλαια τρία - ГПС. Т. 5. Σ. 157-159; 1-е изд.: Φιλοκαλία. Σ. 962-963 [= PG. 150. Col. 1117-1121]); написано в 1336/37 г. (см.: *Rigo*. 1995. Ρ. 188. Not. 51). В коротких главах излагаются основные идеи исихастской традиции, восходящие к Евагрию Понтийскому, о чистоте ума и его просвещении молитвой.

Гомилии. 63 гомилии Г. П. являются важной частью его наследия как с богословской, так и с исторической т. зр. (см.: *Горянов*. 1947; *Κοντάκης*. 1997; *Μακαρῶν*. 2001; *он же*. 2003). Они были собраны учениками Г. П. и сохранились во множестве рукописей (анализ гомилий и список рукописей см.: *Ehrhard*. Überlieferung. S. 695-704; см. также: *Meyendorff*. Introduction. Ρ. 389-397).

К наст. времени изданы все гомилии Г. П., кроме одной, «О Рождестве Богоматери» (ВНГ, N 1112u; inc.: Μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ φρικτὴν ἀνάστασιν...). Первыми в 1672 г. были изданы гомилии 34 и 35, «На Преображение Господне» (*Combefis*). В 1857 г. в Иерусалиме были изданы с 1-й по 41-ю гомилии (*Κλεοπάς*), к-рые в посл. воспроизведены в Патрологии Миня (PG. 151. Col. 9-550) с добавлением 46-й и 49-й гомилий по изданию Маттеи (*Gregorii Thessalonicensis X orationes ex quinque codicibus manuscriptis* / [Ed.] С. F. Matthaei. М., 1776; кроме этих 2 Маттеи включил в свое издание гомилии 6, 11, 12, 14, 15, 20, 26, 28). 4 года спустя, в 1861 г., Икономос издал 22 гомилии (42-63), не вошедшие в издание Клеопы (*Οἰκονόμος*). 8-я гомилия, «О вере», по Иерусалимскому изд. была воспроизведена К. Симонидисом (Ὁρθόδοξων Ἑλλήνων θεολογικὰ ἔργα τεσσαρεσ. L., 1858. Ρ. 77-84). 48-я и 50-я гомилии независимо изданы еп. Арсением (Иващенко) (*Αρσενίου (Ιβασσένκου), ἐπ.* 1895). Все гомилии без критического аппарата переизданы в 9-11-м томах ГПАЕ.

Датировка гомилий представляет проблему, только нек-рые из них могут быть датированы с определенной степенью вероятности (*Sinkewicz*. 2002. Ρ. 153;

Meyendorff. Introduction. P. 393-394): гомилия 1 - 1350 г.; 6 - до 1349/50; 16 - 1347/49; 19 - до 1349/50; 31 - лето 1348; 32 - авг. 1357 (*Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 635); 37 - кон. 1350; 39 - лето 1348; 40 - вероятно, до 1337; 44 - 7 сент. 1351 (*Ibid*. Col. 625); 53 - 1333; 63 - 1351 г.

Первоначально в корпус не входили 16-я гомилия, «О домостроительстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа», и 53-я, «На Введение во храм Пресв. Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии» (2-е по хронологии сочинение Г. П., 1333), включенные позднее и имевшие в рукописях заголовки «слова» (Λόγοι) (см.: *Meyendorff*. Introduction. P. 390-391).

В рукописях и изданиях гомилии расположены в порядке, приближенном к литургическому году, начиная от Недели мытаря и фарисея (гомилия 2), подготовительной Недели к Великому посту, и заканчивая Неделей о Закхее, 32-й Неделей по Пятидесятнице (гомилия 62).

34 гомилии толкуют евангельские зачала, прочитанные либо на воскресной утрене, либо на воскресной литургии. Среди них расположены и гомилии, произнесенные на большие праздники или на определенные события (порядок гомилий на переходящие праздники определен составителями корпуса): гомилии 5, «На Сретение Господне» (2 февр.); 14, «На Благовещение» (25 марта); 21 и 22, «На Вознесение»; 28, «На праздник святых и первоверховных апостолов Петра и Павла» (29 июня); 31, произнесенная на литии в 1-й день авг.; 34 и 35, «На Преображение Господне» (6 авг.); 37, «На Успение Пресв. Богородицы» (15 авг.); 40, «На Усекновение главы Иоанна Предтечи» (29 авг.); 42, «На Рождество Пресв. Богородицы» (8 сент.); 44, «В день св. Иоанна Богослова» (26 сент.); 49, «В день св. Димитрия, покровителя Фессалоники» (26 окт.); 52, «На Введение во храм Пресв. Богородицы» (21 нояб.); 58, «На Рождество Господне» (25 дек.); 60, «На Богоявление» (6 янв.); 6, «Увещающая к посту, в которой кратко и о возникновении мира», и 7, «Другая о посте» (четверг 1-й седмицы Великого поста); 9, «Во время поста и молитвы» (вечером в Неделю Торжества Православия); 56, «В предпразднство Рождества» (21 дек.); 59, «На навечерии Богоявления»; 39, произнесенная на литии, совершаемой по случаю эпидемии чумы; 33, «О добродетелях и противоположных им страстях», также произнесенная на литии; 26, «О духовной жатве», и 27, «О грядущей для нас духовной жатве», произнесенные во время жатвы; 1, «О мире друг с другом», представляет собой своего рода речь на интронизацию, «на третий день после входа в Фессалонику» в 1350 г. В гомилии 63, «К сетующим на приключаются с нами отовсюду разнообразные невзгоды», отсутствующей в ранних рукописях гомилетического корпуса (*Meyendorff*. Introduction. P. 391-392), нашла отражение политическая ситуация 1351 г.: поражение революционеров-зилотов, реакция фессалоникийской знати, возобновление конфликта между Иоанном V Палеологом и Иоанном VI Кантакузином.

Стиль гомилий отличается простотой и ясностью, текст насыщен цитатами из Свящ. Писания. Наибольшее внимание уделено основным вопросам христ. жизни: нравственности, аскетике, сакраментологии, социальной справедливости, гражданскому миру (2 последних вопроса были особенно актуальны, учитывая

обстоятельства того времени - гражданскую войну и восстание «зилотов» в Фессалонике). Полемика и исихазм в гомилиях практически не затрагиваются. Только в гомилиях 34 (см.: *Rogich*. 1988) и 35, «На Преображение Господне», Г. П. развивает учение о нетварном Фаворском свете.

Литургические. К литургическим сочинениям Г. П. относятся 4 молитвы (ГПΣ. Т. 5. Σ. 269-280; 1-е изд.: *Oikonomos*. 1861. Σ. 308-316): 1. «Молитва, которую он по обычаю произнес во время представления царям после рукоположения [во епископа]»; май 1347 г.; 2. «Молитва к Богу, которую он по обычаю произнес пред вратами града [Фессалоника], когда намеревался впервые в него войти»; нач. 1350 г.; 3. «Молитва при шестивии языка»; возможно, 1350 г.; написана в связи с угрозой атаки сербов на Фессалонику (*Meyendorff*. Introduction. P. 388); 4. «Молитва в бездождии»; лето 1355 г.; упоминается у Филофея Коккина как причина прекращения засухи в Фессалонике (*Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 627).

Несохранившиеся. Утеряно письмо к Мине, монаху-исихасту (PLP, N 18030), противнику Акиндина и стороннику Г. П. (см.: *Rigo*. 1988).

Подложные. 1. Другие главы о свете (Ἑτέρα κεφάλαια περὶ φωτὸς). Не изданы. Выдержки из Слов прп. Симеона Нового Богослова, составленные, по всей видимости, кем-то из его учеников или последователей (*Basile (Krivochéine), archévêque. ἑτέρα κεφάλαια. Grégoire Palamas ou Syméon le Nouveau Théologien? // ВРЗЕПЭ. 1963. № 44. С. 205-210 [рус. пер.: Василий (Кривошеин), архиеп. Григорий Палама или Симеон Новый Богослов? // ЖМП. 1986. № 4. С. 68-71]; ГПΣ. Т. 5. Σ. 125).*

2. Олицетворение (Προσωποποιῶν) (PG. 151. Col. 1347-1372). Автором является Михаил Хониат, митр. Афинский (*Сонни. 1915; Киприан (Керн). 1949*).

М. М. Бернацкий

Переводы сочинений Г. П. на славянский язык до XVIII в. Переводы сочинений Г. П. на слав. (серб.) язык начались не позднее 3-й четв. XIV в. Среднеболг. (тырновские) по орфографии списки переводов неизвестны. 60-ми гг. XIV в. датируется по филиграммам серб. список «Слов на латини», входящий в сборник Дечанского мон-ря (Сербия) (Деч. № 88. Л. 1-38 об.). Как установил И. Какридидис, текст представляет перевод 1-й редакции памятника, выполненной Г. П. в 1334/35 г. Существующий греч. текст «Слов» (ГПΣ. Т. 1. Σ. 23-77, 78-153) представляет собой 2-ю, расширенную, редакцию после авторской переработки 1355 г. в связи с возобновлением дискуссий об унии при имп. Иоанне V Палеологе. Перевод, очевидно, был сделан в том же кругу, в к-ром позднее были переведены «Ареопагитики». Текст в рукописи Деч. № 88 сопровождается схемами, заимствованными из греч. подлинника, и маргиналиями, содержащими объяснения греч. выражений, философской лексики и силлогизмов оригинала. Почерк рукописи обнаруживает типологическую близость к почерку толкований древнейшего слав. (серб.) списка Творений Дионисия Ареопагита (РНБ. Гильф. № 46; 70-е гг. XIV в.) и к письму хиландарского книгописца сер.- 3-й четв. XIV в. иером. Дионисия. В тот же сборник входит сокращенный перевод трактата «О божественном единении и различении» (Деч. № 88. Л. 81-103 об.) (*Kakridis*. 1988. S. 91-95).

Самый ранний серб. список «Исповедания веры» Г. П. можно датировать 2-й пол. XIV в. - рукопись мон-ря Печка Патриаршия (Сербия). № 85 (Л. 228-234; бумага 2-й ч. ркп., в к-рой содержится «Исповедание», по водяным знакам датируется между 1348 и 1351). Сохранился еще один список кон. XIV в. в сборнике Лесновского мон-ря (в наст. время: Белград. Б-ка Гос. ун-та (УББ). № 28). В период после XIV и до XVI в. известны еще 7 серб. списков перевода «Исповедания» (*Равноубовиц*. 1986. Σ. 301-302).

Переводы «Слов на латини», «О единении и различении» и «Исповедания веры» получили достаточно широкое распространение у юж. славян в XV-XVI вв., они содержатся в рукописях кон. XV в. (Хиландар. № 469/208) и ряде списков 2-й четв. XVI в. (София. Б-ка АН Болгарии. № 82 и 83; НБКМ. № 311; Кишинёв. ЦГА Респ. Молдовы. Ф. Новонямецкого мон-ря. № 6), выполненных известным книгописцем, работавшим в Охридской архиепископии, Виссарионом Дебрским (один из таких списков - София. Б-ка АН Болгарии. № 82 - издан фототипически (с новоболг. переводом и коммент.): *Григорий Палама*. Слова. София, 1987).

Посл. четв. XIV в. датируется по филиграням серб. список антилат. сочинений Г. П. и архиеп. св. *Нила Кавасилы*, в к-рый входят «Возражения на сочинения Иоанна Векка» Г. П. (ГИМ. Син. № 383. Л. 1-9; *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2, № 175. С. 471-476; изд. А. Поповым: *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). М., 1875. С. 302-314). Этот перевод наряду с переводами «Изложения злочестий Варлаама и Акиндина» и письма к Анне Палеологине содержится в сборниках XIV-XV вв.: Хиландар. № 474/88 (посл. четв. XIV в.); УББ. № 28; Загребский сборник 1469 г. (Загреб. Архив ХАЗУ. III. а. 47). Самые ранние греч. списки «Изложения злочестий» и письма к Анне Палеологине принадлежат к XV в. (ГПΣ. Т. 2. Σ. 314, 564).

Из похвальных слов и гомилий на памяти святых и праздники в южнослав. традиции известны:

1. Похвала вмч. Димитрию Солунскому (№ 49) есть уже в серб. сборнике ок. 1380 г. из мон-ря Крка. № 282/64 - ныне книжное собрание на депозите в МСПЦ. Белград. Перевод «Беседы о иже во святых Великомучнице и Чюдотворци и Мироточци Димитрии» известен также по 2 спискам посл. четв. XV в.: Панегирик (рильский) (1479) и Сборник сочинений о Димитрии Солунском (РНБ. № Q. 279) (*Христова Б.* Опис на ръкописите на Владислав Грамматик. Вел. Търново, 1996. С. 85-86, 122).

2. На Успение Пресв. Богородицы (№ 37). Между 1370 и 1380 гг. датируется серб. список Белград. НБС. № 26. Рус. список этого перевода содержится уже в Торжественнике XV в. - РНБ. Солов. Анз. № 83/1448. Перевод был издан дважды: по списку XIV-XV вв. (Св. Григория Паламы слово на Успение Богоматери (по серб. списку XIV-XV вв.) // ПС. 1905. Т. 2. Июль/Авг. С. 1-18) - в ИАБ (С. 392) изданный текст ошибочно считается переводом гомилии на Успение Иоанна, архиеп. Фессалоникийского († ок. 630) (*Jugie M.* *Homélie*s mariales Byzantines. P., 1926. Turnhout, 2003^r. P. 344-438. (PO; 19, fasc. 3)) - и по списку, входящему в Хиландарский сборник XV в. (*Lazić*. С. 219-242).

3. На Введение (№ 53). Древнейший список в ресавском по орфографии

Торжественнике, написанном в 1456 г. в Хиландаре (Загреб. Архив ХАЗУ. III. b. 20) - *Hannick*. *Maximos Holobolos*. S. 128, 143, 276-277.

На Руси Г. П. стал известен прежде всего своими антилат. сочинениями. Уже упомянутый серб. список XIV в. ГИМ. Син. № 383, содержащий «Против Иоанна Векка», вероятнее всего, был привезен царю Иоанну Грозному в Москву в XVI в., не позднее 1582 г., поскольку в неск. рус. списках XVII в. (ГИМ. Син. № 46; РНБ. Солов. № 87) содержится заметка об ответе царя на любопытное вопрошание «что есть поламас» (так в рукописи. - *Авт.*) иезуита Антонио Поссевино, прибывшего в Москву с известной миссией и имевшего с царем «беседы о религии» в 1582 г.: «К нему же (А. Поссевино. - *Авт.*) ответ бысть сицев. Паламас есть, Григорий архиепископ селунский муж свят, с нимже латыни много прение имели о Святем Дусе, и с Марком Ефесским его совокупиша во единомыслие и брань на них воздвигоша». Во 2-й пол. XVI в. подобный список антилат. сочинений Г. П. и св. Нила Кавасилы был доставлен с Афона в Зап. Русь, где им пользовался кн. А. М. Курбский, высоко его ценивший и снявший для себя копию (*Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный // Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М., 1998. С. 37, 73-75, 206, 229, 281), но в последующей полемике с Брестской унией 1596 г. эти сочинения Г. П. практически не использовались.

Слова «Против латинян» не получили распространения на Руси. Только во 2-й пол. XVII в. (не позднее 1680) в Москве был выполнен их новый слав. перевод по 1-му изд. (*Μεταξᾶς*. 1627) иноком *Евфимием Чудовским* (ГИМ. Син. № 49 - *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2, № 122. С. 107; СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 290). В XVIII в. это сочинение было снова переведено на слав. язык прп. *Паисием (Величковским)*: сохранилось неск. рукописей мон-ря Нямц (№ 228, 229, 230) этого перевода, 2 из к-рых являются автографами прп. Паисия (№ 228 и 230) (*Ταχιάος Ἄ. Ὁ Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722-1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλολογικὴ σχολή του. Θεσσαλονίκη, 1984². Σ. 78-79. (IBS; 73)*).

Перевод «Прения с хионы и турки» Г. П. известен только в рус. списках XV-XVI вв. (старшие - РНБ. Кир.-Бел. № 26/1103, 1-й трети XV в.; РГБ. Троиц. № 438 - переписан Пахомием Логофетом), однако, судя по языковым и орфографическим особенностям, перевод был выполнен в XIV в. болг. книжниками (если это не имитация рус. книжниками особенностей среднеболг. переводов, что вероятно), возможно (т. к. в заглавиях старших списков Г. П. не назван святым), еще до канонизации автора в 1368 г. В кон. XV в. «Прение» было использовано прп. *Иосифом Волоцким* в словах 4 и 6 «Просветителя» (*Прохоров*. 1972. С. 347-350). В ВМЧ митр. Макария полемические и гомилетические сочинения Г. П. не были включены.

Сочинения Г. П. (среди к-рых выделено особо «Прение с хионы и турки») упоминаются в ряде редакций индекса «Книг истинных» - Нестяжательской, «Книгам имена» и печатной 1644 г. в составе «Кирилловой книги» (*Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 233). В полемических сборниках XVII в. встречается иногда (напр.: РНБ. Погод. 978. Л. 268-269) «Исповедание православной веры» Г. П.

После издания прп. Никодимом Святогорцем в Венеции «Добротолюбия» (1782)

прп. Паисием (Величковским) были сделаны переводы на слав. язык вошедших в издание сочинений Г. П., за исключением «150 глав» (их перевод неизвестен) (*Попов Н. П.* Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Вып. 2: Симоновское собрание. М., 1910. С. 73, 88, 91): «К честнейшей в монахинях Ксении о страстях и добродетелях и о раждаемых от сущаго в уме безмолвия» (ГИМ. Симон. № 52. Л. 159-174; Симон. № 56. Л. 155-184 об.); «Десятословия Христова законоположения, сиречь Нового Завета» (ГИМ. Симон. № 52. Л. 174-178; Симон. № 56, 57); 2-го трактата 1-й триады «о священне безмолвствующих» (ГИМ. Симон. № 52. Л. 178-183; Симон. № 56, 57); Святогорского томоса (*Sinkewicz.* 2002. P. 140); «О молитве и чистоте сердца, глав три» (ГИМ. Симон. № 52. Л. 183-184 об.; Симон. № 56, 57). Было также переведено вошедшее в греч. «Добротолюбие» (*Φιλοκαλία.* P. 1202-1206) анонимное Житие свт. Григория (источник: *Philotheus.* *Encomium* // PG. 151. Col. 573-574; о тексте см.: *Rigo A. Nicodemo l'Aghiorita, la «Filocalia» e san Gregorio Palamas* // *Atti dell'VIII Conv. ecumenico intern. di spiritualità ortodossa* (Bose, 16-19 set. 2000). Magnano, 2001. P. 151-152): «От жития св. Григория, арх. Фессалонитскаго Чудотворца, яко подобает всем обще христианом молитися непрестанно» (ГИМ. Симон. № 52. Л. 194 об.- 197 об.; Симон. № 56, 57).

Кроме того, известны переводы прп. Паисия следующих сочинений Г. П., не изданных в греч. «Добротолюбии»: «Слова посланием ко Иоанну и Феодору философом, указующо: кии суть спасающися и кии ни, и о раждаемых от умнаго упразднения и на роднейшия страсти и на тех, елицы велемудрствуют о мудрости словес, без добродетели» (ГИМ. Симон. № 52. Л. 184 об.- 190; также в ГИМ. Симон. № 56, 57), гомилии 33 (PG. 151. Col. 412-421) «О добродетелях и сопротивных им страстях и яко мир, егоже миродержец диавол есть, не суть создания Божия; но злоупотреблением создания повинувшийся ему. Изгласися и сия на литии» (ГИМ. Симон. № 52. Л. 190-194 - *Попов.* 1910. С. 74). Все переводы прп. Паисия не изданы и остались в рукописях.

Изд.: Возражения Григория Паламы на сочинения Иоанна Векка // *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). М., 1875. С. 302-314; Св. Григория Паламы слово на Успение Богоматери (по сербскому списку XIV-XV в.) // ПС. 1905. Т. 2. Июль/авг. С. 1-18; *Прохоров Г. М.* Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 329-369; *Григорий Палама.* Слова / Вступ. ст.: М. [Д.] Бъчваров, Н. Кочев. София, 1987. (Филос. наследство); *Lazić M.* Слово на Успение Богородице Григорија Солунског (Паламе) у оквиру хиландарског српског зборника из XV в. // АрхПр. 1990. [Вып.] 12. С. 219-242.

Лит.: *Meyendorff.* Introduction. P. 334-335, 337. Not. 29; *Иванова-Константинова Кл.* Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV: (Исихазъмът и неговото проникване в България) // Старобългарска лит.-ра. 1971. Т. 1. С. 209-242; *Тепкова-Заимова В.* Новооткрити славянски (български) преводи на похвални слова за св. Димитър Солунски // Българско средновековие: Българо-свetsки сб. в чест на 70-годишнината на проф. И. Дуйчев. София, 1980. С. 263-265; *Ραντούνοβιτις Β.* [*Radunović V.*] Τά ἔργα τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά στίς Σερβοσλαβονικές μεταφράσεις τοῦ ΙΔ' αἰώνα // Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν τοῦ ἐν Ἁγίοις Πατρός ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμά (12-14 Νοεμβρίου 1984) / Ἐπ. Γ. Ἰ. Μαντζαρίδη. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 297-304; *Radunović V.* Platon u srpskoslovenskim prevodima dela Gregorija Palame // *Cyrrillomethodianum.* 1984/1985. Т. 8/9. P. 207-214; *Kakridis I.* Codex 88 des Klosters Decani und seine griechischen Vorlagen: (Ein Kapitel d. serbisch-byzant. Literaturbeziehungen im 14. Jh.). Münch., 1988; *Marčevski I.* Terms from Hesychast Texts in Middle Bulgarian Translations: Demonstrated by Examples from Works of Gregory Palamas // Bsl. 1990. Vol. 51. P. 208-215; *Lazić M.* Палама у српској средњовековној књижевности // Источник. 1992. Вып. 1. С. 131-134; *Ταρνανίδης Ἰ.*

Νοτιοσλαβικές συλλογές-μεταφράσεις άσκητικών και ήσυχαστικών κειμένων κατά τόν ΙΔ΄ αιώνα (περίπτωση Σιναΐτικού κώδικα 24/Ν) // 'Ο άγιος Γρηγόριος ό Παλαμάς στην ιστορία και τό παρόν· Πρακτικά διεθνών έπιστημονικών συνεδρίων 'Αθηνών (13-15.11.1998) και Λεμεέσου (5-7.11.1999) / Έπ. Γ. Ί. Μαντζαρίδη. "Άγιον Όρος, 2000. Σ. 87-93.

А. А. Турилов, М. М. Бернацкий

Учение Г. П. Отношение к философии. Вопрос о философии остро встал в полемике святителя с Варлаамом, к-рый, исходя из принципов апофатики, невысоко оценивал возможности непосредственного богопознания, именно поэтому придавал большое значение естественному богопознанию «через рассматривание творений» (Рим 1. 20) и соответственно высоко ценил «внешнюю мудрость», т. е. языческую философию, к-рая по незыблемой культурной традиции усердно изучалась в визант. светской школе; критикуя молитвенную практику монахов-исихастов, он считал важной причиной их заблуждений невежество в философии и др. светских науках. Богопознание, по Варлааму, не зависит от понятия греха и от благодатной помощи свыше; Бог неким образом просвещает философов, и они превосходят большинство людей (*Barlaam Calabr.* Ep. 1. P. 262).

В противовес представлениям Варлаама о единстве человеческого знания у христиан и язычников Г. П. утверждал существование 2 принципиально различных видов знания. Есть природный дар познания, к-рый может с успехом служить постижению видимого мира: «познания внешней науки, даже применяемые для блага, суть дар не благодатный, всем сообща данный через природу от Бога и трудами увеличиваемый, и это - а именно что без труда и стараний он никогда ни у кого не прибывает - тоже явное свидетельство его природности, а не духовности» (Триады. I 1. 22 // ГПС. Т. 1. Σ. 385-386). Естественная способность познания была извращена. Та мудрость, на к-рую как на высший авторитет ссылается Варлаам, «обезумела» (Рим 1. 22). Г. П. уточняет, что говорит именно о языческой философии: «...не о всякой философии самой по себе, а только о философии подобных людей» (Триады. I 1. 16 // ГПС. Т. 1. Σ. 379). «Философия, с которой этого не случилось, не превращена в безумие; да и с чего было ей обезуметь, если она достигает своей природной цели, т. е. обращается к дарителю природы? Такова мудрость наших праведных и избранных мужей, поистине мужественно отбросившая вредное, отобравшая полезное, поддержавшая Божию Церковь и пришедшая в прекрасное согласие с духовной премудростью» (Триады. II 2. 23 // ГПС. Т. 1. Σ. 486). Язычники, напротив, не имели «мудрости Божией», к-рая «была в исследуемом ими творении; изучая всю жизнь его законы, они приходили к какому-то представлению о Боге... но недостойному Бога... пленники бессмысленной и безумной мудрости и невежественного ведения оклеветали Бога и природу, ее возведя в положение господства, Его же... из положения господства низведя и приписав демонам имя богов» (Триады. I 1. 18 // ГПС. Т. 1. Σ. 381).

Г. П. обличал платонизм: идеализм - недостойное, антропоморфное представление о Премудрости Божией (ГПС. Т. 1. Σ. 254); космология «Тимея» Платона ставит во главе мира целую пирамиду власти различных бесов (*Ibidem*); видения света у неоплатоников - диавольская прелесть (*Ibid.* Σ. 246). Критика аристотелизма у Г. П. гораздо сдержаннее: констатируется его неспособность к полному познанию даже тварного мира и беспомощность в области богословия (ГПС. Т. 1. Σ. 214, 217-218, 260, 263, 292-293). С моральной т. зр. он также осуждал Аристотеля, невзирая на все его достижения: «Философской учености лучше всех достигла душа Аристотеля, которого богословы называли лукавым...» (Триады. II 1. 7 // ГПС. Т. 1. Σ. 471;

аллюзия на свт. Григория Нисского, ср.: *Greg. Nyss. Contr. Eun.* // PG. 45. Col. 265).

Г. П. неоднократно прибегал к найденному им образу, показывающему, что философия - зона повышенной опасности, где преуспеть могут только искусные и благонамеренные: «...от змей нам тоже есть польза, но только надо убить их, рассечь, приготовить из них снадобье и тогда уж применять с разумом против их собственных укусов» (Триады. I 1. 2 // ГПС. Т. 1. Σ. 374; ср.: *Ibid.* Σ. 281, 383, 385, 478). Сфера применения философии сужается до области антиязыческой апологетики.

Защищая языческую философию, Варлаам, признанный толкователь «Ареопагитик», указывал на фундаментальную зависимость их автора от сочинений античных философов, приводя в подтверждение цитаты из «Парменида» и «Государства» Платона, почти буквально включенные в Ареопагитский корпус. Против авторитета автора «Ареопагитик» Г. П. нимало не возражал, однако спорящие стороны подходили к вхождению в них текстам с разных сторон: Варлааму была близка философская аподатика, Г. П. выделял свидетельство живого религ. опыта мистического богообщения. Его богословие - это прежде всего осмысление и обоснование этого опыта.

Если для Варлаама конечная цель христ. богословия и мирской философии едина - богопознание,- то для Г. П. совершенно различны 2 вида знания, имеющие разные цели и разные возможности. Естественное знание, даже не искаженное язычеством и дающее истинную картину тварного мира, никак не может дать спасения. «Будь то в знании или в догматах, спасительное совершенство дается, когда наши убеждения совпадают с тем, как мыслили апостолы, отцы, все вообще свидетели Святого Духа, возвестившего о Боге и Его творениях; а все, что Дух опустил и что изобрели другие, даже если истинно, бесполезно для спасения души, потому что учение Духа не может опустить ничего полезного. Не случайно мы как не порицаем разномыслия о малозначачих вопросах, так и не хвалим, если кто знает о них в чем-то больше других» (Триады. II 1. 42 // ГПС. Т. 1. Σ. 504).

Учение о божественной сущности и божественных энергиях - главное в богословском наследии Г. П. Уже при его жизни оно было принято Церковью: синодик в Неделю Торжества Православия пополнился новым разделом (*Gouillard. Synodikon.* P. 81-85). Однако отголоски визант. спора об учении Г. П. раздаются до сих пор, не только на Западе, но и на Востоке (напр., полемика после выхода специального номера католич. ж. «Истина» в 1974 г.- антипаламитские статьи: *Houdret; Garrigue; Nadal.* 1974; *Le Guillou; Williams;* ответы правосл. авторов: *Barrois; Ware; Damian;* см. также: *Halleux.* 1973). И если критики Г. П. видят в его богословии радикальное и опасное новаторство, то защитники и последователи святителя считают его завершителем традиции, насчитывающей не одно тысячелетие.

Мистическая реальность, о к-рой учит Г. П., - это слава Божия, многократно засвидетельствованная ветхозаветным Откровением, это слава Христова, осиявшая апостолов на Фаворе, это свет Воскресения, свет, явленный первымч. Стефану, Савлу на пути в Дамаск и множеству др. святых, к-рым во все времена Бог являл Себя. Отвечая на нападки Варлаама и др. рационалистов, упрекавших монахов-исихастов во впадении в прелесть и даже свет Преображения считавших каким-то эфемерным атмосферным феноменом, Г. П. формулировал учение о том, что Бог, непреступный в Своей сущности (οὐσίᾱ), являет Себя в Своих нетварных и вечных действиях, энергиях (ἐνέργεια). Учение это, сформулированное точно, определено и пространно, имеет долгую предысторию.

Трудно усматривать аналогии учению Г. П. в доникейском богословии, отмеченном

влиянием субординационизма и эманатизма. Но уже свт. Афанасий Великий делает различие между сущностью Бога Отца, из к-рой рождается Сын, и волей Божией, творящей мир и все, что в нем. Святители Василий Великий и Григорий Нисский даже терминологически предшествуют Г. П.: у них различается сущность Божия, к-рая неприступна, непостижима и неименуема, и нисходящие к людям энергии Божии (см., напр.: PG. 32. Col. 869). У свт. Григория Богослова в том же смысле различаются «Лице» Божие и «Задняя» Божия (Исх 33. 23; PG. 36. Col. 29). Автор «Ареопагитик» учит о неприступной «сверхсущности» Бога, к-рую иногда называет «единениями» (ῥώσεις), и «различениях» (διακρίσεις), в к-рых Бог выходит из Своей неприступности и к-рые называются «выступлениями» (πρόοδοι), «явлениями» (ἐκφάνσεις), «образцами» (παράδειγματα) тварей и «предопределениями» (προορισμοί) (PG. 3. Col. 640, 824). Один из трактатов Г. П. озаглавлен «О божественном единении и различении» (Περὶ θείας ῥώσεως καὶ διακρίσεως). Прп. Максим Исповедник развил учение о «безначальных» свойствах Божиих, «существенно созерцаемых около Бога» (PG. 90. Col. 1100), о «логосах сущего», содержимых Божественным умом. Согласно прп. Максиму (Quaest. ad Thal. 35 / PG. 90. Col. 377, 380), премысленные логосы вокруг Божества (οἱ πάσης ἐπέκεινα νοήσεως περὶ θεότητος λόγοι), к-рые «одинаково бесконечно удалены от всякого тварного естества», суть «неведомая сила, которая соединяет через обожение естество с вечным благобытием (τὸ ἀεὶ εἶναι)» (см. также: *Rossum*. 1993). Г. П. имел твердую опору в вероопределении VI Вселенского Собора о 2 природных волях и энергиях во Христе - божественной и человеческой.

Как и его оппоненты, Г. П. опирался на традицию апофатического богословия, к-рая имеет 2 разновидности. Направление, исходящее от неоплатонизма, считает непознаваемость Бога следствием ограниченности человеческого разума - для ее преодоления достаточно экстатически «выйти из себя», «отрешиться от сущего» и т. д.; 2-е течение полагает причиной непознаваемости Бога Его абсолютную трансцендентность: будучи превыше всего тварного, Бог онтологически неприступен и никакое устремление тварных существ горе не может само по себе привести их к преодолению границы между тварным и Нетварным. Бог совершенно свободно являет, открывает Себя твари - когда, как, кому и в какой мере Он Сам хочет. К этому библейско-христ. варианту апофатики примыкает и Г. П.

Различие 2 видов апофатики во многом определило исихастские споры. Варлаам, считавший, что Бога можно познавать человеческим разумом, и в то же время невысоко оценивавший возможности этого разума, фактически учил о безысходной непознаваемости Бога. Григорий Акиндин и Никифор Григора заняли критическую позицию: отвергая учение Г. П., они не противопоставляли ему ничего твердого и определенного, колеблясь между 2 крайностями - полной непознаваемостью Бога в понимании Варлаама и утверждением возможности познания божественной сущности и приобщения к ней.

Антипаламитов объединял интеллектуализм богопознания и эссенциалистская философия, что сближало их с Фомой Аквинским и с офиц. католич. богословием. Еще в 1336 г. папа *Бенедикт XII* провозгласил, что души святых «видят Божественную сущность видением интуитивным и даже лицом к лицу (faciali)» (*Denzinger*. *Enchiridion*. N 1000. P. 297). Однако в отношении земного бытия эссенциалистская философия утверждала абсолютную неприступность Бога, и даже учение Свящ. Писания и св. отцов, учение «Ареопагитик» об обожении, о «причастности Божеского естества» (ср.: 2 Петр 1. 4) истолковывалось ими

символически, в несобственном смысле.

Г. П. утверждает, что истинное богопознание - это опытное богообщение, превосходящее как катафатический, так и апофатический путь к Богу (Триады. II 3. 26). «Богословствование так же уступает этому видению Бога в свете и так же далеко от общения с Богом, как знание отличается от обладания. Говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же» (Триады. I 3. 42 // ГПС. Т. 1. С. 453).

Учение Г. П. о божественной сущности и божественных энергиях антиномично. И богословие, и духовный опыт утверждают одновременно и трансцендентность, неприступность Бога, и Его общение с человеком и со всем творением. Изъясняя 2 Петр 1. 4, Г. П. пишет: «Ты видишь, что и то и другое передали нам чтимые богословы, что непричастуема сущность Божия, и неким образом причастуема, и мы причащаемся божественного естества и никак не причащаемся? Следует нам бласти и то и другое и полагать как указатель благочестия, и пользующихся одним [утверждением] против другого и отождествляющих одно с другим отвергать как нечестивых и безумных» (Феофан // PG. 150. Col. 932; ГПС. Т. 2. С. 238). Если бы причастие Богу было непосредственным участием в божественной сущности, она уже не была бы триипостасной, но стала бы мириадоипостасной (μυριόπλοστατον - 150 глав. 109 // ГПС. Т. 5. С. 95).

Человек не соединяется с Богом и по ипостаси, ибо ипостасное соединение Божества и человечества свойственно одному лишь Богочеловеку Христу. «Итак, не по сущности и не по одной из ипостасей становится кто-нибудь причастным Бога: ни то ни другое нисколько не разделяется и не раздается вообще никому: посему Бог по сим вообще никому не востим, хоть и присутствует сими везде. Но общая триипостасного естества энергия и сила, различно разделяемая в соответствии с причащающимися, посему и востимой становится для облагодатствованных» (Там же). «Когда услышишь, что отцы говорят, что сущность Божия непричастуема, мысли, что она неисходна и неявляема. Но когда [отцы назовут ее] причащаемой, мысли естественно присущее Богу исхождение, явление и энергию (τὴν πρῶτον καὶ τὴν ἐνέργειαν). И так, почитая оба [утверждения], ты будешь согласен с отцами. Но и если ты скажешь, что само Божественное естество причащаемо, хоть не само по себе, а чрез сию энергию, ты останешься в пределах благочестия» (Феофан // PG. 150. Col. 937; ГПС. Т. 2. С. 243).

Отождествление природы (сущности) и энергии означало бы отождествление рождения, свойственного природе (Отец рождает Сына), и творения, совершаемого энергией (150 глав. 143 // ГПС. Т. 5. С. 115). А это значило бы, что «твари ничем не будут отличаться от Рожденного и Исшедшего... Сын Божий и Дух Святой ничем не будут отличаться от созданий, и все создания будут порождениями и исхождениями Бога и Отца, и обоготворится создание, а Бог сопричтется к созданиям» (Там же. 98 // ГПС. Т. 5. С. 90). Т. е. отказ от одновременного утверждения трансцендентной неприступной и непричастуемой божественной сущности и воздействующей на тварь божественной энергии привел бы к пантеизму и безбожию.

К сущности Божией относятся все апофатические определения: она непостижима, неизреченна, сверхначальна, сверхименна, неведома, неуловима, невидима, неприступна, превосходна, непричастуема, неявляема (ἀπερίνοητος, ἄρητος, ὑπεράρχιος, ὑπερώνυμος, ἄγνωστος, ἄληπτος, ἀπρόσιτος, ὑπερβατική, ἀμέθεκτος, ἀνέκφαντος - ГПС. Т. 1. С. 278, 641, 665; Т. 2. С. 103, 161, 234, 322). Апофатическое богословие отказывается признать за нею и само имя сущности: «Недоумевая о собственном

имени оной Сверхсущности, мы именуем ее по энергиям» (О божественных энергиях. 9 // ГПС. Т. 2. Σ. 103). «Неименуема сия сверхсущная Сущность как превосходящая всякое имя. И то, как Сам Себя наименовал Господь, говоря «Я есмь Сущий» и «Бог» и «Свет» и «истина и жизнь», то, что и богословы преимущественно применяют к пребожественному Божеству, и сие имена энергий» (Там же. 16 // ГПС. Т. 2. Σ. 108). «Мы должны исповедовать, что иное - сущность, иное - ипостась или лицо в Боге, хотя един Бог, поклоняемый в единой сущности и трех ипостасях. И иное сущность и иное - выступление (πρόδος) или энергия или воля в Боге, хотя един Бог, действующий (ἐνεργής) и волящий» (Там же. 3 // ГПС. Т. 2. Σ. 98).

Антиномическое различие сущности и энергии не противоречит их единству: «Хоть и различается от божественной сущности божественная энергия, но в сущности и энергии единое Божество Бога. И не только единое, но и простое. Ибо какая сложность в двигателе и движении или, что то же самое, в действующем (ἐνεργούντος) и действии (ἐνεργείας)?» (О единении и различении. 22 // ГПС. Т. 2. Σ. 85). Сущность - причина энергии: «Из сущности энергия, но не сущность из энергии. Одно - причина, другое - от причины (αἰτιατή). Одна - самоипостасна, другая - сама по себе безыпостасна. Ибо окрест оной Сверхсущности - все энергии» (О божественных энергиях. 10 // ГПС. Т. 2. Σ. 104).

Г. П. акцентирует единство сущности и энергии: «...энергия божественной сущности нетварна и называется естественной и сущностной (φυσική καὶ οὐσιώδης)» (Против латинян. 2. 69 // ГПС. Т. 1. Σ. 141). Последняя цитата хотя и из сочинения, датированного временем до начала спора с Варлаамом, однако является более поздней авторской вставкой во 2-й редакции слов «Против латинян» 1355 г. (Nadal Cañellas. 2006. P. 105-106). Энергия совечна сущности Божией: «Божия энергия нетварна и совечна Богу» (150 глав. 140 // ГПС. Т. 5. Σ. 113-114).

Возражающие против учения Г. П. о вечности энергий указывали на то, что действия Божии имеют начало и конец. Отвечая на этот аргумент, Г. П. подчеркивал, что «начало и прекращение [действия] относятся к обнаружению, но не к самой энергии, которая есть Божия сила, являемая в своих результатах, так как они не вмещают постоянность, она же - неустанна... Энергия... являемая в своих результатах, по проявлению начинается и прекращается, поскольку твари не вмещают вечности» (Антирритики. 6. 75, 78 // ГПС. Т. 3. Σ. 443, 445). Энергия - общее действие Пресв. Троицы: «...одна и та же энергия и воля у Отца, Сына и Духа Святаго» (Против латинян. 2 // ГПС. Т. 1. Σ. 131). Единая божественная энергия, действуя в тварном мире, «неделимо разделяется» и «в соответствии с достоинством (ἐπιτηδεϊότητα) воспринимающих, сообщает им в большей или меньшей мере боготворящую светлость (λαμπρότητα)» (150 глав. 69 // ГПС. Т. 5. Σ. 74-75).

Непостижимая и неименуемая божественная сущность «именуется по всем Своим энергиям, причем никак из этих имен не отличается по значению от других... Но при [именовании самих] энергий каждое из имен имеет особое значение. Ведь кто не знает, что отличны одно от другого создание, владычество, суд, промышленение, усыновление нас Богом благодатию Его?» (Там же. 144 // ГПС. Т. 5. Σ. 115). Т. о. пречечные и премирные энергии Божии совершают все действия Божии в тварном мире.

Ожесточенную полемику противников Г. П. вызвали обозначения сущности и энергии Божиих терминами ὑπερκειμένη (высшее; у св. отцов - трансцендентное) и ὑφεκειμένη θεότης (низшее божество). «Согласно богомудрым богословам, есть низшее

божество... обожение, дар верховной сущности Божией» (К Акиндину. 3. 15 // ГПС. Т. 1. Σ. 306). В этом различии видели «двоебожие» и «многобожие». Сам же Г. П. считал, что здесь не нарушается божественная простота: «...верховное (ὑπερκείμενον) и нисшедшее (ὑποβέηκός), причина и причисленное, непричастуемое и причастуемое, характеризующее и характеризуемое, и тому подобное, нисколько не препятствуют единству и простоте Бога, имеющего единое и равное (ἴσην) и простое Божество» (Там же // ГПС. Т. 1. Σ. 301). Таким же образом не нарушает единство и простоту Бога различие между Ипостасями: «Отец больше Сына (ср.: Ин 14. 28) и как причина [Его], и ввиду Его вочеловечения (2 интерпретации Ин 14. 28, православность к-рых была подтверждена К-польскими Соборами 1166-1170 гг.; см.: *Gouillard. Synodikon. P. 75, 78-79; Σάκκος Σ. Ν. Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἔστιν. Θεσσαλονίκη, 1966-1968. Т. 1-2.- Авт.*), и согласно великому Василию [PG. 29. Col. 656, 657], и божественному Кириллу [PG. 75. Col. 571-572, 576], Дух по порядку (τῆ τάξει) и положению в соответствии с этим [порядком] находится ниже (ὑποβέηκεν) Сына, так как через Него [Сына] подается (χορηγούμενον), по природе же не является вторым, как таковой вздор утверждал первый Евномий, но равным. Ведь как Сын - Господь, так и Дух - Господь, но это единый Бог в единой Божественности, простой и равной» (Там же // ГПС. Т. 1. Σ. 301-302). Здесь в соответствии с правосл. триадологией «низшее» положение Сына не означает Его неравенство с Отцом (*Meyendorff. Introduction. P. 299*).

Спор о божественных энергиях был в большой мере сосредоточен на понимании божественного Света, явившегося, в частности, на Фаворе во время Преображения, и часто полемика XIV в. называлась «спором о Фаворском свете» (см. ст. *Фаворский свет*). «[Святые] в песнях и писаниях называют [Фаворский свет] неизреченным, нетварным, вечным, вневременным, непреступным, безмерным, беспредельным, безграничным, для ангелов и человек незримым, первообразной и неизменной красотой (ἀρχέτυπον κάλλος καὶ ἀναλοίωτον), славою Божией, славою Христовой, славою Духа, лучом Божества и т. п.» (Святогорский томос. 4 // ГПС. Т. 2. Σ. 573). Этот Свет - «естественная слава Божия, естественный безначальный луч Божества, сущностное благолепие Божие, запредельная и сверхсовершенная красота (ὑπερτελής καὶ προτέλειον κάλλος)» (Антирритики. 1. 25 // ГПС. Т. 3. Σ. 57). Видение Самого Бога в святоотеческой традиции описывается как видение Света (*Beyer. 1981*).

Напр., Варлаам считал Свет Преображения тварным и вещественным явлением. Г. П. же решительно утверждал нетварность его и нематериальность: «...нет ничего чувственного в свете, осиявшем апостолов на Фаворе» (Там же. 4. 20 // ГПС. Т. 3. Σ. 279). Этот Свет - «не чувственный и не умопостигаемый, но запредельный всему (ἐπέκεινα πάντων)» (Там же. 2. 73 // ГПС. Т. 3. Σ. 136). «Сей Свет не свойствен ни душе, ни телу, но Духу, живущему и действующему (ἐνεργούντος) в достойных душах и телах» (Там же. 2. 76 // ГПС. Т. 3. Σ. 139).

Г. П. обвиняли в мессалианстве - своего рода материалистической ереси, учившей о возможности видеть сущность Бога телесными очами. Отвергая это обвинение, Г. П. был чужд и противоположной крайности - интеллектуализму платонической традиции, утверждавшей природное сродство человеческого ума с Богом. «Свет этот - не материальный и не духовный, но божественный и нетварный» (*Лосский В. Н. Боговидение // Он же. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 265*). Но человеку, существу духовно-телесному, Свет может явиться ощутимо и для ума, и даже для телесных чувств: «...когда достойные получают сверхъестественную благодать и силу, они и чувством и умом видят то, что превосходит всякое чувство и всякий

ум» (Святогорский томос. 6 // PG. 150. Col. 1833; ГПΣ. Т. 2. Σ. 576). «Свет, явившийся избранным ученикам Господним на Фаворе, не чувственный в собственном смысле и не умопостигаемый» (Триады. II 3. 19 // ГПΣ. Т. 1. Σ. 556).

Божественный Свет - превечная божественная реальность, стоящая над временем и сопрягающая все времена, сочетающая временное с вечностью: «Один и тот же божественный Свет - и виденный апостолами на Фаворе, и ныне видимый очищенными душами, и существо (ὕποστασις, ср.: Евр 11. 1) будущих благ» (Там же. I 3. 43 // ГПΣ. Т. 1. Σ. 455). Общение с Богом в Свете - полнота бытия святых: «...святые не только видят, но и блаженно переживают (μακαρίας πάσχουσιν) сияние (λαμπρότητα) Божие» (К Иоанну Гавру. 17 // ГПΣ. Т. 2. Σ. 344). Этот Свет «имеет достоинство будущего Второго Христова пришествия и будет непрестанно озарять достойных в бесконечном веке» (Триады. I 3. 26 // ГПΣ. Т. 1. Σ. 437). Это - «Свет будущего века» (Исповедание веры // ГПΣ. Т. 2. Σ. 499), «оний Свет - слава и царство Отца и Сына» (Антирритики. 2. 68 // ГПΣ. Т. 3. Σ. 134).

В осиянии этого Света совершается обожение. «Под воздействием (ἐνεργούμενος) этого божественного Света ум становится весь боговидным» (Антирритики. 7. 32 // ГПΣ. Т. 3. Σ. 485). «[Отцы] называют Свет боготворящей благодати воипостасным... поскольку слово «воипостасное» многозначно, как и «безыпостасное», они называют благодать обожения воипостасною не как самоипостасную, но как пребывающую в тех, в кого вселилась (ἐγγύνηται), а не как естество молнии и грома возникает и [тут же] исчезает» (Диалог православного с варлаамитом. 26 // ГПΣ. Т. 2. Σ. 188).

Даже в состоянии обожения сохраняется большая дистанция между Богом и спасенной тварью: «...приемлемое есть всегда весьма малая часть дара, поскольку приемлющий не вмещает всю божественную энергию (τὴ πᾶν τῆς θείας ἐνεργείας)» (Триады. III 1. 9 // ГПΣ. Т. 1. Σ. 623). «Не мерою дает Бог Духа» (Ин 3. 34) только Христу, «ибо мы все мерою приемлем энергию Духа» (Феофан. 13 // ГПΣ. Т. 2. Σ. 238). Не все получают благодать обожения в равной мере: «...мерою дается, спасительное справедливостью (δικαιοσύνη) Раздаятеля каждому по достоинству нераздельно разделяемое» (К Иоанну Гавру. 17 // ГПΣ. Т. 2. Σ. 344). «Божественный Свет - везде, но не повсюду явно озаряет. Он един, но не равно светит всем, даже и божественным и боговидным и явно озаряемым» (Антирритики. 7. 38 // ГПΣ. Т. 3. Σ. 489).

Учение об «умном чувстве». Итак, Г. П. утверждал, что созерцаемый монахами Свет является поистине божественным и есть Сам Бог, хотя и не в Своей сущности. Видение такого Света нельзя рассматривать как чувственное.

Но как возможно созерцание божественного Света, если это недоступно для человеческих способностей? Согласно Г. П., когда апостолы видели посредством своих телесных очей Свет, исходивший от Христа во время Его Преображения, это видение сообщалось их телесным глазам по благодати. Для описания этого явления Г. П. использует термин «умное чувство» (νοερὰ αἰσθησις). Стало быть, созерцание божественного Света возможно благодаря способности «умного чувства».

«Умное чувство» заключается прежде всего в открытости или восприимчивости человека по отношению к благодати (подробнее о концепции Г. П. об «умном чувстве» см.: *Sinkewicz*. 1999). Место, где благодать действует, - это ум, к-рый функционирует как созерцательная часть души, поэтому его можно потенциально назвать «духовным чувством», актуализирующимся в силу присутствия благодати. Открытость человека «духовному восприятию» зависит от той степени бесстрастности, к-рую он достиг посредством аскетической практики очищения.

Эта практика состоит в прекращении всех чувственных и интеллектуальных порывов и сосредоточении внимания на нематериальной молитве. Результатом становится присутствие в душе Св. Духа, через посредство Которого люди способны открыть духовные очи и созерцать Бога (Триады. I 3. 16-17, 18, 33).

Те чувственные ощущения, к-рые испытывают исихасты во время молитвы (тепло, сладость, радостные слезы и т. д.), постигаются собственно «умным чувством». Г. П. так объясняет использование этого термина: оно называется «чувство» (αἴσθησις), поскольку, как и естественное чувство, оно имеет дело с определенным объектом восприятия, а также потому, что тело тоже как-то приобщается благодати и изменяется (напр., Моисей (Исх 34. 29-35), первоуч. Стефан (Деян 6. 15), Мария Египетская). Но это чувство является «умным» (νοερόν), поскольку им постигаются божественные дары, к-рые выше природного чувства и воспринимаются умом, устремленным к Первому Уму, приобщаясь Которому, сам ум и связанное с ним тело приближаются к Богу (Триады. I 3. 31-33).

Благодать не должна пониматься как некая вещественная реальность. Она посещает человека в духовных и таинственных энергиях Божиих, к-рые не являются вещественными и телесными. Но все это не означает, что восприятие посредством «умного чувства» совершается лишь в мысли, ведь Бога и божественные вещи нельзя узреть лишь посредством одного рассуждения и богословствования. Это можно сделать лишь посредством «умного зрения», в к-рое вселяется сила Духа, «хотя всесвятое созерцание божественнейшего и блистательнейшего Света превышает даже умное зрение» (Триады. I 3. 34).

Если сейчас умное чувство действует в рамках души, то в буд. веке у «сынов воскресения» тело будет поглощено (κατάποσις) Св. Духом, истончится и не будет сопротивляться умным энергиям. Тогда можно будет созерцать божественный неприступный Свет и посредством телесных чувств. Залог этому дан на Фаворе (Триады. I 3. 37).

Т. о. Г. П. учит о некоем эсхатологическом «умном чувстве» по отношению к телу. То, что сейчас совершается в уме, когда Свет просвещает очищенный ум, то же произойдет и по отношению к телу. Но уже в нынешней жизни оно может приобщаться благодати в молитве. Хотя термин «умное чувство» употреблялся и в предшествующей традиции (напр.: *Macar. Aeg.* I 2. 10. 5; *Sym. N. Theol.* Нумп. 17), восходящей к Оригену (*Cont. Cels.* I 48), Г. П. придает ему более точное значение в контексте своего богословия.

Триадология Г. П. тесно связана с учением о сущности и энергиях (подробнее см.: *Lison.* 1992). В своих триадологических взглядах он един со всей греч. патристической традицией, исходящей не из единства сущности Бога, как лат., но из 3 божественных Ипостасей. «Единая единоначальнейшая Троица» имеет в Себе «единственное сверхначальное Начало, единственную беспричинную Единицу, из Которой изводятся и в Которую возводятся вневременно и беспричинно Сын и Дух» (ГПС. Т. 1. Σ. 25). «Сущность Отца» (πατρική οὐσία, ἡ τοῦ πατρὸς οὐσία - ГПС. Т. 5. Σ. 54-55) всецело сообщается Сыну и Св. Духу. Св. Дух «исходит... прежде веков беспричинно от одного только Отца» (ἐκπορεύεται... ἀναίτιως ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς - ГПС. Т. 1. Σ. 135). «Беспричинно» (ἀναίτιως, ср.: *Greg. Nazianz.* Ор. 29. 19 // PG. 36. Col. 100) означает совечность и равночестность Отцу. «Не от Себя имеет Духа Сын и не чрез Сына (διὰ τοῦ Υἱοῦ) имеет бытие Дух, но от Себя (ἐξ αὐτοῦ) имеет Отец, от Себя непосредственно (ἀμέσως) исходящим, беспричинно и предвечно» (ГПС. Т. 1. Σ. 136). «Показывая особенность образа [бытия] каждой [из двух Ипостасей], бытие

Сына от Отца мы называем рождением, а [бытие от Отца] Святого Духа - исходяждением» (ГПС. Т. 1. Σ. 152).

Лат. *Filioque*, учение об исходяждении Св. Духа от Отца и Сына «как от единого начала» (*Denzinger. Enchiridion. N 850. P. 275*), искажает учение о свойствах Ипостасей: «В Божестве причинность ипостасна» (ГПС. Т. 1. Σ. 110); «Бог един не потому только, что едина Природа, но и потому, что с единым Лицом соотносятся Те, Кто от Него, и с единой Причиной и единым Началом Те, Кто от Начала» (ГПС. Т. 1. Σ. 68). *Filioque* логически вынуждает к слиянию Ипостасей Отца и Сына, к признанию Их «единоипостасности» (ὁμοῦλόστατον - ГПС. Т. 1. Σ. 138).

Твердо настаивая на восходящем к свт. *Фотию* выражении «только от Отца» в отношении к природе или сущности Пресв. Троицы, Г. П. благодаря различению сущности и энергий готов был допустить не только «через Сына», но даже «и от Сына», поскольку энергии суть действия божественной природы, всех трех Лиц Св. Троицы. Учение об энергиях помогает православно истолковать святоотеческие речения, к-рые обращали в свою пользу латинумудрствующие. Если свт. *Кирилл Александрийский* говорил об исходяждении Св. Духа от Отца и Сына (PG. 75. Col. 585; PG. 76. Col. 1408; PG. 77. Col. 117), «ты благочестиво полагай,- пишет Г. П.,- что он учит о раздаянии естественных сих сил и энергий (δυνάμεων τε καὶ ἐνεργειῶν) Божиих», а не об излиянии Божественной Ипостаси Духа» (ГПС. Т. 1. Σ. 96). «Ипостась Пресвятого Духа не есть и от Сына; Она не дается и не приемлется никем, но [дается и приемлется] Божественная благодать и энергия» (Ibid. Σ. 122). «Всякий раз когда богоразумный оный Кирилл говорит, что Дух - от сущности Сына, он показывает единосущие, а не то, что Сын - причина Духа» (Ibid. Σ. 136), тем более что он обращается к отрицателям единосущия, арианам.

Апостолам дается не Ипостась или природа Божественного Духа, но энергия (Ibid. Σ. 83). Г. П. развивает экзегетическое наблюдение: в Свящ. Писании τὸ Πνεῦμα означает Ипостась Духа, тогда как πνεῦμα без артикля означает единую энергию трех Божественных Лиц (Ibid. 82-83; ср.: Ин 6. 63; 20. 23), «Дух Святой и по сущности, и по энергии - [Дух] Христа как Бога, но, будучи по сущности и Ипостаси Его [Духом], Он - не от Него. А по энергии Он - и Его, и от Него» (Ibid. Σ. 105). Различие между сущностью и энергией делает допустимыми именно в отношении энергий спорные лат. формулы: «[Дух] изливается от Отца через Сына, если хочешь, и от Сына, на всех достойных... Сие движение, выступление, если хочешь, и исходяждение, не будем из-за слов вступать в некрасивые распри - ...сие выступление (πρόδος) Духа от Отца и Сына...» (Ibid. Σ. 54-55).

Поскольку же энергии вечны, сказанное относится не только к ниспосланию энергий в тварный мир, но и к домирному бытию Бога. И здесь предшественником Г. П. был патриарх К-польский *Григорий II Кипрский* с его учением о «вечном проявлении» (ἔκφανσις αἰδίου) Св. Духа через Сына (διὰ τοῦ Υἱοῦ), к-рое было принято антиуниатским Собором, состоявшимся в 1285 г. в К-поле. В «150 главах», пытаясь описать отношения Сына и Св. Духа, Г. П. пишет: «[Сущий] от Бога Бог Слово имеет сопроисходящего (συμπρόιον) от Отца Духа Святого... Сей Дух верховнейшего Слова есть некая любовь (ἔρως) неизреченная Родителя к неизреченно рожденному Слову, каковую и Сам возлюбленный (ἐπέραστος) Сын и Слово имеет к Родителю, но как от Отца имеющий ее сопроисходящую и соестественно (συμφυής) в Нем почивающую... Дух Святой - предвечная радость Отца и Сына» (ГПС. Т. 5. Σ. 54-55). Это уникальная в греч. патристике аналогия учению блж. Августина, с той существенной разницей, что у блж. Августина понимание Св. Духа как Любви Отца

и Сына обосновывает Filioque; Г. П. делает оговорку, исключаящую это учение. Доказано, что Г. П. знал (как и Варлаам) и цитировал трактат блж. Августина «О Троице», переведенный *Максимом Планудом*, и имел в виду его учение в своем антилат. сочинении: «Что же те, которые говорят, что Дух Святой - общение и любовь (κοινωνία καὶ ἀγάπη) Отца и Сына? ...они показывают, что и Дух - непосредственно от Отца» (Против Иоанна Векка // ГПС. Т. 1. Σ. 164). Видимо, Г. П., принимая мнение блж. Августина как авторитетное, стремился исключить его понимание в духе Filioque.

Христология. Г. П. утверждает вслед почти за всей святоотеческой традицией (исключая нек-рые особенности антиохийской христологии IV-V вв.) неповрежденность человеческой природы Христа прародительским грехом. «До Христа мы все имели прародительское оное проклятие и осуждение, от единого праотца на всех излившееся, как от родового корня передаваемое и вместе с естеством наследуемое. Каждый за то, что он сам делал, привлекал к своей ипостаси от Бога или порицание, или похвалу, не имея возможности ничего сделать в отношении оног проклятия и осуждения и злого наследия, полученного им и переходящего через него на потомство. Но пришел Христос, освободитель естества, общее проклятие обращающий в общее благословение, и, восприняв от Непорочной Девы повинное наше естество, соединил его со Своей Ипостасью (ὕποστίσας αὐτῷ), явив его новым, непричастным ветхого семени, неповинным и оправданным» (PG. 151. Col. 64).

Именно для свободы Христа Спасителя от первородного греха нужно было Ему родиться от Девы: «Если бы Он был зачат от семени, Он не был бы новым Человеком, не был бы безгрешным и Спасителем согрешивших... не был бы Началовождем новой и отнюдь не стареющей жизни; будучи ветхой чеканки, наследником оног падения, Он не мог бы нести в Себе полноту Непорочного Божества и сделать Плоть Свою неисчерпаемым источником освящения» (PG. 151. Col. 169; ГПАЕ. Т. 9. Σ. 380-382).

«...Победитель диавола, Человек, будучи Богочеловеком, воспринял корень только рода, но не и греха... будучи и по человечеству совершенно чист и непорочен и посему не нуждаясь в очищениях ради Себя, но ради нас все мудро прияв...» (PG. 151. Col. 192-193; ГПАЕ. Т. 9. Σ. 430). Богочеловек, чуждый греха, принимает на Себя страдания падшего человечества: «Божие Слово... восприняло плоть как у нас, хотя и совершенно (ἄκρως) чистую, однако смертную и доступную страданию (παθητήν)» (Гомилии. 16. 23 // PG. 151. Col. 205; ГПАЕ. Т. 9. Σ. 454).

Смертность и страдательность были необходимы для совершения Искупления: «Слово Божие воспринимает человеческую природу, чтобы ею обмануть обманувшего (φενακίσαντα), но воспринимает ее недоступной для обмана (ἀνεξάλατον) и такового до конца соблюдает, приносит Отцу сию как начаток (ἀπαρχήν - 1 Кор 15. 20) во освящение наше чрез наше [же естество]. Если же Слово Божие восприняло бы тело не смертное и доступное страданию, то как бы был обманут, как бы мог напасть [на Него] тот, кто сама зависть?» (Гомилии. 16. 27 // PG. 151. Col. 209; ГПАЕ. Т. 9. Σ. 460).

Искупление. До Христа мы все имели от Адама наследственное проклятие и осуждение. Сын Божий в самом воплощении обновил наше естество, показав его неповинным и оправданным (Гомилии. 5. 1-2 // PG. 151. Col. 64; ГПАЕ. Т. 9. Σ. 142-144). Из всего, что домостроительно сделал Бог ради нас, «наилучшее из всего, даже единственно и несравненно наилучшее - вочеловечение Господа нашего Иисуса

Христа и в особенности цель (τέλος) его - спасительные Страсти и Воскресение» (Гомилии. 41. 11 // PG. 151. Col. 521; ГПАЕ. Т. 10. Σ. 570). Вся земная жизнь Спасителя была уготованием нашего спасения: «...совершенное домостроительство Сына Божия плотию, богоглаголивое в нем учение, свершения богомужного действия, преподание богочеловеческого Тела, великая и божественная и спасительная жертва (θύμα), тридневное из мертвых восстание, начало вечной жизни и божественного в ней радования» (Там же).

Дело искупления вмещается в религ. понятие жертвы, но Г. П. выделяет нек-рые особые аспекты. Юридическая сторона искупления у него сблизается с нравственной и выражается понятием правды, правосудия (δίκαιον, δικαιοσύνη). Христос - «жертва и заклятие (θυσίαν καὶ σθαγήν) во оставление грехов наших». Христос - и Жертва, и Священник, ее приносящий: «...была нужда в Жертве (θύσιος), примиряющей нас с Высочайшим Отцом и освящающей нас, оскверненных общением с лукавым. Итак, нужна была Жертва очистительная и чистая, но и Священник также чистый и безгрешный». Человек, добровольно предавшийся диаволу, стал по праву, «по божественному правосудию», его добычей. На абсолютно чистого от прародительской скверны Христа диавол не имеет никаких прав, и, напав на Него, внушив врагам Его приговорить Его к смерти, диавол справедливо лишается своей власти. «Угодно было Богу сперва правосудием свергнуть диавола, а затем - силой, в Воскресении и будущем Суде» (Гомилии. 16. 1, 2, 14, 21 // PG. 151. Col. 189, 197-200, 204; ГПАЕ. Т. 9. Σ. 422-424, 440, 450).

Иногда Г. П. изображает победу Христа над диаволом как результат своего рода «военной хитрости». Спасение, совершенное в человеческой природе, принятой от нас и нерасторжимо соединенной с Сыном Божиим, усваивают человеческие ипостаси, духовно рождаясь от Него как от Второго Адама: «Каждому верующему в Него Он даровал совершенное искупление (ἀπολύτρωσιν), и сотворил, и творит непрестанно, Собою примиряя с Отцом и возвращая каждого из нас к послушанию и исцеляя всякое наше непослушание... не просто природа, но ипостась каждого верующего приемлет Крещение и жительство по божественным заповедям и причащается боготворящего Хлеба и Чаши» (Гомилии. 5. 1-3 // PG. 151. Col. 64-65; ГПАЕ. Т. 9. Σ. 142-146).

Евхаристия. Как и все св. отцы, Г. П. учит о тождестве «исторического» и евхаристического Тела Христова: «...распятое Тело Христово, предлежащее нам в пищу» (Гомилии. 56. 16 // ГПС. Т. 11. Σ. 418). Как Господь установил таинство Крещения Своим Крещением, предуказующим Его сошествие во ад и восстание, так Он «спасительную Свою страсть предуказал таинственным Хлебом и Чашею и затем предал верным совершать сие таинство во спасение... Себе предоставляя мучения и тяготы, нам же общение в Его страстях изначально сразу же даруя чрез болезненные сии [таинства] и сотворяя нас, по апостолу, срашенными подобием смерти Его (Рим 6. 5), чтобы удостоить и обетованного воскресения в [свое] время» (Гомилии. 60. 6 // ГПС. Т. 11. Σ. 514). «От этих двух [таинств] зависит все наше спасение, поскольку в сих двух сосредоточено все богомужное домостроительство» (Там же. 60. 7 // ГПС. Т. 11. Σ. 516).

Евхаристия - жертва хваления и умилоствления: «...само Тело и Кровь Христовы предлежащие глаголют к Богу и Отцу... за нас, братом коих удостоил стать Христос, умилоствляя Его к нам и примиряя нас с высочайшим Отцом, глаголют же и нам, яснейше указуя путь любви» (Гомилии. 56. 16 // ГПС. Т. 11. Σ. 418-420). «Христос стал нашим братом... рабов сделал Себе родными, искупив сею Кровию, связал и

обручил нас с Собою, как жених невесту, чрез причащение сей Крови став с нами единою плотью. Но и Отцом нашим Он стал чрез Божественное в Него Крещение, и как любящая мать грудных младенцев кормит нас Своею грудью, и, что еще больше и необычайнее (*παροδοξότερον*), не только Кровию вместо молока, но и Телом Своим, и не Телом только, но и духом, данное нам Им благородство всегда сохраняя неуменьшенным и ведя к большей любви (*πῶθον*) и дая полноту любви: не только видеть Себя, но и касаться, и радоваться (*κατατριφᾶν*) и в себе иметь в самой утробе» (Гомилии. 56. 11 // ГПС. Т. 11. Σ. 410-412).

Учение о человеке Г. П. тесно связано с его учением о сущности и энергиях и согласно с традиц. святоотеческим. По Г. П., вся естественная жизнь и бытие сотворены из ничего (*ex nihilo*) свободным божественным действием (энергией) единого Бога Отца, Сына и Св. Духа, «из Которого, через Которого и в Котором все было сотворено (*γέγονεν*)» (Гомилии. 8 // PG. 151. Col. 97). Творение происходит не из сущности, оно не является также нетварными энергиями Бога, но их результатом: «...тварью является то, что происходит от [божественной] энергии и свершается ею» (150 глав. 73 // ГПС. Т. 5. Σ. 77). Но тот факт, что человек представляет собой такой же тварный результат энергии Божией, не делает его равным остальным живым существам, поскольку в человеке присутствуют элементы нетварного мира и ему было дано божественное нетварное дыхание: «В отличие от прочих живых существ, он [человек] не состоял только из этой материи и того, что принадлежит чувственному миру, то есть не имел только тело, но получил душу из надмирного, точнее - от Самого Бога через неизреченное вдуновение, как нечто великое и чудесное, все [тварное] превосходящее и все способное созерцать, всем руководящее, познающее Бога и приемлющее Его» (150 глав. 24 // ГПС. Т. 5. Σ. 48).

I. Естественное состояние человека. Человеческое тело, состоящее из материи, принадлежит к категории материальных созданий. Разумная душа человека отличается от душ животных тем, что она есть прежде всего сущность и уже затем энергия. Душа же животных есть просто действие и не существует как самостоятельная реальность (в себе), но умирает вместе с телом (150 глав. 31 // ГПС. Т. 5. Σ. 51-52).

Человеческая душа не разрушается после смерти, но продолжает существовать отдельно как некая духовная сущность (150 глав. 45 // ГПС. Т. 5. Σ. 61). Т. е. она тварна, но бессмертна. В отношении образа соединения души (ума) с телом Г. П. предпочитает т. зр. свт. Григория Нисского, согласно к-рой душа, как бестелесная, не находится в определенном месте, но рассредоточена по всему телу (150 глав. 61 // ГПС. Т. 5. Σ. 70; тело, согласно Г. П., не есть зло, это доказывается самим Воплощением Бога). Однако он неск. раз цитирует и прп. *Макария Великого*, определявшего место присутствия души в сердце. В ранних сочинениях Г. П., в целях полемики с Варлаамом, примиряет обе т. зр. (Триады. II 2. 29 // ГПС. Т. 1. Σ. 535; Триады. III 3. 4 // ГПС. Т. 1. Σ. 682).

Душа обладает промыслительными (*προνοητικαί*) силами тела (ср.: *Areop.* DN. 5. 5-7) и животворит его. Основные силы души следующие: ум (*νοῦς*), разум (*λόγος*) и дух (*πνεῦμα*). Они не составляют собой души, потому что последняя, подобно Богу, проста и несоставна и не сводится к одним промыслительным силам, но, будучи простыми действиями, эти силы лишь выражают ее как единое целое (150 глав. 61; Триады. III 2. 22 // ГПС. Т. 1. Σ. 673; Против латинян. 2. 9 // ГПС. Т. 1. Σ. 397). Силы души не являются сущностями. И если Г. П. говорит о сущности ума и о его энергии,

то он, очевидно, имеет в виду саму душу (Триады. I 2. 5 // ГПС. Т. 1. Σ. 398; Триады. III 3. 62 // ГПС. Т. 1. Σ. 595).

Влияние терминологии прп. Макария, к-рой активно пользовался святитель, заметно и в его антропологических формулировках. Так, он настаивает на мнении о сердце как главном телесном органе ума (Триады. I 2. 3 // ГПС. Т. 1. Σ. 396). Подобная формулировка имеет целью избежать преобладания схоластического интеллектуализма в богословии (*Χρήστου*. 1968. Σ. 168). Разум тесно связан с умом, из к-рого он происходит и с к-рым иногда отождествляется (Триады I 2. 3 // ГПС. Т. 1. Σ. 396). Дух исходит из ума и разума и существует внутри обоих. Он является любовью (*ἔρως*) ума к разуму, к-рая животворит тело (150 глав. 38 // ГПС. Т. 5. Σ. 56).

Согласно Г. П., человек сотворен по образу Троицеобразного Бога и может воспринимать божественный Свет, исходящий от всей Пресв. Троицы. Ум, разум и дух составляют нераздельное единство, соответствующее единству Лиц Пресв. Троицы, т. е. божественных Ума (понимание Бога Отца как Ума, восходящее к александрийской богословской традиции), Логоса и Духа. Как внутри Божества Ум рождает Логос, и Дух исходит как проявление любви Ума к Логосу, так и в человеке ум рождает разум (*λόγος* - в значении всегда сосуществующего с умом и скрытого в нем знания (*γνώσις*)), а дух воплощает в себе любовь ума к разуму (о влиянии блж. Августина на разработку Г. П. тринитарной аналогии в устройении умного естества человеческой души см.: *Flogaus*. 1997. Р. 143-153). И как Св. Дух животворит мир, так и человеческий дух животворит тело (150 глав. 35-39 // ГПС. Т. 5. Σ. 53-57). Т. о., творение по образу Божию относится не только к духовному измерению человека, но и к телесному. Именно тот факт, что «умное и разумное естество» человеческой души обладает животворящим (*ζωοποιόν*) духом (в отличие от духа ангельского естества, к-рый не является животворящим), умной любовью (*νοερὸς ἔρως*), свидетельствует о том, что только человеческая душа, «более чем нетелесные ангелы», была создана по образу Божию (150 глав. 38-39 // ГПС. Т. 5. Σ. 56-57).

II. Сверхъестественное состояние человека. Помимо естественного дара познания человек получил также от Бога и др. дар - божественный дух, нетварную божественную энергию, ведущую его к сверхъестественному познанию. Конечное предназначение человека состоит в богоподобии, в соединении с божественным первообразом, в уподоблении Богу, чтобы человек мог называться «другим богом» (Против латинян. 2. 9 // ГПС. Т. 1. Σ. 85), в достижении вечной жизни, бессмертия (*ἀθάνασία*). Если образ Божий в человеке - это лишь возможность достичь совершенства в Боге («[душа] не только способна к принятию Бога, но она может также соединяться, через подвиг и благодать, с Ним в одной Ипостаси» - 150 глав. 24 // ГПС. Т. 5. Σ. 48), то богоподобие - это состояние достигнутого единства с Богом.

Достижение этой цели возможно лишь через благодатное приобщение человека божественным энергиям, посредством к-рых человек становится причастником божественной славы. Но человек обладает свободой воли (*αὐτεξούσιον*), его разумная и мыслящая душа способна к восприятию противоположных духовных реальностей - зла и благодати, имея возможность обратиться к любой из них. Душа «обладает благодатью, а равно и злом, не как сущностью, но как неким качеством» (150 глав. 33 // ГПС. Т. 5. Σ. 52).

III. Неестественное состояние человека. Обращение ко злу означает отдаление от Бога, непослушание Ему, что равнозначно смерти души (О божественной и

обоживающей причастуемости // ГПС. Т. 2. Σ. 144). Но Бог не сотворил смерти (ср.: Прем 1. 13) и не является ее причиной. Смерть есть результат неповиновения Богу, греха (ср.: Рим 5. 12), совершенного человеком по его свободной воле (150 глав. 51 // ГПС. Т. 5. Σ. 65). Бог попускает смерть с тем, чтобы человек не остался во грехе на все времена и чтобы зло не стало вечным.

Тело получает жизнь от человеческого духа, а душа - от божественной благодати. Поэтому оставление души божественной благодатью приводит к ее духовной смерти, а телесная смерть есть неизбежное следствие смерти духовной. Неестественное состояние является фактом грехопадения, к-рое повлияло как на естественное, так и на сверхъестественное состояние человека и поэтому коснулось всех людей. Вслед. его человек лишился божественной благодати, а вместе с ней и богоподобия. Он перестал быть причастным божественной славе и жизни. Но образ Божий в человеке не был уничтожен, хотя вслед. потери богоподобия он и пребывает искаженным и темным. «Поэтому, если душа возненавидит [свою] связь с худшим и прилепится любовью к Лучшему, подчиняясь Ему делами и способами [осуществления] добродетелей (τῶν τρόπων τῆς ἀρετῆς), то она просвещается этим Лучшим и облагораживается Им» (150 глав. 39 // ГПС. Т. 5. Σ. 57).

Богоподобие, возможность достичь совершенства и бессмертия, потерянное первым Адамом, было восстановлено Христом, Вторым Адамом (Против латинян. 2. 10 // ГПС. Т. 1. Σ. 86), поэтому в последние времена человеческое тело воссоединится с душой и будет причастно вечной божественной славе (150 глав. 39 // ГПС. Т. 5. Σ. 57; К Ксении // Ibid. Σ. 199). Состояние греховности и болезни, в к-ром пребывал человек после падения, было исцелено посредством спасающей и исцеляющей благодати воплотившегося Господа.

Подробнее о спорах, связанных с богословием Г. П., церковной рецепции его учения, истории изучения наследия святителя см. в ст.: *Паламитские споры и Константинопольские Соборы (XIV в.)*.

Библиогр.: *Stiernon D.* Bulletin sur le Palamisme // REB. 1972. Vol. 32. P. 231-341; TB. Vol. 2. P. 138-154 (изд. соч. и пер.), 173-182 (лит.); ИАБ, № 6. 897-1333 (изд. соч., пер. и лит.).

Соч.: PG. 150-151; ГПС; *Μεταξῶς Ν.* Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο. Κωνσταντινούπολις, 1627; *Arcudius P.* Opuscula aurea theologica quorundam clarissimorum virorum graecorum... circa processionem Spiritus Sancti. R., 1630; *Combesif F.* Auctarium Novissimum Bibliothecae Patrum. P., 1672; *Δοσίθεος.* Τόμος Ἀγάπης. Яссы, 1698; *Matthaei C. F., ed.* Gregorii Thessalonicensis X orationes. M., 1776; *Κλεοπᾶς Δ.* Τοῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι τεσσαράκοντα καὶ μία. Ἱεροσόλυμα, 1857; *Οἰκονόμος.* Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι κβ'... ὃ τε ἐπιστολμαῖος Λόγος πρὸς Ἰωάννην Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ τέσσαρες εὐχαί... Ἀθήναι, 1861; *Treu M.* Ἐπιστολὴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ πρὸς Δαβὶδ μοναχὸν Δισύπατον // ΔΠΕΕ. 1890. Т. 3. Σ. 229-234; *Арсений (Иващенко), ep.* Св. Григория Паламы, митр. Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895; *Meyendorff J.* Une lettre de Grégoire Palamas à Akindynos // Θεολογία. 1953. Т. 24. Σ. 557-582; *idem.* L'origine de la controverse palamite: La première lettre de Palamas à Akindynos // Ibid. 1955. Т. 26. Σ. 77-90; *idem., ed.* Grégoire Palamas. Défense de saints hésychastes. Louvain, 1959, 1973. (SSL. EtDoc.; 30-31); *Κουρούσης Σ.* Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ τέσσαρες ἀνεκδοτοὶ ἐπιστολαὶ πρὸς Ἁγίον Ὄρος // ΕΕΒΣ. 1963. Т. 32. Σ. 343-376.

Лит.: PLP, N 21546 (биогр., соч., ист. и лит.); *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. К., 1860; *Παπαμichaήλ Γ. Χ.* Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης: ἠθικο-πατρολογικὴ συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν Ἠσυχαστικῶν ἐρίδων τοῦ ἰδ' αἰῶνος. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσία. Πετρούπολις, Ἀλεξάνδρεια, 1911; *Соколов И. И.* Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии: По поводу исследований Г. Х. Папамихаила Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς... // ЖМНП. 1913. № 4. С. 378-393; № 5. С. 159-186; № 6. С. 409-429; № 7. С. 114-139; *Сонни А.* Михаил Акоминат, автор «Олицетворения», приписываемого Григорию Паламе // Визант. обзор. Юрьев, 1915. Т. 1. С. 104-116; *Jugie M.* Palamas Grégoire // DTC. 1932. Т. 11(2). Col. 1735-1776; *idem.* Palamite (controverse) // Ibid. Col. 1777-1818; *Stăniloae D.* Viața și învățătura

sfântului Grigorie Palama. Sibiu, 1938. (Ser. teologică; 10); *Candal M.* El «Teófanos» de Gregorio Palamas // OCP. 1946. Vol. 12. P. 238-261; *idem.* Fuentes palamíticas: diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Niceforo Grégoras // *Ibid.* 1950. Vol. 16. P. 303-357; *idem.* La confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acindino // *Ibid.* 1959. Vol. 25. P. 216-226; *Giannelli C.* Un progetto di Barlaam Calabro per unione delle Chiese // *Miscellanea G. Mercati.* Vat., 1946. Vol. 3. Letteratura e storia bizantina. P. 157-208. (ST; 123); *Горянов Б. Т.* Первая гомилия Григория Паламы как источник к истории восстания зилотов // ВВ. 1947. Т. 1(26). С. 261-266; *Κυπριαν (Κερν), αρχιμ.* «Ολιχτωρение» Михайла Акомината: (Κ ιστοрии учения ο человеке в Византии) // ΠΜ. 1949. Вып. 7. С. 85-104; *Καρμύρης Ι. Ν.* Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1960. Τ. 1; *Meendorff J.* Le Tome synodal de 1347 // ЗРВИ. 1963. Кн. 8. Св. 1. С. 209-227; *Weiss G.* Joannes Kantakuzenos - Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch // *Der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh.* Wiesbaden, 1969; *Paparozi M.* Gli Antirrheticci posteriores de Niceforo Gregoras: Diss. // Univ. Cattolica del Sacro Cuore. Mil., 1970-1971; *idem.* Collected studies. L., 1974; *Φανουργάκης Β.* Ἀγνωστα ἀντιπαλαμικά συγγράμματα τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου // Κληρονομία. 1972. Τ. 4. Ν. 2. С. 285-302; *idem.* Αἱ περιπέτειαι καὶ ἡ δραστηριότης τοῦ Γρηγορίου Παλάμα κατά τὸ ἔτος τῆς ἀιχμαλωσίας αὐτοῦ εἰς τὴν Ἀσίαν (1354-1355) // *Ibid.* 1984. Τ. 16. Σ. 249-272; *Προχορος Γ. Μ.* Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 329-369; *Halleux A. de.* Palamisme et Scolastique: Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? // RThL. 1973. Vol. 4. P. 404-442 [repr.: *Idem.* Patrologie et Oecuménisme: Recueil d'études. Louvain, 1990. P. 782-815. (BETL; 93); *Papademetriou G. C.* Introduction to St. Gregory Palamas. N. Y., 1973; *Μαντζαρίδης Γ.* Παλαμικά. Θεσσαλονίκη, 1973; *Nadal Cañellas J.* [др. написание: *Nadal J.-S.*] La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos // OCP. 1974. Vol. 40. P. 233-285; *idem.* La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas // *Istina.* 1974. Vol. 19. N 3. P. 297-328; *idem.* Introd. // *Gregorius Acindynus.* Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam. Turnhout, 1995. (CCSG; 31); *idem.* La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas: Enquête hist., avec trad. et comment. de quatre traités récemment. Leuven, 2006. Vol. 2: Commentaire historique. (SSL; 51); *Houdret J.-Ph.* Palamas et les Cappadociens // *Istina.* 1974. Vol. 19. N 3. P. 260-271; *Garrigues J. M.* L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur // *Ibid.* P. 272-296; *Le Guillou M.-J.* Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation // *Ibid.* P. 329-338; *Barros G.* Palamism Revisited // SVTQ. 1975. Vol. 19. P. 211-231; *Beyer H.-V.* David Disypatos als Theologe und Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus (ca. 337 - ca. 1350) // JÖB. 1975. Bd. 24. S. 107-128; *idem.* Die Lichtlehre der Mönche des 14. und 4. Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes, des Euagrios Pontikos und des Ps.-Makarios/Symeon // *Ibid.* 1981. Bd. 31. N 2. S. 473-512; *Бајер Х.-Ф.* Участие Ирины-Евлогии Хумнены в исихастском противоборстве XIV в. // АДСВ. 2000. Вып. 31. С. 297-322; *Trethowan I.* Irrationality in Theology and the Palamite Distinction // ECR. 1977. Vol. 9(2). P. 19-26; *Ware K.* The Debate about Palamism // *Ibid.* Vol. 9. P. 45-63; *Williams R. D.* The Philosophical Structures of Palamism // *Ibid.* P. 27-44 (рус. пер.: *Вильямс Р. Д.* Философские основы паламизма / Рус. пер.: диак. Г. Завершинский // *ЦиВр.* 2002. № 2(15). С. 246-276); *Χρήστου Π.* The Teaching of Gregory Palamas on Man // Θεολογικά Μελετήματα. Θεσσαλονίκη, 1977. Τ. 3: Νηπτικὰ καὶ Ησυχαστικὰ. Σ. 167-177; *Philippidis-Braat A.* La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire // TM. 1979. Vol. 7. P. 109-222; *Sahas D. J.* Captivity and Dialogue: Gregory Palamas and the Muslims // GOTR. 1980. Vol. 25. P. 409-436; *Balfour D.* Palamas' Reply to Gregoras' Account of their Debate in 1355 // JÖB. 1981. Bd. 32. H. 4. S. 245-256; *Hero A. C.* Some Notes on the Letters of Gregory Akindynos // DOP. 1982. Vol. 36. P. 221-226; *eadem.* Letters of Gregory Akindynos. Wash., 1983. (CFHB; 21); *Rogich D.* Homily 34 of Saint Gregory Palamas // GOTR. 1988. Vol. 33. Pt. 2. P. 135-166; *Sinkewicz R. E.* A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // JThSt. 1980. Vol. 31. P. 489-500; *idem.* Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. Toronto, 1988; *idem.* Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses. Toronto, 1992. (Pont. Inst. of Mediaeval Studies. Studies and Texts; 111); *idem.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // XB. 1999. T. 1(7). С. 374-390; *idem.* Gregory Palamas // TB. Vol. 2. P. 131-182; *Anastasiou I. E.* The Social Teaching of St. Gregory Palamas // GOTR. 1987. Vol. 32. N 2. P. 179-188; *Rigo A.* L'epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell'orazione // Cristianesimo nella storia. Vol. 9. N 1. 1988. P. 57-80; *idem.* Monaci esicasti e monaci bogomili: Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo. Firenze, 1989. (Orientalia venetiana; 2); *idem.* La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune

altre questioni // RSBN. 1993. T. 30. P. 155-202; *idem*. La Vita di Pietro l'Athonita (BHG, N 1506) scritta da Gregorio Palama // Ibid. 1995. T. 32. P. 177-190; *idem*. Nicodemo Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas // Paisij, lo staretz: Atti del III Conv. intern. di spiritualità russa / A cura di A. Mainardi. Magnano, 1997; *Coffey D.* The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // SVTQ. 1988. Vol. 32. P. 329-358; *Hatlie P.J.* The Answer to Paul Asen of Gregory Palamas: A 14th Cent. Apology for the One, Grand and Angelic Schema // Ibid. 1989. Vol. 33. P. 35-51; *Lison J.* L'energie des trois hypostases divines selon Grégoire Palamas // Science et esprit. 1992. Vol. 44. N 1. P. 67-77; *Rossum J. van.* The λόγοι of Creation and the Divine 'energies' in Maximus the Confessor and Gregory Palamas // StPatr. 1993. Vol. 27. P. 213-220; *Flogaus R.* Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin De trinitate durch Gregorios Palamas // JÖB. 1996. Bd. 46. S. 275-297; *idem*. Theosis bei Palamas und Luther: Ein Beitr. zum ökumenischen Gespräch. Gött., 1997. (FSÖTh; 78); *idem*. Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Cent. Byzantium // SVTQ. 1998. Vol. 42. P. 1-32; *idem*. Die Theologie des Gregorios Palamas - Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Verständigung? // OS. 1998. Bd. 47. S. 105-123; *Damian Th.* A Few Considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition // The Patristic and Byzantine Review. 1996/1997. Vol. 15. N 1/3. P. 101-112; *Δημητράκοπουλος Γ.* Αύγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς Τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. Ἀθήνα, 1997; *Κοντάκης Χ.* Αἱ Θεομητορικαὶ Ὁμιλίαι τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // ΓΠ. 1997. Σ. 719-802; *Fyrgios A.* Barlaam Calabro. Opere contro i Latini. Vat., 1998. 2 t.; *Макаров Д. И.* Гомилии Григория Паламы как исторический источник // Вестн. Тюменского гос. ун-та. 2001. № 1. С. 116-126; *он же.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003; *Асмус В., прот.* Святитель Григорий Палама и Императорская власть // БСб. 2003. № 11. С. 137-157; *Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV sec. bizantino / A cura di A. Rigo.* Firenze, 2004.

Прот. В. Асмус, М. М. Бернацкић

Почитание. Г. П. был погребен в соборе Св. Софии в Фессалонике, где от его мощей стали происходить чудеса, а в мон-ре Великая Лавра на Афоне и в Кастирии началось его местное почитание как святого. К-польский патриарх Каллист I запросил у фессалоникийцев точное изложение сведений об этих чудесах, на основе к-рого преемник Каллиста на К-польской кафедре свт. Филофей Коккин составил Похвальное слово и службу в честь святого (BHG, N 718; *Idem* // PG. 151. Col. 551-656).

В 1368 г. Г. П. был канонизирован, синодальным декретом празднование ему было принято совершать в день его кончины - 14 нояб.

После установления в XV в. триодной памяти Г. П. переработанный вариант Похвального слова свт. Филофея был включен в синаксарь Постной Триоди (BHG, N 719b). Именно этот текст вошел в посл. в состав ВМЧ под 14 нояб. (ВМЧ. СПб., 1899. Ноябрь., дни 13-15. Стб. 2009-2015). История и обстоятельства перевода на слав. язык Похвального слова Г. П., помещенного в ВМЧ, нуждаются в специальном исследовании, поскольку древнейшие списки триодного синаксаря, независимо от редакции перевода, не содержат чтения на 2-ю Неделю Великого поста (перевод триодного синаксаря ок. сер. XIV в. иноком Захеем на Афоне был осуществлен еще до включения в его состав этого агиографического произведения).

Др. Похвальное слово, посвященное Г. П., было написано К-польским патриархом Нилом (1379-1388) (BHG, N 719; *Idem* // PG. 151. Col. 655-678).

Пересказ Жития Г. П. на новогреч. языке, сделанный прп. *Афанасием Паросским*, был издан в Вене в 1784 г. и затем включен в сб. «Неон Эклогийон», составленный прп. Никодимом Святогорцем (Венеция, 1803). В этом Житии говорилось о новых чудесах святителя и излагалось засвидетельствованное Иерусалимскими патриархами Нектарием и Досифеем II чудесное потопление анафематствовавших Г. П. католиков на о-ве Санторин (Тира) в 1660 г. Известно также вошедшее в греч. «Добротолюбие» (Венеция, 1782) анонимное Житие свт. Григория (источник:

Philotheus. Encomium // PG. 151. Col. 573-574; о тексте см.: *Rigo A. Nicodemo l'Aghiorita, la «Filocalia» e san Gregorio Palamas* // Atti dell'VIII Conv. ecumenico intern. di spiritualità ortodossa (Bose, 16-19 set. 2000) / A cura di A. Rigo. Magnano, 2001. P. 151-152).

Когда в 1523 г. собор Св. Софии в Фессалонике был превращен в мечеть, мощи Г. П. были перенесены сначала в мон-рь *Влатадон*, а затем в митрополичий собор, где они находились до пожара 1890 г. Мощи Г. П. остались невредимыми в огне и были помещены в новом кафедральном соборе (1891-1902), освященном во имя этого святого (1914). Частицы мощей хранятся в мон-ре Успения Пресв. Богородицы в фессалоникийском р-не Панорама, в афонских мон-рях Эсфигмен, Ксенофонт, прп. Дионисия, *Русском втч. Пантелеимона мон-ре* и принадлежащем ему ските Новая Фиваида, а также в лавре св. Саввы Освященного (совр. Израиль) (*Meinardus. P. 189; Πεντζίκης. Σ. 41, 110, 411*).

В 1628, 1631, 1632, 1642 г. частицы мощей Г. П. привозились из Сев. Греции в Москву в дар российским государям (*Муравьев. С. 52, 132, 144, 231*).

Впервые изображение Г. П. появляется вскоре после его смерти в основанном учениками святителя, братьями Дорофеем и Марком Влатадами, соборе мон-ря Влатадон.

В визант. период во имя Г. П. был освящен ряд храмов, в т. ч. церковь в Кастории (упом. в томосе Собора 1368 г. - PG. 151. Col. 712) и церковь на территории мон-ря Влатадон (разобрана в 1972).

Ист.: ВHG, N 718-719b; Νέον Ἐκλόγιον. Ἀθήνα, 1974³. Σ. 322-332.

Лит.: *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2; *Χρήστου Π. Κ., Μλεκατόρος Γ. Γ.* Γρηγόριος ὁ Πολιμαῖος // ΘНЕ. Т. 4. Σ. 782, 794-796; *Meinardus O.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Vol. 54. P. 189; *Rigo A.* La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni // RSBN. 1993 [1994]. Vol. 30. P. 155-202; *Πεντζίκης Γ. Ν.* Ἁγίον Ὅρος: Ἐνας πλήρης ταξιδιωτικός οδηγός. Αθήνα, 2003. Т. 2. Σ. 41, 110, 411.

Э. П. А.

Гимнография. В совр. богослужебных книгах память Г. П. отмечается дважды - 14 нояб. (ноябрьская память) и в Неделю 2-ю *Великого поста* (триодная память). Вопреки распространенным в лит-ре представлениям (ср.: *Meyendorff. Introduction. P. 169; RegPatr, N 2540*) нет оснований считать, что патриарх К-польский св. Филофей Коккин, автор первоначальных службы и Жития Г. П. (по его собственному свидетельству в томосе Собора 1368 г.; см.: PG. 151. Col. 711), установил именно триодную память святого. Эти представления основаны, во-первых, на убеждении исследователей в неизменности практики литургического почитания Г. П.; во-вторых, на атрибуции триодной службы Г. П. свт. Филофею; в-третьих, на словах самого свт. Филофея, к-рый в соборном томосе о замене локального почитания Г. П. общецерковным проводит параллель между ней и историей прославления свт. Афанасия К-польского († после 1315), когда в Неделю Торжества Православия в храм Св. Софии монахами-почитателями свт. Афанасия была торжественно внесена его икона, и только потом почитание святого было утверждено как общецерковное (PG. 151. Col. 712). Но последний из этих аргументов не может служить основанием для отождествления установленного в 1368 г. общецерковного почитания Г. П. (см.: *Rigo. 1993*) с его триодной памятью - история с процессией с иконой свт. Афанасия в Неделю Торжества Православия приведена свт. Филофеем лишь в качестве примера, а сам факт шествия с иконой святого в эту неделю (когда ежегодно совершалось шествие с различными иконами) вовсе не влечет за собой увязывание памяти святого с периодом Великого поста (так, память упоминаемого свт. Филофеем свт. Афанасия К-польского - 24 окт.), - а исследование рукописей XIV-XVI вв. опровергло оба др. аргумента. Во-первых,-

как убедительно показал диак. (ныне прот.) Василий Волудакис в своем анализе данных греч. рукописной традиции (исследователь использовал лишь рукописи собраний Греции, но его выводы подтверждаются и на материале греч. рукописей др. собраний),- практика петь службу Г. П. во 2-ю Неделю Великого поста возникла не ранее 2-й пол. XV в. (*Βολουδάκης*. Σ. 33-42; одно из наиболее ранних свидетельств о появлении этой практики, неупоминаемое Волудакисом, содержится в рукописи Vindob. Gr. Theol. 187. Fol. 72, ок. 1500 г.), тогда как ноябрьская память святого, напротив, была известна уже к посл. четв. XIV в. Во-вторых, ноябрьское последование Г. П. сохранилось уже в совр. свт. Филофею рукописях и содержит в т. ч. 2 канона с именем Филофей в *акростихе*, а триодное последование Г. П. известно по рукописям не ранее рубежа XV и XVI вв. и вместо канонов авторства Филофея, как правило, содержит др. канон - без акростиха в тропарях, но с именем Георгий в акростихе богородичнов.

Т. о., предствления об установлении свт. Филофеем триодной памяти Г. П. не имеют подтверждения в источниках, в то время как его авторство для канонов и ряда др. песнопений ноябрьской службы Г. П. и почитание им 14 нояб. как дня смерти святителя (он пишет, что святой почил на следующий день после памяти свт. Иоанна Златоуста, т. е. 14 нояб.; см.: PG. 151. Col. 635) - несомненны. Но, если выбор 14 нояб. как дня памяти Г. П. очевиден, причины установления триодной памяти святителя менее ясны. Для их выяснения можно прибегнуть к свидетельству главного гимнографического текста триодного последования Г. П.- канона. Имя Георгий в акростихе богородичнов, присутствующее в этом каноне, характерно для мн. канонов авторства гимнографа IX в. Георгия, поэтому можно предположить, что комплект богородичнов был заимствован из одного из них; однако среди опубликованных канонов Георгия эти богородичны не встречаются. С др. стороны, те факты, что канон был создан ок. сер. XV в.; что имя Георгий носил в миру один из самых известных правосл. богословов того времени - патриарх К-польский *Геннадий II Схоларий*; что свт. *Марк* Эфесский, оказавший большое влияние на буд. патриарха Геннадия, известен как автор неск. песнопений в честь Г. П.; что сам Геннадий II Схоларий написал канон Г. П. с акростихом «Схоларий» в богородичнах, привели диак. В. Волудакиса к выводу об авторстве Геннадия Схолария (еще до принятия им монашества) и для триодного канона Г. П. (*Idem*. Σ. 40). Можно высказать и дальнейшее предположение - что само установление памяти Г. П. в Неделю, следующую за Неделями Торжества Православия, принадлежало патриарху Геннадию Схоларию и имело целью подчеркнуть отказ правосл. Церкви от предложенной на *Ферраро-Флорентийском Соборе* унии с католичеством и др. соблазнов того времени.

Вплоть до XVIII в. обе памяти в греч. традиции сосуществовали (см.: *Γιάκου*. Σ. 120-127), однако в печатные греч. Минеи последование Г. П. не вошло, а к 1-й пол. XX в. ноябрьская память святого в греч. практике почти перестала совершаться (ср.: *Idem*. Σ. 121) - помимо отсутствия службы в печатных Минеях этому способствовала большая популярность триодной памяти Г. П., а также сложность соединения службы 14 нояб. с более древней памятью этого дня (14 нояб.- память ап. Филиппа и заговенье на Рождественский пост). Уже в XV в. сложность соединения служб Г. П. и ап. Филиппа привела к тому, что память Г. П. могла переноситься на 13 нояб. (когда празднуется память свт. Иоанна Златоуста - так в Типиконе Athen. Bibl. Nat. 2047, составленном в Фессалонике при блж. Симеоне Солунском), на воскресенье перед 13 нояб. или на 5 нояб. (см.: *Βολουδάκης*. Σ. 53; *Γιάκου*. Σ. 121-124). Можно предположить, что день 5 нояб. был выбран для празднования памяти Г. П. по той причине, что в этот день отмечается память др. святого по имени Григорий, свт. Григория Александрийского, не имеющая отдельного последования (чаще всего в Минеях в этот день приводится вседневная служба мученикам Галактиону и Епистимии), а сам день близок к воскресенью перед 13 нояб.

В печатные греч. издания Типикона ноябрьская память не входит в отличие от триодной,

к-рая указывается в Типиконах уже с 1-го издания (Венеция, 1545. [Σ.] 184-185). Последование святителя здесь в значительной степени вытеснило более древнее триодное последование (отменены канон, посвященный притче о блудном сыне (о нем см.: *Bertonière*. P. 84-87, 94; выводы Г. Бертоньера о службе Г. П. неверны, поскольку он не был знаком с работой диак. В. Волудакиса; см. также ст. *Блудного сына недели*), и др. - то же, как правило, и в афинских изданиях Постной Триоди; однако в рим. изданиях Триоди, напротив, древнее последование сохраняется, а службы Г. П. нет; впрочем, в рим. Анфологионе 1964 г. она напечатана), но на литургии нет ни чтений из Апостола и Евангелия, посвященных Г. П. (только рядовые), ни песнопений в его честь (только Недели), а устав службы в целом можно сравнить с уставом соединения памяти шестеричного святого с воскресным днем. В приходских греч. Типиконах протопсалта Константина (Τυπικὸν ἐκκλησιαστικὸν κατὰ τὸ ἔθος τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1838. Σ. 165-166; слав. версия этого Типикона используется в Болгарской Церкви) и принятом ныне *Виолакиса Типиконе* (*Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 339-340) устав службы в целом тот же, что и в старопечатных Типиконах, но на литургии появились песнопения святого (чтения по-прежнему только рядовые, поскольку греч. приходская практика избегает соединения 2 литургийных чтений). В Церквях, перешедших на новоюлианский календарный стиль, отдельную проблему составляет устав соединения триодной службы Г. П. с последованием праздника Благовещения Пресв. Богородицы, к-рый в рамках этого стиля может приходиться на 2-ю Неделю Великого поста (см.: *Μπεκατώρος*, 1964).

В отличие от триодного гимнографического последования Г. П., имеющего сравнительно небольшой комплект песнопений (в первую очередь потому, что оно всегда соединяется с воскресным и, согласно части памятников, триодным последованиями; возможно, также и по причине его первоначально дополнительного значения), ноябрьская служба Г. П., состав к-рой неск. различается в ее изданиях (см.: *Βολουδάκης*. Σ. 43-48; *Πάσχος*. Σ. 372-373), содержит максимально полный гимнографический корпус; несомненно, составивший ноябрьскую службу свт. Филофей Коккин предполагал совершение ее как бденной (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). К XX в. регулярное совершение ноябрьской службы Г. П. сохранялось лишь в практике Фессалоники; во 2-й пол. XX в. благодаря интересу к наследию Г. П. эта служба снова стала получать распространение наряду с триодной, чему во многом способствовали научное издание службы диак. В. Волудакисом (*Βολουδάκης*. 1978), а также создание новых песнопений в честь Г. П. известным гимнографом XX в. мон. *Γερασίμω Μικραγιαννίττω* (см., напр., подготовленное им издание службы на юбилей преставления Г. П.: *Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης*. 1959).

В рус. традиции XV - 1-й пол. XVII в. триодная память Г. П. была неизвестна (триодное последование 2-й Недели поста соединялось, как и в греч. традиции до 2-й пол. XV в., с минейным последованием рядового святого), тогда как ноябрьская память была известна широко - т. о., в рус. традиции до сер. XVII в. сохранялась греч. практика 1-й пол. XV в. и была неизвестна последующая, что объясняется исторической ситуацией (разрывом отношений между Русской и К-польской Церквями в сер. XV в.). Не входя в Минеи, ноябрьская служба Г. П. регулярно выписывалась в сборниках служб рус. святым и праздникам - или под 14 (напр., рукописи РГБ. Троиц. осн. № 617, XV в.; № 619 и 628, 2-я пол. XVI в.; № 626, XVII в.; ГИМ. Син. № 315 и 317, XVI в.), или под 5 (напр., рукописи ГИМ. Син. № 677 и 891, XVI в.) нояб. Присутствие службы Г. П. в составе сборников служб рус. святым указывает на то, что она была переведена на слав. язык отдельно от основного корпуса минейных служб - вероятно, в XV в. Неопределенность даты празднования Г. П. - то 5, то 14 нояб. - сохраняется и в старопечатных московских изданиях богослужебных книг. В первопечатном Типиконе 1610 г. (Л. 306 об.- 307) память Г. П. указана под 5 нояб., но с предписанием петь ее в др. (по усмотрению епископа) день,

поскольку 5 нояб.- память свт. Ионы Новгородского; в изданной в том же году ноябрьской Минее память Г. П. указана под 14 нояб. (Л. 147), но вместо текста службы - отсылка на «Книгу новых чудотворцев», т. е. сборник служб рус. святым. В Типиконе 1633 г., в к-ром по сравнению с Типиконом 1610 г. опущено большинство указаний на особенности рус. богослужебной практики, память Г. П. отсутствует; в Типиконе 1641 г. (последнем из печатных дониконовских) память Г. П. отмечена 14 нояб., без указания богослужебного последования.

Текст ноябрьской службы среди старопечатных московских изданий был опубликован в дополнительной части (соответствует рукописным сборникам служб рус. святым) Трефологии 1637 г., а также в дополненных службами рус. святым (помещены «за числом», т. е. вслед за обычными службами) изданиях Минеи 1645 и 1666 гг. (Минеи ноябрь и сентябрь-ноябрь соответственно). Открывающая текст службы рубрика допускает совершение, при желании настоятеля, всенощного бдения - хотя последование (включающее в себя все элементы для совершения полиелейной службы) не имеет обычных для бденной службы комплектов стихир на стиховне малой вечерни и на литии (в греч. ноябрьском последовании эти стихиры есть; в рус. последовании также отсутствует 1-й из 2 канонов патриарха Филофея - он обращен не только к Г. П., но и к Трем святителям и поэтому, видимо, не был переведен на слав. язык).

В ходе богослужебной реформы 2-й пол. XVII в. ноябрьское последование Г. П. как не имевшее аналога в совр. греч. изданиях Минеи из рус. Минеи было исключено, что отразилось и на тексте Типикона: в исправленном московском Типиконе 1682 г. под 14 нояб. дается отсылка на 2-ю Неделю Великого поста, а из издания 1695 г. и последующих упоминание о службе Г. П. 14 нояб. исключено. Триодная память, напротив, вводится в рус. практику - она неизменно присутствует во всех изданиях рус. Типикона, начиная с московского 1682 г., правленного с использованием греч. старопечатных изданий, и занимает свое место в Постной Триоди (в укр. изданиях Постной Триоди, правленных по греч. печатным книгам уже в 1-й пол. XVII в., последование Г. П. появилось раньше (напр.: К., 1628, 1648), чем в московских). Согласно послениконовским рус. Типиконам, триодная служба Г. П. имеет в целом тот же устав, что и в первопечатном греч. Типиконе, но древние песнопения Триоди сохранены, а на литургии есть и песнопения и чтения святому (прокимен из Пс 48; Евр 7. 26 - 8. 2; Ин 10. 9-16; причастен - Пс 111. 6б).

Возникший в сер. XX в. интерес к наследию Г. П. имел одним из своих следствий возобновление печатания ноябрьской службы святителя в рус. богослужебных книгах - она присутствует не только в московском издании Минеи 1978-1989 гг. (т. н. зеленая Минея, в к-рую помещено множество ранее никогда не включавшихся в рус. издания Минеи служб), но и в качестве приложения в репринтных воспроизведениях Минеи синодальной печати (напр., М., 1997). Слав. текст вновь появившегося в рус. Минеях ноябрьского последования Г. П. (имеющего вид полиелейной службы без малой вечерни) очень близко воспроизводит текст дониконовских изданий и не только не выверен заново по греч. оригиналу, но и содержит такие языковые особенности, какие последовательно устранялись в ходе реформы рус. богослужения 2-й пол. XVII в.

Ноябрьское последование Г. П. (древнейшие известные рукописи: Athen. Bibl. Nat. 2008, 1365-1375 гг.; Vindob. Gr. Theol. 201, 2-я пол. XIV в.; анализ последования (без учета 2-й из названных рукописей): *Βολοῦδάκης*. Σ. 43-71; греч. текст: *Ibid.* Σ. 73-143) включает в себя (не считая богородичнов): 2 отпустительных тропаря 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа (Ἐκκλησίας ὁδηγεῖ, εὐσεβείας διδάσκαλε: (Православіа наставниче, бѣгочестїа ччїтелю:) и Ἐκκλησίας ὁ φωστῆρ, Ἐκκλησίας τὸ στῆριγμα: (Православіа свѣтїтельне, цркви ѿтверждѣніе:); в рус. Минее - только один тропарь, Православію наставниче, сѣтїтелемъ украшенїе:, являющийся (несмотря на свое начало) сокращенным вариантом 2-го из указанных греч.); кондак на подобен

«Взбранной Воеводе»: Τὸ τῆς σοφίας ἱερὸν καὶ θεῖον ὄργανον (Премѣдрости сціѣнный ѿ вѣтвенный ὄργανъ): с икосом; канон Трем святителям и Г. П. (в рус. Минее нет; 4-го плагального гласа; акростихи: в тропарях: Τῶν θεολόγων συνφθδὸν ὑμνῶ τῶν μεγάλων (Богословов великих единомышленника воспеваю), в богородичнах: Φιλόθεος (Филофей); ирмос: Ἀρματιλάτην Φοραῶ ἐβύθισε (Колесницегонителя фараѳна погрѣзи:); нач.: Τῶν θεολόγων τῶν τριῶν τὸν σύμπλουν (Единодушного трем Богословам)); канон Г. П. (и в греч. и в рус. последовании; 1-го гласа; акростихи: в тропарях: Στάθμην ἀνυμνῶ δογματῶν τῶν ἐνθέων (Богодохновенное правило догматов воспеваю), в богородичнах: Φιλόθεος (Филофей); ирмос: Σοῦ ἢ τροπαιούχου δεξιά (Твоа повѣдательная десница:); нач.: Σὺ τῶν χαρισμάτων τῇ πηγῇ (Ты дарованій источникъ)); неск. седальнов (различаются в разных рукописях; немаловажно, что рус. последование содержит тот же набор седальнов, что и древнейшая рукопись греч. последования, Athen. Bibl. Nat. 2008); светилен; 14 самогласнов (включая славники; в рус. Минее - только 4, по причине отсутствия стихир на литии (8 самогласнов) и на малой вечерне) и 5 циклов стихир-подобнов (в рус. Минее - только 4) (количество и состав стихир различаются в рукописях; данные приведены по изд. диак. В. Волудакиса). Последование составлено свт. Филофеем Коккином, но не все песнопения были написаны им заново - ему принадлежат оба канона и кондак с икосом, светилен, стихирь-подобны (по крайней мере часть), вероятно, седальны, тогда как, напр., 12 из стихир-самогласнов заимствованы (с небольшими изменениями) из последований вмч. Димитрия Солунского (6 самогласнов), святителей Иоанна Златоуста (2 самогласна), Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и прп. Афанасия Афонского (по 1 самогласну). Заимствование песнопений из служб вмч. Димитрия Солунского объясняется тесной связью Г. П. с Фессалоникой, из др. указанных служб - сопоставлением Г. П. с великими богословами прошлого и с афонским монашеством (*Βολυδάκης*. Σ. 63-69). Сопоставление Г. П. с величайшими правосл. богословами является основной темой и 1-го из 2 канонов авторства свт. Филофея, Г. П. и Трем святителям; во 2-м его каноне и др. написанных свт. Филофеем песнопениях не раз поэтически поднимаются темы нетварного Света и учения Г. П. о Боге (см., напр.: *Ibid.* Σ. 64-65).

Греч. текст написанных свт. Филофеем Коккином ноябрьского последования и Жития Г. П. был впервые издан в 1784 г. в Вене прп. Афанасием Паросским (см.: *BZ.* 1899. Bd. 8. S. 71-73; *Petit.* P. 101-102); корпус седальнов и стихир в этом издании значительно отличается от выписываемых в рукописях, что заставляет предположить авторство самого прп. Афанасия для части из них (*Βολυδάκης*. Σ. 57-59); на утрене здесь - 2 канона, 2-й из указанных выше (1-го гласа) и из триодного последования; в книге также приведены 2 канона Г. П. для пения на молебне: авторства прп. Афанасия Паросского, 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, с обратным алфавитным акростихом Ω-Κ в 1-6-й песнях (кроме богородичнов), ирмосы и богородичны взяты из малого молебного канона Божией Матери, нач.: Ὡς ὄργανον θεῖον τοῦ Παντοουργοῦ (Как божественный орган Вседетеля); и авторства (согласно прп. Афанасию; канон выписан - позднейшей рукой - и в Athen. Bibl. Nat. 2008, без указания атрибуции) мон. Манассии, 2-го плагального (т. е. 6-го) гласа, с поврежденным акростихом, ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ (Ἰῆκω πο σύχῃ), нач.: Κατὰ τὸ πλῆθος τῶν πόνων καὶ ὀδυνῶν (По множеству тягот и скорбей) (*Βολυδάκης*. Σ. 148-170).

Последование Г. П., помещенное в совр. греч. и слав. Постной Триоди в Неделю 2-ю Великого поста, включает в себя: тропарь 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа: Ὁρθοδοξίας ὁ φαστήρ Ἐκκλησίας τὸ στήριγμα (Православία свѣтѣльниче, цркъве ѳтверждѣнїе); канон 4-го гласа, без акростиха (но с именем песнописца Георгия в акростихе богородичнов), ирмос: Ἀνοίξω τὸ στόμα μου (ᾨβέρξῃς ἰστὰ μοῦ:); нач.: Ῥητόρων οἱ ἔνθεοι καὶ θεολόγων οἱ πρόκριτοι (Риторωвъ вѣжественнїи, ѿ бгослововъ ѳзрэднїи); кондак с икосом; седален; светилен; 2 самогласна и 2 цикла стихир-подобнов. Самогласны в последовании взяты из служб свт. Григория Богослова и свт. Иоанна Златоуста; подобны отсутствуют в ноябрьском последовании Г.

П. согласно совр. рус. Минее, но известны по греч. рукописям ноябрьского последования (1-я группа подобнов - только по позднейшим). Все последование приписано авторству патриарха Филофея Коккина, что является ошибкой - главная составляющая последования, канон, ему не принадлежит (возможно, автор канона - патриарх Геннадий Схολарий), хотя ряд мелких песнопений, совпадающих с песнопениями ноябрьской службы и известных по древнейшим рукописям, действительно были написаны свт. Филофеем; атрибуция ему триодного последования Г. П. обязана своим появлением тому, что свт. Филофей был широко известен как автор ноябрьской службы (*Βολουδάκης*. Σ. 33-41; *Πάσχος*. Σ. 368-371).

Кроме канонов, вошедших в ноябрьское и триодное последования Г. П., по греч. рукописям известен еще один канон Г. П. на 14 нояб., плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, с акростихом: Θεῖον Θεός σε τοῖς βροτοῖς δῶρον νέμει (Божественный дар Бог тебя смертным дает), ирмос: Ἀριατηλάτην Φαραῶν ἐβύθησε· (Колесницегонителя фараона погрзи:), нач.: Θεῖας Θεοῦ ἀθανασίας, ἔνδοξε (Божественного бессмертия Бога, преславне) (*Ταμεῖον*. Σ. 94), а также канон Г. П., написанный патриархом К-польским Геннадием Схολарием, 2-го гласа, с акростихом: Ἡ σὴ πόλις στέφει σε τοῖς ὕμνοις, πάτερ (Град твой гимнами тебя венчает, отче) и именем Схολарий в богородичнах, ирмос: Δεῦτε, λαοί, ἄσωμεν· (Приндите, людие, воспоим:), нач.: Ἡ ἐπὶ σοὶ λάμπασα χάρις τοῦ Πνεύματος (Осиявшая тебя благодать Духа) (изд.: *Σιδερίδης*. 1921; текст воспроизведен в кн.: *Gennade II (Georges) Scholarios. Œuvres complètes / Éd. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie*. P., 1931. Vol. 4. P. 394-397). В XX в. мон. Герасимом Микраяннитом было написано множество новых песнопений Г. П., как в отдельности (2 полных последования, молебный канон, акафист и др.), так и вместе с др. святыми (полное последование, молебный канон и акафист святителям Фотию К-польскому, Марку Эфесскому и Г. П.; полное последование Трех святителям и Г. П.; молебный канон прав. Анне, матери Пресв. Богородицы, ап. Андрею Первозванному, вмч. Димитрию Солунскому, святителям Феоне Солунскому и Г. П. и прп. Иоанну Кукузелю и др.) (*Πάσχος*. Σ. 374-375).

Помимо отдельных памятей Г. П. поминается в службе собора Афонских святых во 2-ю Неделю по Пятидесятнице. Во 2-й пол. XX в. в правосл. мире также получили распространение иконографические изображения и гимнографические последования собора Трех новых святителей, или Трех столпов Православия, - святителей Фотия К-польского, Марка Эфесского и Г. П.

Лит.: *Σιδερίδης* Ε. Α. Γενναδίου Σχολαρίου κανὼν εἰς Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν // Γρηγόριος Παλαμᾶς. Θεσσαλονίκη, 1921. Т. 5. Σ. 137-141; *Petit*. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 101-102, 244-245; *Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης*, мон. Ἐπερὰ ὑμνολογία ἐν τῇ μνήμῃ τοῦ ἁγίου πατρὸς Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ: ἐπὶ τῷ ὁρτασμῷ τῆς ξακοσιοστῆς ἑτετείου ἀπὸ τῆς ἐν Κυρίῳ κοιμήσεως τοῦ ἁγίου 14 Νοεμβρίου 1359 - 14 Νοεμβρίου 1959. Θεσσαλονίκη, 1959; *Μπεκατώρος* Γ. Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς: Τάξις λατρείας // ΟΗΕ. 1964. Т. 4. Στ. 794-796; *Βολουδάκης Β., διακ.* [ныне прот.] Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ. Πειραιεὺς, 1978; *Rigo* A. La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni // RSBN. 1993 [1994]. Vol. 30 (N. S.). P. 155-202; *Bertonièrè* G. The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays Without a Commemoration. R., 1997. (OCA; 253); *Γιάγκου* Θ. Ε. Ὁ ὁρτασμός τῆς μνήμης τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ // Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρὸν· Πρακτικὰ διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13-15.11.1998) καὶ Λεμεσοῦ (5-7.11.1999) / Ἐπ. Γ. Ἰ. Μαντζαρίδης. Ἁγιον Ὅρος, 2000. Σ. 113-128; *Πάσχος* Π. Β. Ὑμνογραφικὰ στὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶ // *Ibid.* Σ. 365-377.

Диак. Михаил Желтов

Иконография. Первые изображения Г. П. появились после его канонизации в 1368 г. Традиционно святой изображается с короткими темными волосами (иногда с гуменцом) и окладистой бородой средней длины; облачен в крещатую или в позднее время в узорчатую фелюнь, омофор; в левой руке держит Евангелие (иногда вместе со свитком), правой благословляет. В поствизант. время известны изображения Г. П. с длинной бородой и в эпанокалиммахоне (головной убор иерархов, имеющих монашеский сан).

В кафоликоне мон-ря Влатадон в Фессалонике представлены 2 изображения Г. П. Одно

из них является самым ранним (между 1360 и 1383): в проходе из наоса в нартекс с сев. стороны юж. столпа изображена полуфигура святого в $\frac{3}{4}$ -ном развороте вправо, в полиставрии, с нимбом, в руках - раскрытое Евангелие. В росписи юж. придела (кон. XIV - нач. XV в.), в парусах, где вместо традиц. фигур 4 евангелистов - образы 4 богословов, помещено 2-е изображение Г. П. вместе со свт. Григорием Богословом, ап. Иоанном Богословом, прп. Симеоном Новым Богословом (?). В монументальной росписи известны еще 3 изображения Г. П., датированные XIV в.: в парекклисионе кафоликона мон-ря Ватопед (ок. 1371) - образ святителя сопровождает надпись: «Преосвященный архиепископ Фессалоникийский Григорий и новый Златоустый, чудотворец»; в росписи ц. св. Гурия, Самона и Авива (Трех святых) в Кастории (3-я четв. XIV в.) - Г. П. изображен в диаконнике вместе с архидиаком. Евплом, надпись та же, что и в мон-ре Ватопед; на 1-м столпе юж. колоннады центрального нефа базилики вмч. Димитрия в Фессалонике сохранились изображения св. Иоасафа и маленькой фигурки Г. П. (предположительно) в $\frac{3}{4}$ -ном развороте, с кадиллом в правой руке и Евангелием, прижатым к груди, - в левой (1360-1380). Образ Г. П. встречается в росписи афонских мон-рей: в соборе мон-ря Ксиропотам (XVI в.), в парекклисионе мон-ря прп. Дионисия (XVI в.), в парекклисионе свт. Николая в мон-ре Хиландар (1667).

В иконописи одной из наиболее ранних является икона посл. трети XIV в. «Св. Григорий Палама» (ГМИИ). Изображения Г. П. представлены на иконах: XVI в. (Византийский музей в Афинах), кон. XVI в. (мон-рь прп. Дионисия на Афоне), мастера Эммануила Цанеса, 1654 г. (ц. ап. Иасона и Сосипатра на о-ве Керкира, Греция) - в эпанокалиммахоне; «Св. Григорий Палама и вмч. Димитрий» (1-я пол. XVIII в.), музей мон-ря Влатадон, Фессалоника; «Св. Григорий Палама, вмч. Димитрий и мч. Нестор» (1782, там же).

В рус. искусстве изображения Г. П. встречаются на минейных иконах, среди к-рых - двусторонняя таблетка из собрания П. Д. Корина, датированная В. И. Антоновой XVI в., но, вероятно, созданная позднее (ГТГ, музей П. Д. Корина), икона XVII в. (ГТГ. Инв. № 20535) - Г. П. в красной ризе и крещатой фелони, икона нач. XIX в. из Мстёры (Национальный музей, Стокгольм), икона XIX в. из ц. Успения Пресв. Богородицы на Апухтинке (ГТГ) и др. Описание внешности Г. П. содержится в текстах иконописных подлинников редакции, к-рые различаются незначительными деталями: «...сед, кудряв влася, аки Климент, брада Иоанна Богослова, риза крестечная, испод бел мало киноварен, в руках обеих Евангелие, и амфор» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 48).

Лит.: Искусство Византии в собр. СССР: Кат. выст. М., 1977. Т. 3: Искусство XIII в. Кат. 949; *Попов Г. В.* Икона Григория Паламы из ГМИИ и живопись Фессалоник поздневизант. периода // Искусство Зап. Европы и Византии. М., 1978. С. 262-275; *Bank A.* Byzantine Art in the Collections of Soviet Museums. Leningrad, 1977, 1985. Cat. 319; *Treasures of Mount Athos. Thessal., 1997. Cat. 2.88; Τσιγαρίδας Ε. Ν.* Εικονιστικές μαρτυρίες του Ἁγίου Γρηγορίου του Παλαμά σέ ναούς τῆς Καστοριάς καί τῆς Βέροιας: Συμβολή στήν εἰκονογραφία του Ἁγίου // Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καί μνήμην του ἐν ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης του Παλαμά. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 263-294; *Τσιγαρίδας Ε. Ν.* Εἰκονιστικές μαρτυρίες του ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά στήν Θεσσαλονίκη καί στό Ἅγιον Ὄρος // Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμάς στήν ἱστορία καί τό παρόν: Πρακτικά διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13-15.11.1998) καί Λεμεσοῦ (5-7.11.1999) / Ἐπ. Γ. Ἰ. Μαντζαρίδη. Ἅγιον Ὄρος, 2000. Σ. 193-216; *Icons Nationalmuseum, Stockholm, 2002 / Ed. U. Abel, V. Moore.* Stockholm, 2002. № 222; *Триандафиллопулос Д.* Церковная живопись и исихазм: Дилемма между преображением во Христе и гуманистическим возрождением в период туркокрации / Пер. с новогреч.: Е. М. Саенкова // ИХМ. 2005. Т. 9. С. 18-28.

Н. В. Герасименко, Е. М. Саенкова