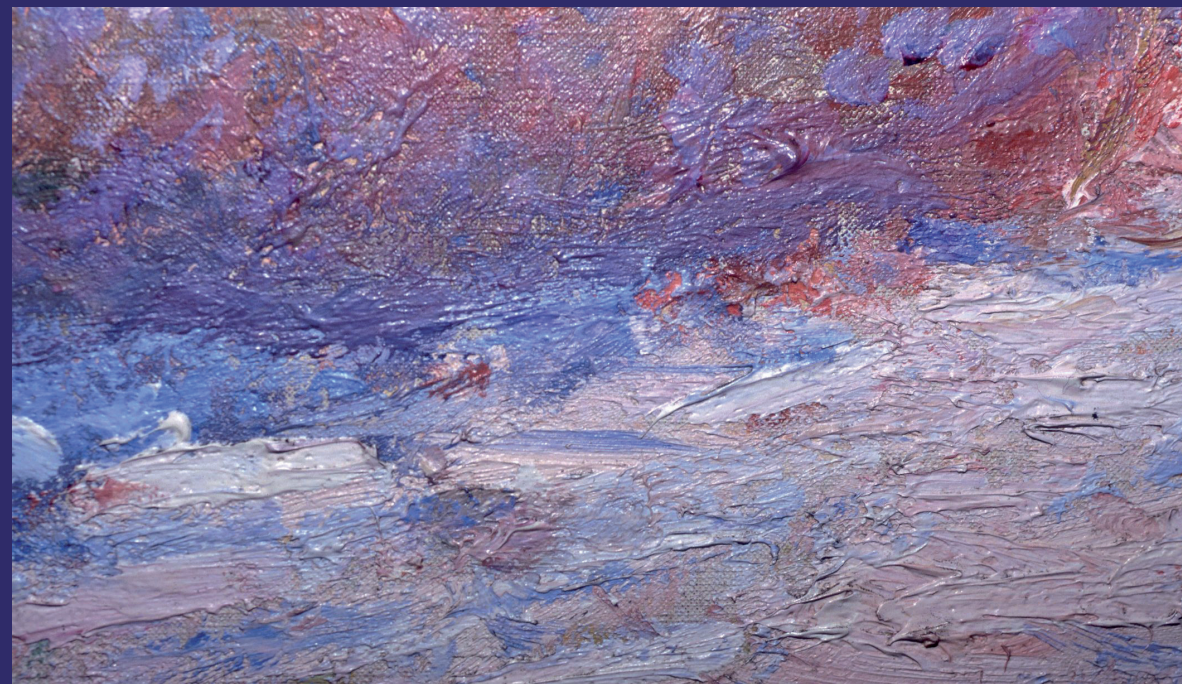


В монографии исследуются философские, теологические и психологические аспекты духовно-религиозного феномена православного исихазма. Основной задачей исследования является раскрытие теоретического содержания паламитской полемики, имевшей место в XIV столетии. Мистический опыт священо-безмолвия рассматривается в контексте византийской культуры той эпохи. Главным предметом анализа служит философское содержание исихазма, основными разделами которого являются: теория богопознания, концепция микро- и макрокосма, учение о психофизическом единстве человека при главенствующей роли сердца, воззрение на человека как образ и подобие Божие, определяющее смысл его жизни; практика аскезы, необходимая в деле обожения (теозиса) как конечного предназначения человеческой личности; параллели между учением о страстях и глубинной психологией. Особое внимание уделено анализу гносеологической и экзистенциально-антропологической проблематики. Для философов, теологов, религиоведов, психологов, культурологов и всех интересующихся проблемами философской и религиозной гносеологии, антропологии, психологии религии, средневековой византийской культуры и православной духовности.

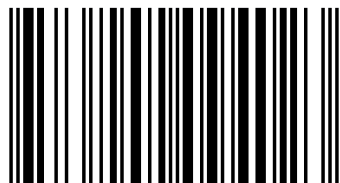


Олег Климков



Климков Олег Станиславович - философ, священник, психотерапевт. Образование: Санкт-Петербургский государственный университет (Философский факультет), Санкт-Петербургская православная духовная семинария, Восточно-Европейский институт психоанализа. Кандидат философских наук. Основную деятельность ведет в Санкт-Петербурге.

## Философия исихазма: теоретическое содержание паламитской полемики



978-620-2-09402-3

**Олег Климов**

**Философия исихазма: теоретическое содержание  
паламитской полемики**



**Олег Климов**

**Философия исихазма:  
теоретическое содержание  
паламитской полемики**

**LAP LAMBERT Academic Publishing RU**

## **Imprint**

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Publisher:

LAP LAMBERT Academic Publishing

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

**ISBN: 978-620-2-09402-3**

Copyright © Олег Климов

Copyright © 2017 International Book Market Service Ltd., member of  
OmniScriptum Publishing Group

All rights reserved. Beau Bassin 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ:

Глава 1. Философия и безмолвие _____	3
Глава 2. Богопознание и боговидение _____	33
Глава 3. Символика света и теория познания _____	97
Библиография _____	147



## ***Глава I. Философия и безмолвие***

Философия реализует себя вербально, но безмолвие по определению иное. Как же возможно взаимодействие между ними, пересекаются ли они хоть где-то? Нам предстоит сейчас задача наметить возможные контуры постановки и решения данной проблемы. Для достижения этой цели предлагается анализ полемики между Григорием Паламой и Варлаамом, сохранившейся в главном философско-теологическом труде вождя безмолвников – *Триадах*, написанных им в защиту исихастов. Они открываются вопросом к Паламе, вложенным им в уста неопытного монаха, жаждущего разрешить свои сомнения относительно необходимости мирской мудрости. В этом вопросе он кратко формулирует то, что стало ему известно в устной передаче об учении недавно прибывшего из Италии монаха и философа Варлаама Калабрийского, уже начинавшего проявлять свою активность с целью опровержения традиционного-монашеского образа мышления, особенно ярко выраженного у афонитов. Это учение предполагает, что без внешней мудрости не обойтись и монашествующим, ибо лишь она одна способна избавить человека от невежества, и что совершенство и святость недостижимы без стяжания многообразных знаний, главные из которых сокрыты в греческой учености. «Эта наука, подобно откровению пророков и апостолов, тоже есть Божий дар, от нее в душе возникает знание сущего, она оттачивает познавательную способность, якобы высшую силу души, и избавляет душу от всякого зла, поскольку любая страсть вырастает и укореняется тоже от незнания; что наука ведет человека даже к познанию Бога, поскольку-де нельзя познать Бога иначе как



через Его творения» [2, 5]. Даже по своему малому опыту духовной жизни монах чувствует нечто противоположное, но не может возразить выдвигающим данное мнение, «потому что говорят они как-то очень возвышенно» [2, 5]. Они отрицают, будто их тяга к науке проистекает из простого любопытства и ведет к гордости, заявляя, что познание мира есть наиболее значимое для человека занятие, ведущее к уподоблению Творцу. Они считают, что «поскольку законы сущего заключены в божественном, первом и творящем уме, образы же этих законов есть в нашей душе, мы стремимся достичь их познания, чтобы приемами различения, умозаключения и разложения избавиться от печати невежества и таким путем при жизни, как и после смерти, хранить в себе подобие Творцу» [2, 6]. Такова идейная завязка полемики между Паламой и Варлаамом, в мнении которого мы можем явственно уже наблюдать черты интеллектуализма греческой философии. Посмотрим, каково же отношение учителя безмолвия к философии.

В начале своего рассуждения Палама утверждает, что нельзя полагаться лишь на словесные доказательства, ибо они неизбежно будут опровергнуты. И те, кто устремляется к ним, получают скорее незнание, нежели знание. «Ученые мнения друг от друга отличаются и друг другом исключаются... Не слишком ли безрассудно надеяться, что в каком-то из них окажутся угаданы законы творящего ума? ... Но если эти законы нельзя познать, то их образы в душе тоже нельзя постичь внешней мудростью... Обладающая такой мудростью душа не только не уподобится через нее самоистине, но даже не приблизится к простой истине» [2, 6]. По его мнению, подлинным началом мудрости может стать только умение различать два типа мудрости – земную и небесную, отдавая предпочтение последней.

Признавая заложенность в человеке образов законов творящего ума, Палама указывает на их искажение в наличной человеческой природе, неспособной опознать их без научения. Эти образы извращены устремленностью ко злу страстной части души, что является следствием греха. Понятно, что приоритетным направлением человеческой деятельности будет, в таком случае, не изучение естественной философии, но аскетическая борьба с грехом, соблюдение заповедей и молитва, являющиеся ступенями к обретению истинного богопознания. Он говорит, что эти люди променяли богопознание на светскую мудрость и презирают людей, не изучивших науки. Но здесь мы можем задаться вопросом о возможности совмещения этих двух видов познания. С точки зрения современного человека одно другому не мешает. Однако, мирозерцание исихаста, целиком направленное на мистическое созерцание, вряд ли может допускать подобную возможность, по крайней мере, для монаха, который не должен расплывать свои силы на маловажные предметы. То, что не является необходимым для спасения души может рассматриваться как избыточная роскошь, либо даже как искривление духовного пути. Палама подходит к рассмотрению данной проблемы сотериологически, указывая, что если человек может достичь богоподобия с помощью науки, то самыми богоподобными станут, в таком случае, эллинские мудрецы, а не пророки и святые. «Где толстые книги, где люди, всю жизнь корпящие над ними и склоняющие к тому других?» [2, 12] – задает он риторический вопрос. После подобных слов трудно удивляться, почему исихастов нередко обвиняли в обскурантизме, но так ли это? Ясно, что Палама ставит резкий акцент на духовно-нравственной стороне человеческой жизни в ущерб пассивно-созерцательному

ведению. Мы рассмотрим это подробнее, когда будем говорить о трудностях, которые приходилось ему решать в связи с рецепцией апофатического богословия Дионисия Ареопагита, содержащего многие элементы неоплатонизма.

Следует подчеркнуть, что принципиальным моментом в полемике Григория Паламы против необходимости внешней философии является факт боговоплощения, разделяющий историю человечества надвое. То, что было приемлемо до вочеловечения Логоса, становится весьма сомнительным в эпоху христианства. Упомянув утрату рая через желание познания добра и зла, он призывает «возделывать и хранить свое сердце» [2, 14] и подчеркивает, что «добро не в самой по себе природе этого знания, а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону» [2, 14]. Как видим философские симпатии вождя исихастов склоняются к волюнтаризму, что станет весьма созвучным многим направлениям современной мысли. При этом следует заметить, что он признает относительную и пропедевтическую ценность внешних наук, опровергая тем самым тезис о якобы существующей ненависти исихастов к светскому образованию. Он лишь призывает не полагать в них главную цель человеческой жизни, утверждая, что «хоть занятия эти хороши для упражнения остроты душевного ока, но упорствовать в них до старости дурно. Хорошо если, в меру поупражнявшись, человек направляет старания на величайшие и непреходящие предметы» [2, 14]. Началом же этой истинной науки является страх Божий, порождающий молитву и соблюдение заповедей, что ведет к примирению с Богом, когда страх уступает место любви, ведущей к истинному просвещению. Здесь мы должны особо подчеркнуть ту

основную для гносеологии исихазма идею, что именно любовь ведет к знанию. К обсуждению этого тезиса мы еще вернемся.

В связи с этим Палама высказывает опасение, что «как страх Божий сможет вообще войти в душу, а войдя пребывать в ней, раз она заранее уже занята, околдована и как бы сужена всевозможными и разнообразными рассуждениями?» [2, 15]. Он приводит слова Василия Великого, весьма, на наш взгляд, актуальные в наше время о дурной праздности жителей Афин, «которые не знали лучшего досуга, как слушать какие-нибудь новости» [2, 16]. Полемизируя с сократической традицией, он говорит, что внешнее знание не может изгнать из души человека «зло, порожденное в душе якобы незнанием» [2, 17]. Выступая за необходимость нравственно-волевого делания, он указывает на главный грех – гордость, могущий проистекать от внешней мудрости и говорит, что бывает «знание без любви», обкрадывающее душу человека. «Именно этому знанию способствует внешняя ученость; а духовного знания так никогда и не будет, если благодаря вере знание не сочетается с любовью к Богу» [2, 19].

Палама проводит различие между сходными по выражению максимам эллинизма и иудаизма: «Внемли себе» (Втор., 15:9) и «Познай самого себя», выявляя в последнем смысл, несовместимый с христианским вероучением. Он придерживается популярной в свое время идеи о том, будто самые глубокие мысли греческих философов позаимствованы ими из Ветхого Завета. При этом они оказались плохо ими понятыми. Относительно же патристической рецепции эллинизма он пишет: «И даже если кто из отцов говорит то же, что внешние философы, совпадение только в словах, в смысле же разница велика: у одних, по Павлу, «ум Христов» (1 Кор., 2:16), а другие вещают от человеческого рассудка, если не хуже» [2, 21]. Он

критикует в этом контексте эллинские представления о Боге с энтузиазмом, напоминая времена апологетов. Однако, пользу от внешней мудрости все же можно получить, если использовать ее достижения против нее самой: «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» [2, 22]. Отметим традиционность данной мысли, присутствующей в христианском сознании на протяжении многих столетий. Учитель безмолвия говорит, что не хочет мешать заниматься внешней наукой всем того желающим, за исключением лишь тех, кто уже избрал монашеский путь. Но все же никому не стоит заниматься этим всю жизнь и тем более ожидать от этого точного познания божественного. Он обвиняет эллинскую мудрость в отпадении от истинного знания, так как она занята поисками мирских истин в ущерб подлинному богопознанию. Признавая, что эллины пришли к понятию о Боге, он упрекает их в неадекватности, ведущей к нечестию.

Далее Палама выделяет три признака «безумной мудрости», первым и общим из которых он называет нежелание доверять преданиям отцов. Вторым и главным, по его мнению, признаком борьба с помощью бессмысленных слов против людей, следующим этим преданиям, когда «искажают духовное Писание и под его прикрытием нападают на таинственные энергии и действия Духа, сильнее слова и смысла действующие в живущих по Духу мужах» [2, 27]. Он особо акцентирует этот момент в силу широкого применения противниками исихастов цитат из Библии и святоотеческих творений. И, наконец, третий – уподобление эллинских мудрецов ветхозаветным пророкам в плане богодухновенности их речей. Здесь Палама доходит до уличения античных мудрецов в демонологии, отрицая саму

возможность познания истины людьми подобного рода. По всей вероятности, именно активность светского гуманизма в данную эпоху и породила такой обостренно восприимчивый и категоричный отклик у вождя исихастов, приводящий на ум, как уже было сказано выше, непримиримое противостояние апологетов первых веков христианства стремившемуся поглотить его языческому окружению.

Каким же должен быть истинный философ по его мнению? Здесь Палама приводит слова Дионисия Ареопагита о то, что таковому надлежит через изучение мира подниматься к его Творцу; не совершающий же этого восхождения обладает «каким-то обманчивым признаком истинной мудрости» [2, 30]. Ссылаясь на ап. Павла, он говорит о двух видах мудрости, одна – от Бога, другая же ведет к рабству человека у природных стихий. Он приводит известные античные представления об устройении Космоса и о Божественном начале, подвергая их уничижительной критике. Но при этом он отмечает, что «ум внешних философов тоже дар Божий и ему тоже врождена здравая мудрость» [2, 34]; все дело в его извращенности. Далее мы подходим к важному моменту данного учения Григория Паламы. Произнося гневные панегирики в адрес внешней мудрости, он в итоге все же признает ее относительную ценность. На наш взгляд его пафос был обусловлен желанием уберечь от соблазна высокоумия простецов, какими и были многие из исихастов. Лишь немногим дано правильное различение добра и зла. Ставка же – спасение души – слишком высока, чтобы рисковать, становясь на зыбкую почву философии. Поэтому не следует подвергать себя опасности, отвлекаясь от кратчайшего и верного пути к небу на различные необязательные вещи. С одной стороны, мы видим здесь христианский максимализм, избирающий «единое на потребу» и

отсекающий все побочные пути, с другой – чувствуется явный привкус некоего «небесного утилитаризма», связанного с гиперопекой «малых сих».

На следующем этапе развития дискуссии Палама посвящает свои тексты опровержению нападок Варлаама на психосоматический способ молитвы, широко распространенный в среде афонского монашества. Недоумение того же якобы неопытного монаха связано на этот раз со стремлением правильно уяснить соотношение ума и тела в деле духовного совершенствования. Речь идет двух противоположных подходах к связи психического и физического в природе человека. Монахи говорят, что ум надо вводить вовнутрь тела, философы – что ум должен покинуть пределы телесного. Здесь мы находим серьезную проблематику, связанную с осмыслением значения тела в человеческой жизни. От ответа на вопрос: что для нас тело – храм Духа или тюрьма души? – будет зависеть очень многое в нашем мировоззрении и отношении к действительности. Разумеется, здесь налицо столкновение античного философского спиритуализма и библейского утверждения целостности человека в его психофизическом единстве, наиболее ярко выразившегося в учении о сердце как средоточии человеческой природы.

Глава исихастов заявляет: «мы злом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же – никак не злом, раз само тело не зло», «осуждается не плоть, а приводящее от преступления греховное желание» [2, 44-45]. Следовательно, задачей человека должно стать избавление от греховных помыслов и наделение ума функцией законодателя для души и тела. Действие этих законов ума будет носить имена воздержания, любви и трезвения и призвано подготовить подвижника к принятию благодати. Палама далее ставит

вопрос о месте ума: «Если наша душа – это единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием, то пользуясь какими частями тела как орудиями действует та ее способность, которую мы называем умом? ...все считают ее помещенной внутри нас...одни помещают ее, как в некоем акрополе, в мозгу, а другие отводят ей вместилищем глубочайшее средоточие сердца, очищенное от душевного духа» [2, 46]. Опираясь на евангельские изречения о сердце (Мф., 15:11,19), он развивает учение о сердце как вместилище ума и пишет, что «сами мы определенно знаем, что наша способность мысли расположена и не внутри нас как в некоем сосуде, поскольку она бестелесна, и не вне нас, поскольку она сопряжена с нами, а находится в сердце как своем орудии» [2, 46], и поэтому «сердце – сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения» [2, 47]. Отсюда следует, что человек должен, «собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов...обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в то внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем» [2, 47]. Иными словами, незачем человеку рассеиваться умом по поверхности, когда он призван обрести духовное сокровище внутри себя самого, – так мыслит учитель исихии, говоря следующие слова: «А выводить ум не из телесного помышления, а из самого тела, за пределами которого он якобы улучшает умные созерцания, есть злейшее эллинское обольщение...Мы, наоборот, вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще и внутрь его самого» [2, 48]. Как я уже отмечал ранее: «Стремясь объединить в своем мировоззрении две тенденции святоотеческого предания: интеллектуальную и сердечную мистику, Палама, безусловно, тяготеет к последней, более согласной с



библейским мировосприятием. Мыслители, принадлежащие традиции русской религиозной философии, стремились воспринять и осмыслить в своем творчестве одну из коренных установок восточно-христианской ментальности, получивших философско-богословское теоретическое обоснование в паламизме, а именно – высокий взгляд на сердце человека, взятое в наиболее глубоких аспектах его значения в нашей – духовной, душевной и физической – жизни» [4, 266].

Развивая свою мысль, Палама вводит различие между сущностью и энергией ума в ответ на недоумение по поводу возможности ввести ум внутрь, поскольку он и так находится в душе. Ссылаясь на Дионисия Ареопагита, он выделяет два отличных движения ума: прямое, когда ум действует вовне, и круговое, когда ум возвращается к себе самому и действует на самого себя, себя же самого созерцая. Последнее «и есть лучшее и наиболее свойственное уму действие (энергия), через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом» [2, 49]. Он подтверждает свою мысль цитатами из сочинений Василия Кесарийского, Ареопагита и Иоанна Лествичника, говорившего, что «исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное» [2, 50]. Палама продолжает развивать данный ход мысли и пишет, что «если не заключать внутри тела, то как еще иначе вместить в себя ум, который облачается в тело и, уподобляя себе природный вид тела, размещается по всей его оформленной материи? Внешность и раздельность этой материи не могут вместить сущности ума, если эта материя не будет жить, причем таким образом жизни, который соответствует слиянию ума и тела» [2, 50]. Здесь мы видим тесную взаимосвязь гносеологической и антропологической проблематики, ибо возможность богопознания ставится в прямую зависимость от способа человеческого

существования, включающего не только интеллектуальные и эмоциональные его сферы, но и телесные практики.

Палама говорит о пользе использования определенных методов дыхания для сосредоточения и сдерживания ума внутри тела, так как «нет ничего более трудноуловимого и летучего, чем ...собственный ум» [2, 51] . Сделав свое тело помощником в деле собирания ума, легче достичь умения удерживать его в состоянии, по выражению Ареопагита, «единовидной свернутости». Исихаст должен стараться прекратить все процессы мышления и восприятия и всякое произвольное физическое действие. Учитель безмолвия свидетельствует, что: «У продвинувшихся в исихии все такие вещи получаются без труда и стараний: при совершенном сосредоточении души в себе остальное постепенно приходит само и без усилий» [2, 52]. Естественно, начинающим предстоит нелегкий труд аскетической борьбы со страстями. Следует подчеркнуть, что Палама отдает безусловный приоритет критерию опыта в любых делах, связанных с жизнью духа, «ведь в таких делах учитель не разум, а труд и добытый трудом опыт, который приносит полезный плод, делая пустыми и бесплодными рассуждения всевозможных спорщиков и обличителей» [2, 52] . В ответ на обидную кличку «омфалопсихов», придуманную Варлаамом для исихастов, он обосновывает психосоматический способ молитвы, описанный еще Симеоном Новым Богословом, упоминая среди прочего и практическую целесообразность удерживать взгляд во время молитвы в области груди или пупка. Приводя известные слова Моисея, он акцентирует наше внимание на осознании психофизической целостности человека, который призван внимать не просто себе, но всему в себе – посредством ума. Ведь даже плоть способна, преобразившись, возвыситься до общения с Богом.

При таком понимании роли тела в духовной жизни исчезают возможные недоумения, возникающие по поводу значения жестов или положения тела в практиках религиозной обрядности. Защищая тех, «кто в телесных символах запечатлевает, именует и разыскивает умные, божественные и духовные вещи» [2, 56], вождь исихастов отстаивает реальный характер христианского богопознания против спиритуалистических и идеалистических тенденций в философском сознании своих оппонентов.

Далее мы находим постановку проблемы божественного просвещения. Монах обвиняет философов в клевете на подвижников и в противоречии себе самим, так как «они отвергают как обман всякое чувственно воспринимаемое просвещение – и тут же утверждают, что Божие просвещение воспринимаемо чувствами... Сверхчувственным просвещением они считают только познание, отчего и ставят его выше света как цель всякого созерцания» [2, 59] . Все мы помним популярный некогда афоризм: «Ученье – свет, неученье – тьма». Проблема может быть сформулирована следующим образом: возможно ли приобщиться к свету истины без овладения знанием внешних наук? Или еще проще: может ли безграмотный человек познать Бога? Налицо серьезный гносеологический выбор, имеющий далеко идущие экзистенциальные последствия. Либо знание превыше всего и человек должен стремиться только к нему, либо есть нечто большее. Если верно последнее утверждение, встает следующий вопрос: что именно выше интеллектуального познания и каким образом оно с последним может быть соотнесено? И Палама, осудив софистическое лукавство своих оппонентов, приступает к обсуждению проблемы знания. Интеллектуальное познание, абсолютизируемое ими, он признает лишь производным от небесного

света. «Свет познания, – пишет он, – то есть то, что избавляет нас от разрозненности незнания, дается присутствием света благодати» [2, 64]. В терминах Дионисия Ареопагита – это свет умопостигаемый, Макария Великого – умный. Палама настаивает на принципиальном различии между светом естественным и светом сверхъестественным: «Свет знания, конечно, никто не назовет умным и духовным, а божественный свет является и умным, когда действует, и умопостигаемым, когда созерцается нашим умом через умное чувство; и он же, входя в разумные души, освобождает их от случайного незнания, приводя их от многих правдоподобий к единому и цельному знанию» [2, 65-66]. Последние слова сразу же порождают ассоциацию с главным философским устремлением И. В. Киреевского, славянофилов, да и многих других представителей русской религиозно-философской мысли, пытавшихся разработать концепцию целостного знания. Мы можем обозначить здесь элементы духовного преемства между византийским исихазмом и русской религиозной философией, получивших развитие на почве единой восточно-христианской традиции и осмысливших ряд связанных между собой проблем.

«Стало быть, одно дело – знание, которое приходит, когда изгоняется незнание, и другое – умопостигаемый свет, которым дается знание» [2, 67]. Палама ссылается на Дионисия, отмечая, что тот называет небесный свет знанием лишь в переносном смысле, и говорит, что человеческий ум способен к соприкосновению с божественным светом и видению Бога, «сущности Божией конечно не видя, но Бога в его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, – видя. И не отрицательно (апофатически), потому что ведь видит же, а сверх отрицания, потому

что Бог выше не только знания, но и непознаваемости» [2, 66-67]. Здесь следует отметить, что слова Ареопагита о сверхнепознаваемости Бога получают у него положительный гносеологический смысл: Бог может выйти из своей непознаваемости и открыться человеку. То есть мы способны познавать и видеть именно самого Бога, а не наши лишь собственные о нем представления, выражающиеся в символах и ритуалах. При этом нет никакой возможности адекватно выразить данное мистической отношение в вербальной форме. «Божественные проявления, даже если они символические, недостижимо непознаваемы: они открываются каким-то иным порядком, другим и по отношению к божественной, и по отношению к человеческой природе, – если можно так сказать, в нас выше нас, – так что имени, способного их точно выразить, нет» [2, 67]. По словам св. Григория, видение выше апофатики, но выражение видения в слове ниже нее, так как оно вынуждено прибегать к сравнениям, аналогиям и т.п. Здесь снова решается вопрос о возможности выражения подлинного познания бытия средствами философского мышления. Вспоминается Тютчев: «Мысль изреченная есть ложь». Ставится также проблема выразимости мистического опыта, актуальность которой чрезвычайно возросла в последнее столетие. С ней напрямую связана проблема религиозного, как впрочем и метафизического, авторитета: невозможность рациональной передачи духовного опыта может порождать у ограниченных и поверхностных людей сомнение в самой вероятности подобного опыта. И чем шире народные массы приобщаются к поверхностной рациональности, тем больше они удаляются от подлинного познания, требуя низведения высших форм

человеческого опыта к примитивному уровню и не желая прислушиваться к святым, пророкам и мыслителям.

Глава исихастов убежден, «что существует умное просвещение, видимое чистыми сердцами, совершенно отличное от знания и являющееся его источником» [2, 69]. Ум и сам по себе является умным светом, однако, если он находится в состоянии греховно-страстного помрачения, то не может произвести свет, но только одно лишь знание. Понятно, что такое знание никак не приводит к богопознанию. Как зрение нуждается в чувственном свете, так и ум не в состоянии функционировать без света божественного и когда он «достигает полноты умного чувства, и сам есть целиком как бы свет и возникает одновременно со светом и с помощью света отчетливо видит свет же, возвышаясь не только над телесными чувствами, но и над всем познаваемым и вообще над всем сущим» [2, 74]. Далее Палама проводит аналогию с зеркалом, говоря, что Логос является очищенному уму словно в зеркальном отражении, сам при этом оставаясь невидимым. Ум всматривается в его отражение, не видя его самого. «Так очистившиеся любовью к Богу видят его теперь, а в Царстве Божием они его видят "лицом к лицу" (1 Кор., 13:12)» [2, 74].

Те же, кто не обладает реальным познанием Бога в любви, склонны сомневаться в самой возможности видеть его как свет и полагают, что Бог постижим только при помощи рассудочного мышления. Забрасывая камень в огород будущего европейского сциентизма, Палама сокрушается об ущербности их мирозерцания: «Ведь кто доверяется собственным размышлениям и рассудочным соображениям, надеясь путем различений, умозаключений и расчленений отыскать всю истину, тот вообще не может ни понять духовного человека, ни поверить ему...он безрассудно задумал

природным знанием усмотреть сверхприродное» [2, 77]. Истинное же знание недоступно логике и рационализму, ибо сама жизнь являет его. «Гносеологически Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверх-рациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом» [3, 40]. В словах учителя безмолвия явственно проступают нотки экзистенциального философствования, разрывающего тесные пределы античного интеллектуализма. Душевная борьба, напряжение воли, любовь – вот что ведет человека по пути подлинного богопознания. Достижения же внешней науки имеют преходящий характер и не будут востребованы в вечности. «Для чего же нам знание, не приближающее к Богу?» [2, 80] , – с недоумением восклицает он, призывая каждого не упускать из виду «последнюю цель» человеческого существования.

Пытаясь убедить своих оппонентов, глава исихастов сопровождает развитие своей мысли соответствующими разъяснениями, призванными внести ясность в сам предмет спора. Так он готов принять их слова по поводу знания, высказывая при этом сомнение в адекватности осознания ими самими собственных высказываний, и предлагает следующее различие: «конечно, есть и знание о Боге, знание учений о нем и умозрение, которое мы называем богословием, а сообразное природе применение и движение душевных сил и телесных членов восстанавливает в человеке его разумный первообраз. Но только...не в этом сверхприродное единение с пресветлым светом, откуда лишь и приходит как достоверность богословствования, так и сообразность природе наших душевных и телесных сил. Кто отвергает это единение, отвергает заодно всю

добродетель и истину» [2, 81]. Отметим, что критерий истинности метафизического мышления он усматривает исключительно в единстве человеческого ума с божественным светом, достигаемом опытным путем. Современный американский философ Д. Брэдшоу, исследуя развитие христианской философии и теологии в западной и восточной традициях, отмечает, что один из возможных способов понимания доктрины Паламы «состоит в том, чтобы переосмыслить традиционный подход к категориям, которые мы привыкли считать различными – с одной стороны, вечные, необходимые божественные атрибуты, а с другой стороны, случайные, временные божественные деяния, – и рассматривать их как виды в рамках более общего рода, объединяющего акты самопроявления» [1, 356].

На утверждение своих идейных противников, будто «нет никакого боговидения из-за невидимости Бога» [2, 81] он возражает, что «Бог невидим не сам в себе, а только для тех, кто мыслит и смотрит сотворенными и природными глазами и помыслами; но тем, в кого Бог вложил самого себя как водителя и главу, неужели он не даст явственно видеть свою благодать?» [2, 82]. При этом удостоенные созерцания сами не в состоянии постичь способ, каким оно происходит, ибо, по словам Ареопагита, «единение обоживаемого с высшим светом начинается при успокоении всякой деятельности ума» [2, 83-84]. Это единение совершается посредством превосхождения всего сущего, которое не является простым оставлением, зависящим от человеческого желания, что напоминает мессалианство, но как-то иначе. «Так что виденье есть не просто оставление и отрицание, но и единение и обожение, таинственно и невыразимо совершающееся в благодати Божией после оставления всего, что запечатлевает ум снизу, вернее же – после успокоения, которое выше оставления,



потому что оставление сущего есть только отдаленное подобие успокоения ума» [2, 84]. Таким образом, Палама признает недостаточность пути апофатического богословия, выраженного в Ареопагитиках, для соединения с живым и личным Богом. Он, как и его оппоненты, даже не помышляет восставить на грандиозный авторитет Дионисия. Однако обе стороны бесконечно цитируют и толкуют творения последнего, приходя к диаметрально противоположным выводам. Исследуя отношение Паламы к Ареопагитикам в связи с проблемой неоплатонизма И. Мейендорф подчеркивает, что «неверно считать его христианским наследником неоплатоников» [5, 186]. Вернемся теперь к анализу учения Григория о видении.

Аргументируя в пользу реальности созерцания, он свидетельствует, что люди, очистившие свои сердца и соединившиеся с Богом, переходят в какое-то сверхъестественное состояние сознания, в котором обычное функционирование рассудка и органов чувств атрофируется, заменяясь душевной деятельностью высшего порядка, не угашающей, но, наоборот, до высочайшей степени раскрывающей личностный потенциал исихастов. По его словам, «боговидцы причастны непостижимому Духу, который им заменяет и ум, и глаза, и уши и благодаря которому они и видят и слышат и понимают... Их видение не есть ощущение, поскольку они воспринимают свет не через органы ощущения, и оно не есть мышление, поскольку они находят его не путем рассуждений и рассудочного знания, а через оставление всякого умственного действия; следовательно, оно никоим образом не мечтательный образ, не мысль, не представление и не вывод из умозаключения. И ум получает его не в простом апофатическом восхождении» [2, 85]. То есть они обретают

способность видеть не чувством или умом в собственном смысле слова, но иным, рационально непостижимым способом.

Итак, основные этапы пути к обретению видения можно представить следующим образом: апофатическое оставление сущего – успокоение ума – незнание, которое выше знания – вступление в божественный мрак, где и происходит общение с Богом. Сама собой напрашивается аналогия с Ареопагитиками, но следует отметить, что она не может быть полной. Заслуживает внимания разъяснение по поводу весьма укоренившегося предрассудка, связанного с представлением об угасании всяческой деятельности в человеке, достигшем бесстрастия: непосвященным «кажется, что после оставления сущего наступает полная бездейственность, а не такая бездейственность, которая выше всякого действия (энергий)» [2, 86]. Палама, безусловно, очень уважал Дионисия, но ему, как будет показано ниже и что отмечал еще И. Мейендорф [5], придется вносить серьезные коррективы в его мышление, исправляя его в сторону христоцентризма. Существует целая литература о соотношении неоплатонического и христианского элементов в *Corpus Areopagiticum*, но мы будем концентрировать внимание на более специфическом аспекте рецепции его в философско-богословском учении паламизма.

Не раз уже в литературе уподобляли исихазм буддизму, суфизму или квиетизму, однако, внимание исследователей было слишком сосредоточено на выявлении общих элементов внешней практики аскезы, что вполне объяснимо из единства человеческой природы. Не секрет, что многие мистические практики разных религий, эпох и народов имеют черты существенного сходства, что приводит некоторых ученых к утверждению своего рода духовного

релятивизма. Мы же склонны утверждать несводимость исихастской практики умного делания к этому общему знаменателю, исходя, в первую очередь, из его христоцентрической ориентации, приводящей, как мы увидим, к кардинальному утверждению личностного начала. Известно, что многие духовные практики, связанные с достижением бесстрастия, имеют своим результатом и целью растворение индивидуального в абсолютном. Но это путь, прямо противоположный бескомпромиссному устремлению к раскрытию личности в христианстве. И мы уверены, что категорическое требование христианского персонализма раскрывается и в такой особой практике духовного восхождения, какой является православный исихазм.

Поскольку к феномену видения неприменимы, как уже было выяснено, термины чувство и мысль, Палама предлагает назвать его «Божьим и умным чувством» [2, 81] по примеру Соломона, или же – «единением», по слову Ареопагита, – но только не «знанием». Отметим, что данное выражение, антиномично соединяющее эмпирическое и трансцендентное, употребляется уже в творениях Оригена, Григория Нисского и Максима Исповедника. Приведя несколько цитат из Дионисия и Максима, он поясняет: «И пусть никто не думает, что великие богословы говорят здесь об апофатическом восхождении: оно доступно всем желающим и не преображает души в ангельское достоинство, оно освобождает понятие Бога от всего прочего, но само по себе не может принести единения с запредельным...поистине человек видит тогда духом, а не умом и не телом; каким-то сверхприродным знанием он точно знает, что видит свет, который выше света, но чем его видит, он тогда не знает, да и дознаться до природы своего видения не может по неисследимости

духа, которым видит» [2, 89]. В таком состоянии человек перестает даже молиться, приходя в состояние экстаза, и видит свет, не имеющий никаких пределов. Стоит отметить, что весьма сходное описание данного феномена мы находим в беседе о цели христианской жизни преп. Серафима Саровского, русского исихаста XIX века, с Мотовиловым, причем цель эта, «стяжание благодати Духа Святого», достижима уже в земной жизни человека, вербализуется во вполне паламитских терминах. Аналогичен и подход к передаче мистического опыта: Серафим, убедившись в невозможности объяснить признаки достоверности единения со светом, показывает ему это опытным путем. Понятно, что не каждый из достигших подобного состояния, и не каждому из желающих о нем узнать, может так же явственно это совершить.

Созерцатель узнает из своего «виденья и превышающего ум единения со светом не то, что он есть по своей природе, но что он воистину есть, что он сверхприродный и сверхсущностный и отличается от всего сущего в мире, – просто бытие в собственном смысле, таинственно вобравшее в себя всякое бытие» [2, 90-91]. Важно подчеркнуть, по мнению учителя и вождя исихастов, что видящий вовсе не считает, что прямо видит природу Бога, который передает человеку «не свою природу, а свою славу и сияние» [2, 92]. Он различает природу и проявления (выступления, в терминологии Ареопагита) в едином Боге, нисколько не нарушая его простоты. Со временем это учение Паламы о различии в Боге сущности и энергии вызовет ожесточенное неприятие со стороны его разнообразных противников. Итак, эти сияние и слава и суть божественный свет, который по справедливости называется «божественностью: ведь он обоживает; а если так, то он еще и не просто божественность, а

обожение само по себе, то есть начало божественности. Это кажется разделением и усложнением единого Бога, - предваряет он возражения своих оппонентов, – но ведь Бог – с равным успехом и Первобог и Сверхбог и Сверхизначальный; Он един в своем едином Божестве, а Первобог, и Сверхбог, и Сверхизначальный он потому, что в нем основание этой божественности обожения, как согласно великому Ареопагиту Дионисию определили учителя церкви, называющие божественностью исходящий от Бога боготворящий дар» [2, 92]. Иными словами, этот сверхчувственный свет представляет из себя божественность, но не является природой Бога.

Таким образом, согласно учению Паламы, человек способен видеть Бога, осознавая еще в большей мере его невидимость, чем приверженцы внешней философии. Здесь ясно проступает своеобразие апофатики исихазма, отличительным моментом которой становится усиленный акцент на самом факте воплощения Логоса, открывшего человеку возможность обожения. Он признает символическое значение многих событий ветхозаветной истории, не соглашаясь, однако, рассматривать в том же ряду явление света на Фаворе. Этот свет он считает вечным, бесконечным и невещественным и выступает против мнения Варлаама о его тварном характере. Обращаясь к последнему, он обличает его в следующих словах: «Значит надо было и о несказанном Иисусовом светоявлении на Фаворе выражать не шаткие человеческие суждения и обманчивые догадки, а начать с доверия к отеческим словам и в чистоте сердца ждать точного знания, которое дается опытом. Опыт священного единения с Божиим светом тайно учит получивших его, что этот свет не есть ничто из сущего, потому что он выше всего в мире. Разве чувственно то, что выше всего сущего? – продолжает свою

аргументацию Палама, – А что из чувственного может быть несотворенным? А как может быть сотворенным сияние Бога? Стало быть, – заключает он, – оно не чувственное в собственном смысле» [2, 98].

Григорий Палама отвергает все попытки символического истолкования видений божественной славы в Новом Завете и настаивает на реальности боговидения, которое совершается «не чувственно, не умопостигаемо, не путем отрицания и оставления сущего, а какой-то таинственной силой» [2, 100]. Ведь, как уже было показано выше, апофатический путь богопознания, при всей своей важности, не дает сам по себе возможности видения. Он категорически отменяет все попытки своих оппонентов рассматривать видение света в качестве рода некоего мысленного действия и говорит о всецелом участии человека в этом богочеловеческом акте. Снова называя эту вышеестественную способность «умным чувством», он поясняет свои слова, указывая на участие тела в видении фаворского света: «Суть всего этого постигается собственно умным чувством. Говорю "чувством" по причине явности, очевидности, совершенной надежности и немечтательности постижения, а кроме того потому, что тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней» [2, 102]. Сердце принимает прямое участие в жизни души, указывая на непостижимую связь тела и духа. Опираясь на христианский догмат о телесном воскресении, глава исихастов пишет, что «Божьи дары постижимы чувством, хотя добавляем – "умным", поскольку они выше природного чувства, поскольку воспринимает их прежде всего ум и поскольку наш ум устремляется к Первому Уму, божественно приобщаясь к которому в меру своих дарований, он сам, а через него и связанное с ним тело

приближаются к Богу, показывая и предвосхищая поглощение плоти духом в будущем веке» [2, 104]. Отстаивая метафизическое значение тела в целостном единстве человеческой личности, Григорий Палама преодолевает ограниченность античного идеализма и открывает пути для иного, более экзистенциально ориентированного, типа философствования. Не случайно живой интерес к исихазму развился лишь в нашу эпоху, пережившую кризис рационализма и онтологического эссенциализма.

Развивая далее свою мысль об участии тела в духовной жизни, Палама еще раз предупреждает, чтобы мы не думали, «будто все совершается в одной мысли» [2, 105], превращающей все в рассудочность. Вечный фаворский свет нельзя назвать чувственным в прямом смысле слова; отсюда следует вопрос: каким образом телесное чувство сможет его воспринимать в будущей жизни? Здесь он, исходя из слов ап. Павла о «духовном теле» (1 Кор., 15:44), предполагает, что «тело как бы скрадется; оно истончится так, что вообще уже больше не будет казаться веществом и не будет противиться умным энергиям, потому что ум возьмет верх» [2, 108]. Важно уяснить себе это принципиальное различие между отрицанием телесности в античном спиритуализме и учением исихастов об одухотворении тела, призванного к вечной жизни. Более того, он ставит вопрос следующим образом: «И разве не оказывается вещественное и смертное тело сроднее, преданнее и ближе Богу чем душа, если душа через тело смотрит на свет Божества, – он имеет в виду событие Преображения на Фаворе, когда апостолы видели божественный свет обычным зрением, – а не тело – через нее?» [2, 109]. Он снова возвращается к темам верховного значения сердца в природе человека, превосходства умного света над наукой и моралью

и принципиального отличия богословия от боговидения, все более углубляя и конкретизируя свои аргументы.

Учитель безмолвия еще раз подчеркивает, что даже путь апофатического богословия неизмеримо далек от видения света, подобно тому, как знание отличается от обладания. Подтверждением этого служит его доступность людям, даже еще не приступавшим к очищению своего сердца. Духовное же сокровище добывается не научением, а чистотой этого органа богопознания, то есть не извне, но изнутри приобретает человек истинное просвещение. Здесь содержится важная для понимания деятельности человека установка, определяющая само направление его сознания. Духовный же человек состоит по ипостаси из духа, души и тела, неразрывных в их целостном единстве. От этого павловского трихотомизма Палама переходит к обсуждению проблемы целостного бытия, которое человек призван раскрыть в своей личности. Ссылаясь на Ареопагита и Максима Исповедника, он рассуждает следующим образом: «нашему уму дана, с одной стороны, сила мышления, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, а с другой – превосходящее природу мысли единение, благодаря которому ум сочетается с запредельным, он и ищет это высшее из всего в нас, единственное совершенное, цельное и не раздробленное бытие; как бы образ образов, оно очерчивает и собирает воедино свивающееся и развевающееся...движение нашей мысли, на чем стоит всякое прочное знание» [2, 118-119] .

Палама говорит далее о различии энергий ума, многие из которых действуют во множестве единичных вещей, спускаясь к ним через помышления. Высшая же энергия ума проявляется в случае автономной его деятельности, когда он функционирует «сам по себе,



поскольку способен ведь и сам по себе существовать, отлепляясь от пестроты и разнообразия земного образа жизни» [2, 119]. Используя платоновский образ всадника, он сравнивает его с умом: всадник обладает несравненно высшей энергией, нежели управление лошадью, но может и целиком посвятить себя последней – по собственной воле. Ум способен сконцентрироваться в своей высшей деятельности, хотя это требует весьма серьезных усилий. «Если бы ум не обращался целиком и всегда к низшему, – пишет глава исихастов, – он тоже мог бы подняться к присущему ему самому действию и утвердиться в нем, хотя, конечно, и с гораздо большим трудом, чем всадник, потому что он от природы связан с телом и смешан с телесными восприятиями и разнообразными идущими от земной жизни крайне привязчивыми состояниями тела. Но достигнув этого свойственного ему самому действия – а это есть обращение к самому себе и соблюдение себя – и превзойдя в нем самого себя, ум может и с Богом сочетаться» [2, 119]. Таким образом, аскетическое требование очищения ума перерастает свой изначальный этико-психологический уровень и раскрывает свой смысл в гносеологическом и даже онтологическом измерении. Здесь мы наблюдаем существенное соприкосновение аскетики с метафизикой.

Учитель безмолвия указывает на то, что любая зависимость, лишая человека внутренней свободы, препятствует богочеловеческому единению и лишает возможности стать самим собой, воссоединиться, говоря словами К.-Г. Юнга, со своей глубинной самостью. Он предлагает, в качестве наиболее благоприятного для жаждущего духовного совершенства способа существования, жизнь в безмолвии. Желаящий в любви соединиться с Богом «избегает, – по его словам, – всякой зависимой жизни, избирает монашеское и одинокое

жительство и, удалившись от всякой привязанности, старается без суеты и заботы пребывать в неприступном святилище исихии. Там он, как только возможно избавив душу от всяких вещественных оков, связывает свой ум с непрестанной молитвой к Богу, а вернув через нее себя целиком самому себе, находит новый и таинственный путь к небесам...взлетает выше всего сотворенного» [2, 119-120]. Он говорит в этой связи о мистическом феномене исступления, описанном Ареопагитом. Ум человека должен выйти за свои пределы, исступить из самого себя, подняться над собой. Только так он может приготовить себя к встрече с Богом, который, в свою очередь, «тоже исступает вонне самого себя, соединяясь с нашим умом, но только опустившись в нисхождении...и соединяется с нами в превышающем разум единении» [2, 120]. Палама подчеркивает, что реальность богообщения зиждется на кенозисе, проявившемся в событии воплощения Христа, в корне изменившего отношения между Богом и человеком.

Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает рассуждение св. Григория о возможности спорных моментов в осмыслении духовных вещей и о критериях правильного их понимания. Обличая говорящих, будто Бог не является светом, в неверии, он свидетельствует, что, «кто слушает святых, тот начинает с сердечным благочестием относиться не говорю уже к самим сверхъестественным дарованиям, но даже к тому, что в них спорно» [2, 121]. Цитируя слова Марка Пустынника о неизвестной простецам, то есть людям, не обладающим достаточным духовным опытом, благодати, «которую нельзя ни анафематствовать ради ее возможной истины, ни принимать ради ее возможной ошибки» [2, 121], он проводит различие между этой благодатью и соборным учением церкви, принимаемом всеми христианами. «Есть

истинная благодать, заключает Палама, – отличающаяся от истины догматов, потому что в истине догматов разве есть что-то спорное? Явно есть действующая выше знания благодать, ради которой не благочестиво называть заблуждением то, что еще не испытано» [2, 121] . Иными словами, он призывает не отвергать то, что еще не проверено опытным путем, и поверить тем, кто этот опыт имеет. Глава исихастов указывает и на признаки, отличающие заблуждение от истины, которые могут быть распознаны по результатам действия созерцания на душу подвижника. Всем людям свойственно в чем-либо заблуждаться, однако надо уметь отделять главное – благодатный дар – от второстепенного, каковым являются обычные человеческие несовершенства. Так отвечает он на придирки Варлаама к неученым, но просвещенным светом благодати простым монахам.

Палама приводит множество цитат из писаний Макария Великого, Иоанна Синаита, Диадокха Фотикийского и Евагрия в подтверждение правильности своих рассуждений и резюмирует сказанное им выше о принципиальном различии между светом и знанием. Он снова и снова подчеркивает зависимость христианской гносеологии от духовного состояния человека и невозможность абстрактного и отвлеченного богопознания, говоря, что «принять этот свет может только сердечная чистота; а все, что люди говорят и узнают о Боге, вместит и нечистое сердце» [2, 125]. Одним словом, знать самого живого Бога – это совсем не то, что знать нечто о нем. Вождь исихастов учит, что существует некий иной способ понимания, кардинально расширяющий познавательные границы человека. «Ясно, что такой свет выше слова и знания, – пишет он, – и если даже кто назовет его знанием и пониманием, поскольку Дух дает его умной способности души, то здесь подразумевается другой вид понимания, духовный и

недоступный даже для верующих сердец, если они еще не очистились делами» [2, 126] . Последняя фраза превосходно показывает существенное отличие православной и протестантской антропологии в аспекте осмысления духовных способностей человека. Например, *sola fide* Лютера совершенно не учитывает эту глубокую разницу в степени духовного понимания простого верующего и опытного подвижника, неоправданно распространяя пафос демократизма на неподвластную ему область духовного аристократизма, о котором часто любил говорить Н. А. Бердяев, резко критиковавший эссенциализм западной философии с позиций христианского экзистенциализма и эсхатологизма. Итак, прояснив на материале исихастских споров интересующую нас проблему соотношения различных родов знания, можно заключить, что доктрина Григория Паламы отнюдь не исключает положительного значения философского мышления для познания сущего, но лишь указывает пределы его применимости, предлагая тем, кому чужды исихастские методы богопознания, не пытаясь необоснованной критикой подрывать реальность духовного знания, открывающегося в исихии.

*Примечания к главе 1.*

1. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А.Р. Фокин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
2. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2004. – 384 с.
3. Климков О.С. Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 81. С. 30-40.
4. Климков О.С. Проблема сердца в паламизме и в русской религиозной философии. // Социология. 2008. № 2. С. 261-267.
5. Мейендорф И.Ф. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997. – 480 с.

## *Глава 2. Богопознание и боговидение*

Эпоха исихастских споров, сотрясавших византийское общество XIV столетия, выявила мощный творческий потенциал у ее участников, что поневоле послужило делу формирования концептуально насыщенной атмосферы, в которой раскрывались глубокие философские и теологические смыслы, связанные с теоретическим выражением христианской духовности. Этот феномен получил особую актуальность и стал активно изучаться в науке лишь в середине прошлого века. Его недостаточная изученность как в текстологическом, так и в идейно-культурном отношении общепризнанна. Особый же интерес представляют философские аспекты учения Григория Паламы и его оппонентов. К изучению некоторых из них, связанных с теорией двойственной истины, антропологическими воззрениями и проблемой бесстрастия мы и обращаемся в данной статье. Главный труд Паламы, вобравший в себя материалы долгой дискуссии с наполнен сетованиями защитника исихастов на лукавство, лицемерие и клеветнический характер деятельности калабрийского философа, что и побудило его отыскать писания последнего, в которых «нет ни единого верного слова, но все ложь и изощренная клевета» [6, 128]. Судя по всему, Варлаам, проникнутый духом античного интеллектуализма, испытывал непреодолимое отторжение от мирозерцания, открывавшегося ему в беседах с простыми монахами. Будучи человеком гордым и непримиримым, он обратил все свои силы на борьбу с чуждым для него образом жизни и мысли. Из слов Паламы мы узнаем, что он писал в своих сочинениях, «что осуждаемые им исихасты учили его о

совершенной бесполезности божественного писания, о том, что познание сущего – зло, Божья сущность чувственно видима и к этому видению ведут еще какие-то чувственные наблюдения, действия и занятия» [6, 128-129]. Варлаам назвал все это омфалопсихией и бесовщиной и стал учить об умной молитве, божественном свете, степенях духовного восхождения и критериях богопознания, утверждая при этом, «что совершенство здесь приходит большей частью от внешней науки и занятий ею, потому что она дар Божий, подобный дарованиям пророков и апостолов» [6, 129] . Как видим, здесь уже вполне очерчены исходные позиции оппонента афонских исихастов, с которыми и будет вести идейную борьбу их философски мыслящий апологет.

Палама начинает рассмотрение с проблемы науки и словесной учености, обсуждаемой в писаниях Варлаама. По мнению последнего, философию в данном контексте можно уподобить здоровью – и то и другое приобретается двояким способом: через откровение свыше и посредством человеческого труда. Далее он уравнивает, что вызывает искреннее негодование Григория, священное писание и внешнюю философию, выражая эту мысль следующим образом: «боговдохновенное писание с его премудростью и философия внешних наук направлены на одну цель и достигают одного: обнаружения истины, ведь истина одна во всем, как непосредственно данная изначально от Бога апостолам, так и в трудах добываемая нами; к истине, данной от Бога апостолам, ведут и философские науки, помогая безошибочно возводить величайшие священные символы к их невещественным первообразам» [6, 130-132] . Палама категорически выступает против такого понимания и заявляет, что истина внешних наук сомнительна и несет в себе примесь лжи, что

доказывается фактом постоянных опровержений, совершающихся в ходе их развития. Откровение же содержит беспримесную истину, обладающую, в отличие от философии, признаками обязательности, полезности и спасительности. Он формулирует свою теорию двойственной истины: «видов истины два: одна истина есть цель боговдохновенного учения, другую...ищет и никогда не находит внешняя философия» [6, 132]. Он отрицает защищаемую Варлаамом идею о равнозначности этих двух путей и считает недопустимым перенесение приемов исследования, используемых в науках, «на искание жизненно необходимых вещей» [6, 132]. Иными словами, он не желает допустить вторжения формальных методов изучения мира объектов, как выразался Н.А. Бердяев, в живую ткань экзистенциального пространства личности. Духовные вещи не могут быть познаны приемами рассудочного мышления, которое должно придерживаться круга своих непосредственных задач. «Что общего у боговдохновенного учения с суетой?», – восклицает он, подчеркивая сотериологическую бесполезность внешних наук. Возмущившись этим уравниванием двух разных сфер человеческого духа, учитель безмолвия признает все же определенную важность и внешней философии, говоря, что «в каком-то смысле она истинна» [6, 133]. Его пафос вызван стремлением оградить «малых сих» от духовного соблазна, проистекающего от отождествления двух разнонаправленных, по его мнению, путей.

Григорий предлагает свой идеал истинного философа и совершенного человека. Желаящий стать таковым должен стремиться исследовать волю Бога и смысл и цель каждой вещи, уметь обращаться с вещами в соответствии с этим. Тогда ему откроются причины и основания сущего и знание всего в мире. Очень важно



отметить экзистенциальный критерий, выдвигаемый Паламой к этому идеалу – то, как такой человек живет, «потому что о его разуме свидетельствует его жизнь, которую нельзя опровергнуть» [6, 134]. Человек же, ставящий превыше всего внешнюю мудрость, обречен словами бороться против слов, приобретая «знание неустойчивое и изменчивое» [6, 135]. «Истинный философ, – пишет Палама, – у которого мысль действительна, а действие осмысленно, через сами дела показывает основательность подвижной способности своей мысли и, достигнув полноты разума, может уже от расчлененности священных символов восходить к единой цельности первообразов, возводя эти символы до их священной полноты и сам ими освящаемый» [6, 135]. Так он может достичь умного видения. Если же самое высокое в человеке – это знание сущего, то философские учения и будут высшим знанием, что, по мнению Паламы, совершенно невозможно, так как «философские науки сами собой к благу, которое выше знания, не приближают и не возводят» [6, 136], имея дело лишь с тленными вещами. Он приводит слова Варлаама: «Есть люди, противоречащие нам; одни говорят, что чтение Писания только смущает, а другие вообще не считают, что философские науки и словесные занятия даны от Бога» [6, 136]. Палама обвиняет его в клевете, говоря, что первое утверждение направлено против исихастов, второе же – против его собственных сочинений. Он ссылается на собственный текст о различии природного и духовного дара в опровержение этого обвинения – ведь и природный дар – от Бога.

Далее речь идет о проблеме интерпретации Ареопагитик: обе стороны настаивают на правильности своего толкования, приходя, при этом, к принципиально различным выводам. Здесь глава

исихастов делает важное заявление, отводящее от него всякие подозрения в обскурантизме, и разъясняет свое отношение к философскому познанию в краткой и четкой формуле: «мы отклоняем только дурное применение философии, а не ее саму» [6, 139]. Уличая своего оппонента в неверном истолковании слов Григория Нисского об умерших младенцах, он показывает разноплановость наук и Писания, призывая его не смешивать сферы духовного и естественного познания. Заметим, что не однажды в истории происходило столкновение этих разных по своему применению сторон человеческого познания; и чаще всего именно естественнонаучное мышление пыталось выдать себя за единственно правильное, посмеиваясь над недоступными ему высотами метафизики. Сциентизм и вульгарная мистика выступают здесь в роли Сциллы и Харибды для развития духовных сил человечества. Итак, Палама показывает, что епископ Ниссы называет в своем сочинении, вопреки мнению Варлаама, «очищением не познание сущего, а – через познание сущего – постижение того, что по своей превознесенности над миром уже не может считаться просто сущим» [6, 144]. На уверение последнего в необходимости дополнения заповедей науками в деле достижения совершенства он произносит слова, очень напоминающие известную фразу Ф.М. Достоевского о предпочтении Христа истине: «А по мне, если бы даже эллинская ученость несомненным образом познала точную истину, все равно она не заслуживала бы еще особо тщательного изучения, раз истинное блаженство достижимо и без обладания этой частью истины» [6, 145-146]. Обычно учение Паламы помещают в контекст истории апофатической теологии Востока, в которой можно выделить два направления, первое из которых, имея своим непосредственным

источником неоплатонизм, утверждает, что лишь ограниченность человеческого разума приводит к констатации трансцендентности и непознаваемости Бога. Для соединения с Божеством человеку достаточно экстатического выхода из себя. Второе же, используя также неоплатоническую терминологию, рассматривает трансцендентность и непознаваемость Бога в качестве его неотъемлемого свойства, не подвластного никаким человеческим усилиям. Только свобода и воля самого Бога определяют меру его открытости в каждом отдельном случае. Первого направления придерживались противники Паламы, второго – он сам.

Палама продолжает отстаивать свою теорию двойственной истины, приводя слова апостолов Иакова (Иак., 3:13-17) и Павла (1 Кор., 1:21) о высшей и низшей мудрости. Варлааму, не согласному с ним и считающему, что мудрость может быть только одна, он указывает на упоминавшийся выше экзистенциальный критерий, тесно увязывая род мудрости с родом образа жизни: «меняясь вместе с образом жизни приобретающих его, знание откладывает в разных душах мудрость противоположного вида» [6, 146]. Трудно не согласиться с этим выводом византийского мыслителя. Античный идеал мудреца, подразумевающий, будто знание автоматически ведет к добродетели, померк в христианскую эпоху, поставившую в центр проблему воли и свободы человеческой личности. Варлаамовский же образ мысли, вызвавший такой энергичный отпор со стороны учителя безмолвия, свидетельствовал об умалении христианского идеала и снижении напряженности переживания евангельских истин в среде византийских гуманистов, плененных красотами мира и культуры. С другой стороны, акцент на интеллектуалистической форме мистицизма, восходящей к неоплатонизму, указывает на упадок в

определенных кругах библейского мировосприятия, основанного на персоналистическом характере отношений индивида и Абсолюта. Теоретик исихазма выступает в этой связи в качестве противника как язычески-дионисического мистицизма, так и безличной философской мистики, отрицающей возможность экзистенциальной встречи Бога и человека.

Что такое философия? Этот вопрос стоит в центре дальнейшей полемики между св. Григорием и Варлаамом. Первый, как нечто самоочевидное, провозглашает существование двух видов философии: теоретической и практической. Последний отстаивает одну единственную философию – «саму по себе мудрость, идею истинного знания, которое едино» [6, 148]. На это следует возражение Паламы, указывающего, что «если саму по себе первую премудрость наверное можно назвать единой, то просто мудрость или философию единой назвать никак нельзя» [6, 148-149]. Он усматривает противоречие в высказываниях самого Калабрийца, который ранее отделял философские науки от Писания, и задается вопросом: «Что ты назвал там философией, – философию эллинов или идею истинного знания?» [6, 149]. Ведь если философия единственна, то как можно говорить еще и о другой – эллинской – философии? Если же под философией подразумевается идея знания, то есть вся совокупность знания вообще, то Писание, отделяемое в словах Варлаама от такового, выносится за пределы всякого знания и приобретает статус необязательного для познания сущего элемента, поскольку, по его мнению, философские науки способны сами по себе обеспечить это познание.

Что же означает «мудрость сама по себе», о которой он говорит? Ясно из его предыдущих высказываний, что это отнюдь не учения

отдельных философов. Находится ли она в Боге? Тоже нет, ибо она характеризуется им же как безумие пред Богом. Далее, ее нельзя назвать и той премудростью, которая внедрена в творение, потому что таковая не называется философией. На основе данной аргументации Палама обвиняет его в следовании платонизму: «раз твоя мудрость существует и не в Боге и не в человеках, а все равно существует как «идея знания», то она существует на своем собственном основании – и так среди нас сразу возрождается Платон» [6, 150]. Понятно, что христианское сознание в принципе отвергает идею какого бы то ни было посредника между Богом и человеком. Отсюда вытекает неприятие платонизма с его обособленным миром идей, обладающим особой онтологической самоценностью. Исследуя отношение Паламы к Архопагитикам в связи с проблемой неоплатонизма И. Мейендорф подчеркивает, что «неверно считать его христианским наследником неоплатоников» [17, 186]. Паламе еще не раз придется истолковывать иерархизм Дионисия, переосмысливая его учение в духе христоцентризма.

По мнению мыслителя-исихаста, итог дискуссии может быть подведен следующим образом: «Просто и кратко правду о философии внешних наук надо бы выразить так: философское содержание, имеющееся в сочинениях или рассуждениях отдельных философов, можно назвать частной философией; то, что соблюдается всеми философами – общей; философию, отпавшую от должной цели всякой мудрости, богопознания, – обезумевшей» [6, 150-151]. Естественная цель всякой философии – познание Творца. Такова философия отцов церкви, находящаяся в согласии с духовным ведением. Он не согласен с тем, как Варлаам понимает безумие мирской мудрости, считая что внешняя философия превращается в безумие только лишь в сравнении

с премудростью самого Бога. Палама категорически выступает против идеи сравнения и призывает к безотносительному пониманию апостольских слов, посвященных данному предмету. То есть, в безумие превращается не вся человеческая мудрость, но только та, что отпала от истинного богопознания. «Бог, по учению Паламы, не есть нечто постигаемое одной лишь разумной способностью человека, Он есть источник и первообраз истинной красоты и, как Таковой, открывается миру в нетленном сиянии Своей Божественной славы» [12, 39]. Калабрийский философ называл греческую философию духовным даром от Бога и пришел к следующему выводу: «И начала наук и пророчество и всякое откровение обладают тем общим свойством, что пока не дарованы, превосходят человеческую мысль, а когда дарованы, душа получает способность их понимания» [6, 153]. Защитник исихастов обвиняет его в недопустимом смешении различных видов дарований, одни из которых, по его мнению, сверхъестественны, другие же – природны. Он говорит, что нельзя все в равной степени называть даром, посылаемым прямо от Бога, ибо это стирает грань между Откровением и естественными способностями человека, которые, хотя и вложены в нас Богом, однако не являются результатом особой благодати, открывающей тайны Духа избранным.

Варлаам же предлагает, со своей стороны, следующий силлогизм: «Создав душу...Бог наполнил ее общими представлениями и способностями определения, различения и умозаключения, на которых строятся науки; следовательно, науки – Божий дар» [6, 153]. Против такого чрезмерного возвеличивания законов рассудка и человеческой способности к формально-логическому мышлению его оппонент приводит возможность использования разума во зло. «От этого мы и предостерегаем в наших сочинениях: от неправильного и

злого применения наук и от неумеренного почитания их» [6, 154]. Вряд ли учитель безмолвия ясно представлял себе, до какой степени маятник человеческого сознания качнется в сторону самодовольного сциентизма и каким злым оружием сможет стать наука в нашу эпоху, но он, несомненно, видел всю опасность размывания христианского мировоззрения гуманистическими идеями предренессансной эпохи, дух которой ощутил в писаниях своего идейного противника. Современный американский философ Д. Брэдшоу, исследуя развитие христианской философии и теологии в западной и восточной традициях, отмечает, что один из возможных способов понимания доктрины Паламы «состоит в том, чтобы переосмыслить традиционный подход к категориям, которые мы привыкли считать различными – с одной стороны, вечные, необходимые божественные атрибуты, а с другой стороны, случайные, временные божественные деяния, – и рассматривать их как виды в рамках более общего рода, объединяющего акты самопроявления» [1, 356].

Отвечая на утверждение Варлаама, что «духовное тоже не превосходит человеческий разум, коль скоро оно уже даровано» [6, 154], Палама отмечает отсутствие у того реального духовного опыта и нежелание доверять людям, таковым обладающим. Приведя слова ап. Павла о духовном и душевном (1 Кор., 2:12-14), он указывает на недопустимость вторжения методами рассудка в область непостижимого, свидетельствуя: «Не размышлениями, а присутствием Его Духа в нас мы познаем «дарованное нам от Бога» [6, 155]. Он считает, что Калабрийцу не удалось еще избавиться от вещественных представлений в его понимании духовного опыта святых и советует ему признать невозможность постижения Божества при помощи человеческих рассуждений и осознать, что лишь вера открывает путь

к восприятию Бога. Тогда бы ему открылось, «что духовные дары и после того как они дарованы превышают человеческую мысль» [6, 155]. «В вопросе теогносии, – отмечает П.С. Христу, – обе стороны видимо противоречат сами себе. Варлаам хотя и ценит слишком высоко греческую философию, в конце концов отвергает как философское, так и богословское знание. Палама хотя и принижает греческую философию, допускает ценность природного богопознания. У Варлаама противоречие снимается тем, что он признает освобождение от уз тела в непосредственном видении Бога в экстазе; у Паламы же оно упраздняется благодаря ограничению сферы применения» [21, 126].

Участники дискуссии придерживались различных взглядов и на вопрос о молитве. Слова ап. Павла о непрестанной молитве (1 Фес., 5:17) философ истолковывает в смысле непрестанного пребывания в молитвенном состоянии, которое представляет из себя «невозможность что бы то ни было делать, думать и совершать без Божьей воли; находящийся в этом состоянии и есть непрестанно молящийся» [6, 156]. Учитель безмолвия противопоставляет этой интерпретации апостольских слов свое понимание непрестанной молитвы как делания. Нужно совершать моление, а не пребывать в неком состоянии. Пассивность пребывающего в состоянии определенной настроенности ума должна быть заменена активностью волящей и действующей личности. Понятно, что это в этом молении нуждается не Бог, но сам человек, стремящийся с ним соединиться: «Мы взываем к нему непрестанно для того, чтобы самим непрестанно быть с ним» [6, 157]. Отметим здесь противоречие исихазма с томизмом, утверждающим тварный характер божественных энергий, что, однако, не помешало одному из последователей Паламы



Геннадью Схоларию сочетать доктрину исихазма с томистскими философскими воззрениями. При этом стоит учитывать, что, на основании анализа переписки Акиндина Мейендорф заключает, что противниками Паламы были «ни в коем случае не "латиномудрствующие" и еще менее – византийские томисты. ...они вербовались одновременно в среде сторонников светского гуманизма и защитников византийской неосхоластики» [17, 58]. Д. Брэдшоу указывает, что одним из значительных расхождений Григория Паламы с Фомой Аквинским является различие в понимании конечной цели человека. Томизм утверждает, что она заключается в обретении состояния "неподвижного покоя" в полном соответствии с мнением Аристотеля об исполнении желания. «Это резко контрастирует с описаниями состояния спасенных как "приснодвижного покоя" у Максима Исповедника или как бесконечного движения к нетварному свету у Паламы. Для этих авторов понятие покоя должно быть уравновешено понятием движения, а понятие исполнения – понятием всегда возрастающего желания» [1, 335].

Варлаам упрекает Григория в том, будто он лишает монахов «словесной науки», приравнивая его к Юлиану Отступнику, запретившему, как известно, христианам преподавание. Последний возражает против такого сравнения, заявляя, что монашеское делание выше научных занятий. Как видим, он не отрицает значимости науки в принципе, но призывает лишь не менять высшее на низшее. Другой вопрос: много ли найдется монахов, способных совершать непрестанную молитву? А поскольку этот вопрос – риторический, то возникает следующий: чем заниматься монаху, неспособному пребывать в безмолвии? И, увы, история христианского монашества

рисует нам весьма неприглядный облик среднего монаха, который, слыша постоянно высокие слова о духовном делании, не может или не хочет их применить к себе и погружается в вещественный образ жизни. Образование же находится под подозрением в полном соответствии с вышеизложенными соображениями главы исихастов. Причем это особенно характерно именно для православного типа мироощущения – и ранее и в наше время. Отвернувшись от философии и науки, такие люди любят говорить о кризисе культуры, находясь в совершенно докультурном состоянии. Этому можно найти психологическое объяснение. Человек, слышавший о высших молитвенных состояниях святых и осознавший свою неспособность достичь чего-то подобного, не желает занимать себя культурным творчеством, место которого, в его глазах, очень незначительно. Результатом становится опрошение, обскурантизм и материалистический образ жизни, сопровождаемый презрением к «ненужной учености». Современное состояние нашей православной церкви от высших ее иерархов до рядовых верующих полностью подтверждает данное наблюдение. Так что следует глубоко задуматься о далеко идущих социокультурных последствиях чисто исихастской позиции в данном вопросе. Надо помнить, что Палама говорит об особых людях, совершающих духовный подвиг. Он отстаивает реальность их мистического опыта против нивелирующих тенденций общезначимой цивилизации. И хотя И. Мейендорф утверждает, что «св. Григорий и его ученики не претендовали на распространение эзотерического метода аскетики, предназначенного для немногих избранных...а просто хотели отстоять подлинную близость, в которой Бог и все христиане находятся благодаря Воплощению» [17, 43], позволительно все же усомниться, что теория

и практика исихазма доступна широким массам, которые, как правило, склонны делать из него отнюдь не те выводы, с которыми бы мог согласиться учитель непрестанной молитвы.

Философ, однако, выдвигает следующие тезисы: «Не от соблюдения заповедей, не от одного только бесстрастия приходит знание сущего» и: «Невозможно быть святым, не приобретя знание сущего и не очистившись от незнания» [6, 161]. В ответ на это глава исихастов предлагает описание монашеского идеала, соответствующее таковому у Дионисия Ареопагита (О церковной иерархии), согласно которому монах призван, отходя «от всякого разделения в жизни и воображении», восходить «к единому богومудрию, которое выше всякой философии» [6, 162]. Он задает Валааму вопрос: «Что нелепого мы говорим, если в согласии с этими обетами стремление к единовидному свертыванию ума и оставление заботы о многообразных науках ставим выше всегда частичных и изменчивых научных представлений, чувственных сопоставлений и знаний, корень которых в чувственном ощущении?» [6, 162]. Само слово «монах» («единый») указывает на необходимость предпочтения устремления к единому Богу всей множественности мира вещей. Он говорит, что «домом молитвы должна быть обнаженная природа ума, не тронутая никакими ухищрениями человеческих наук» [6, 163]. Калабрийцу, ссылающемуся на отсутствие в Писании запрета заниматься науками, он объясняет разницу между монахами и остальными христианами: «многое, что невозбранно делается среди христианского люда, никак не позволяется монахам из-за особенности их жительства» [6, 163]. Это ясно подтверждает вышеизложенное замечание об определенной элитарности исихастского учения. Всякая попытка реализации такого идеала в обычных социальных условиях,

да еще при отсутствии живой традиции духовного наставничества, порождает, как правило, ряд очень серьезных проблем психосоматического свойства – от обычных психических расстройств до духовной патологии, именуемой «прелестью». В свое время подобные вещи передавались лишь посвященным с соблюдением всех мер предосторожности, что было совершенно правильным подходом. Сейчас же любой желающий может прочесть любые тексты о высоких духовных состояниях и начать их применять к себе. А если уж не применять, то очень много рассуждать об этом, не отдавая себе отчет в ограниченности сферы применения подобного опыта. Поэтому мы и придерживаемся метода извлечения лишь философско-теологической проблематики из исихастского учения, оставляя в стороне нюансы религиозно-мистического опыта, с трудом поддающегося адекватной вербализации, вполне соглашаясь при этом, что «предание в Православии – отнюдь не набор теологических текстов, но опытное знание о пребывании в общении со Христом» [8, 15].

Григорий Палама обвиняет своего оппонента в отступлении от святоотеческих убеждений в понимании цели человеческой деятельности и заявляет: «Соединять вместе божественное Писание и философские науки – обман, но говорить, что занятия и тем и другим ведут к одной цели – уже не просто обман, но прямое противоречие священному и божественному Писанию» [6, 165]. Он утверждает, что философия бесплодна и не способна достичь «света богопознания», хотя и может избавить от «случайного незнания», которое и является, по мнению Варлаама, злейшим врагом на пути к совершенству. Точка зрения последнего может быть лучше понята из следующей обширной, но прекрасно характеризующей образ его мысли, цитаты: «Через соблюдение заповедей едва можно достичь хорошо если

только бесстрастия; но одного очищения от страстей недостаточно для усмотрения истины, потому что бесстрастие не избавляет душу от случайного незнания. Для усмотрения умопостигаемых вещей бесстрастие вряд ли пригодится душе, если при ней остается это случайное незнание, представляющее собой величайшую душевную темноту; так что философу надо всю свою жизнь стараться очистить свою душу как от страстей, так и от ложных мнений, причем, призывая помощь свыше для достижения обоих очищений, делать и самому все ведущее к этой цели. Тогда он захочет в течение всей своей жизни учиться и общаться со всеми, кто учит каким-нибудь наукам; ему будет неважно, кто наставник, лишь бы он помогал приобрести знания, потому что подобающего человеку совершенства достигает тот, чей ум в прочном единении пришел в согласие с всеобщей истиной» [6, 166]. Заметим, что учиться, конечно, надо. Но наша информационно перегруженная эпоха уже не дает права учиться всему подряд и у кого угодно. Проблема сохранения самоидентичности человека и обретения целостности личности в современных условиях порождает требование разумного самоограничения в поглощении информации.

Варлаам, таким образом, проводит мысль о необходимости двойного очищения души – от страстей и от случайного незнания. В противном случае человек обречен пребывать в несовершенстве и нечистоте. В ответ на это Палама указывает на «болезнь, заразившую мыслящую способность души этого любителя знаний» [6, 169] и пытается отыскать причину данного заболевания и лекарство к ее исцелению. Он искренне сочувствует философу, разум которого тяжело болен, и предлагает следующую этиологию этого недуга: «сущность и имя превосходящей наш разум истины с невероятной

силой приковывают к себе любознательного человека и рождают в душах, слишком жадных к знанию, неосуществимое стремление» [6, 169-170]. Он сравнивает его с Адамом, возжелавшим уравнивать себя с Богом. Не найдя возможности утолить свою интеллектуальную жажду в Писании, философ обратился к эллинской премудрости, но «не захотел подумать о том, что совершенное познание сущего бесполезно и для души в теперешнем веке недостижимо» [6, 170]. Отметим эту глубокую мысль святителя, весьма актуальную для современного человечества, с детским восторгом всматривающегося в мир явлений. Указав на причину заблуждения Варлаама, он предлагает лекарственное снадобье. Не желая доставлять «больному» лишние страдания, Палама готов согласиться со многими его высказываниями и требует «только одного – веры в...Христа...и в то, что уподобление ему, то есть здоровье души и совершенство, достигается только любовью к нему и соблюдением его заповедей» [6, 171]. Прочее же как второстепенное не требует единодушия: «Не случайно мы как не порицаем разномыслия о малозначащих вопросах, так и не хвалим, если кто знает о них в чем-то больше других» [6, 172]. Здесь сформулирован оригинальный гносеологический подход, сочетающий большую свободу мысли с единством в признании основополагающих истин веры. Такой подход в общем характерен для всей восточно-христианской традиции, предоставляющей гораздо больше свободы в мышлении и обрядности, чем традиция латинская.

Учитель безмолвия возвращается к своей теории двойственной истины и призывает философа избрать «знание, совершенное и даром данное, ни постоянных трудов, ни многих мук» [6, 172], не требующее, которое ведет человека к «совершенству, посвященности и спасению» [6, 173]. Завершая данный дискурс, он открывает нам

мистико-эсхатологическую истину, известную, как он говорит, всем посвященным: «Его пришествие к нам и пребывание в нас есть наше восхождение к Нему через откровение» [6, 173]. Г.Г. Сильницкий отмечает, что «исихасты говорят о едином комплексном духовном процессе, определяемом взаимовлиянием и взаимодействием (синергическим или антагонистическим) как психических факторов (веры, разума, воли, чувств и т.д.), равно так и соматических» [19, 263]. Здесь мы видим явное указание на духовную реальность синергии, сочетающей усилия человека и движение Бога в едином мистическом акте. Палама не допускает и мысли о том, что обожение может иметь место безотносительно к волевому настрою человека. Воздействие божественной благодати является решающим фактором реальности теозиса, но не меньшее значение здесь имеет свободное желание человека. Внутри самого человека, в глубине его сердца совершается таинство духа, совершается неизъяснимая встреча и раскрывается вечность. Как я отмечал ранее, «доктрина Григория Паламы отнюдь не исключает положительного значения философского мышления для познания сущего, но лишь указывает пределы его применимости, предлагая тем, кому чужды исихастские методы богопознания, не пытаться необоснованной критикой подрывать реальность духовного знания, открывающегося в исихии» [11, 30]. Полнота богопознания не уменьшается от того, что оно совершается только через приобщение к его энергиям, поскольку сущность принципиально непостижима. Западно-схоластическое учение о созерцании божественной сущности представляется для Паламы слишком отвлеченным, сводящим духовный опыт к одному лишь интеллектуальному постижению.

Палама, обращаясь снова к теме молитвы, возмущен тем, что Варлаам продолжает бороться против исихастского образа молитвы и не шадит уже и почивших подвижников, многие из которых почитаются святыми. Он уверен, что учение последнего об умной молитве вступает в резкое противоречие со святоотеческой традицией и желает доказать это. Рассмотрим это учение в деталях. Вначале философ говорит, что, приступая к молитве, нужно успокоить свои чувства, что вполне традиционно для восточной аскетики. Далее он приходит к заключению, что «надо совершенно умертвить страстную способность души, чтобы она не действовала ни одной из своих сил, а также прекратить всякое действие, общее для души и тела, потому что всякое такое действие становится помехой для молитвы, особенно в той мере, в какой оно связано с телесным усилием и влечет за собой наслаждение или скорбь, прежде всего в чувстве осязания, самом грубом и неосмысленном из всех» [6, 178-179]. Учитель безмолвия возражает, что он не видит различия между чувствами, приводимыми в движение не только внешними раздражителями, но внутренней душевной силой – каждое в свою меру. Надо постараться понять, «что происходит с материальными чувствами от нематериальной молитвы» [6, 179]. Это означает постановку проблемы взаимодействия психического и физического в человеке, выступающей в качестве одной из важнейших в современной философской антропологии.

Палама учит о необходимости приведения в покой чувств лишь «в той мере, в какой они движимы внешними воздействиями» [6, 179] и не трогать те из них, которые соответствуют благим душевным расположениям. Ведь они способны оказывать содействие душе в ее высших устремлениях. Он подчеркивает вспомогательную роль тела в жизни духа, говоря, что «это связанное с нами тело связано с нами,



вернее подчинено нам Богом для содействия душе; стало быть распущенное тело мы должны отвергнуть, но действующее как должно – принять» [6, 180]. При этом скорбь, проистекающая от чувства осязания, является необходимым элементом на пути очищения души от страстей. Только так можно победить греховно-животные движения тела. Приведя ряд аскетических высказываний отцов церкви, посвященных участию тела в молитве, он упрекает философа в том, что тот пытается говорить о совершенно неизвестных ему из опыта вещах. «Духовная благодать сердца» не является чем-то призрачным и субъективным; это не есть преходящее или зависимое от психологии индивида состояние. По словам учителя безмолвия, она «есть некая непрерывная энергия (действие), благодатно поселяющаяся, живущая и укореняющаяся в душе, порождающая источник святой радости, которая притягивает к себе ум, уводит его от разнообразных вещественных представлений и настраивает так, что ему не сладки никакие телесные наслаждения» [6, 183-184]. Под телесным он подразумевает то, что входит в помыслы от чувственных удовольствий и, смешиваясь с ними, влечет к низу. Соответственно, «все, что от духовной радости души переходит на тело, хотя и действует в теле, остается духовным» [6, 184]. То есть действие тела на ум делает его телесным, а действие ума на тело, наоборот, его преобразует в духовное.

Здесь мы находим очень важный момент в учении исихазма, раскрывающий онтологически значимую роль тела в человеческом бытии. Отвергая враждебный телу спиритуализм греческой философии, Палама делает ударение на теме боговоплощения, что является, как известно, безумием для эллинов. В согласии с библейской традицией он отстаивает необходимость преображения

тела против тенденций к развоплощению духа, которые находят свое проявление во взглядах Варлаама. Особенно интересен его акцент на идее духовной радости, приобретаемой на пути христианина. Эта тема получит свое дальнейшее раскрытие в трудах одного из крупнейших православных мыслителей прошлого столетия прот. А. Шмемана. Здесь опровергается весьма устоявшийся предрассудок, будто христианство учит искать скорби, подавлять все чувства и умерщвлять тело. В сочинениях св. Григория мы находим совершенное опровержение этого поверхностного мнения, основанного на непонимании подлинного духовного опыта. Он называет Калабрийца «учителем бездеятельности», не желающим обременять себя физическими усилиями и потому не признающим, что духовные состояния могут отображаться в теле. В ответ последний приводит четыре основания для подтверждения своего убеждения. Первый довод звучит следующим образом: «Дары Бога всесовершенны; но для души подняться над ощущениями лучше, чем действовать какими бы то ни было чувствами; поскольку, таким образом, чувственные энергии не совершенны, раз есть что-то лучше их, они не от Бога» [6, 185-186].

Палама возражает в ответ, что божественные дарования различаются между собой и указывает, что «неверно основание, на каком философ осуждает исихастов, то есть, что божественны только совершеннейшие дары» [6, 186]. Он утверждает, что в вечности человек будет бесконечно двигаться по пути боговидения, все более и более раскрывая глубины своей личности в общении с Богом. Как видим, он выражает динамическое представление о нашей посмертной участи как о бесконечном развитии. Так опровергается еще одно ходячее мнение, рисующее райскую жизнь как некое застывшее

состояние пассивного блаженства, навевающее невыносимую скуку. О вечной жизни писать очень трудно тем, кто уже в земном своем существовании не соприкоснулся с этой реальностью. Недаром так скучны описания рая даже у гениальных поэтов – редко кто дочитывал до конца «Божественную комедию» Данте. Изображение ада как более близкое к нашему модусу бытия удастся гораздо лучше.

В качестве второго довода Варлаам выдвигает следующий тезис: «Любовь к действиям (энергиям), общим для страстной способности души и тела, пригвозждает душу к телу и наполняет ее мраком» [6, 187]. Палама указывает, что здесь высказывается общее суждение по частному вопросу, так как есть такие общие действия души и тела, «которые не приковывают дух к плоти, а поднимают плоть к духовному достоинству, увлекая с собой высь и ее» [6, 187]. Он имеет ввиду духовные энергии, идущие от ума к телу, о которых мы говорили выше. Они, в отличие от противоположно направленных энергий, дают телу возможность преобразования и обожения, ибо «едина для тела и души божественность вочеловечившегося Божия Слова, которая через посредство души обожила плоть» [6, 187]. Глава исихастов, возражая на это, выдвигает апологию страстной части нашей души, свидетельствуя, что она «может стать благословенной и божественной» [6, 188]. Здесь можно провести параллель с психоаналитической идеей сублимации, получившей философское осмысление в трудах Б.П. Вышеславцева. Мощи святых служат, в свою очередь, общедоступным примером возможности преобразования тела у подвижников, посвятивших себя исихии. Даже совместное страдание тела и души «становится некой таинственной связью и единением с Богом» [6, 188]. Тело участвует и в передаче духовной благодати: «передача Духа совершается не только с умной молитвой

души, но и с действием тела» [6, 190]. На данном понимании совместного действия души и тела основано православное учение о таинствах, при совершении которых всегда происходит прикосновение рук и участвуют различные вещественные предметы.

Снова Палама подчеркивает свою гносеологическую позицию: «То, что в этих действиях кажется неосмысленным, превышает смысл и ускользает от понимания человека, вникающего в них рассуждением, а не делом и практическим опытом» [6, 188]. Только вера способна уразуметь немислимое. Далее он говорит о различном образе действия божественных энергий в молящихся. В одном случае это может быть мистическим исступлением, поднимающим их над самими собой, в другом – человек остается в себе, не утрачивая полное сознание происходящего и контроль над физическими ощущениями. Ссылающемуся на требование Ареопагита оставить в духовном восхождении все чувственное и умопостигаемое Варлааму он отвечает, что не все из этого оставляемого чуждо божественного. Еще раз он подчеркивает различие дарований и степеней совершенства, не дающее философу права называть менее совершенное негативным. Как видим, вождь исихастов склонен применять более дифференцированный подход в рассуждении о вещах духовного и метафизического порядка.

Третий довод Варлаама состоит в следующем: «Высшее молитвенное состояние в том, что ум встает вне плоти и мира и пребывает совершенно невещественным и безвидным» [6, 194], оставляя, таким образом, все телесные страсти. Палама же, указывая крайнюю редкость подобного состояния даже в жизни святых, отмечает существование «добрых страстей» в человеке. Это можно уяснить «на примере наших ощущений, которые становятся более

совершенными, находясь в страдательном состоянии под действием внешних впечатлений: здесь как бы образ даруемого Духом свыше богодейственного совершенства» [6, 195]. От действия на душу страха Божия, являющегося «началом премудрости», страстная способность души не уничтожается, как думает философ, а сублимируется в порыве любви к Богу, продолжая свое существование в измененной форме. Палама утверждает, что «есть некая общая для тела и души энергия, поистине добрый и святой Божий дар» [6, 196], которая очищает и просвещает душу, являясь, таким образом, важным и неотчуждаемым элементом человеческой природы. Таким образом, «исследование двух методов богопознания позволило нам выявить принципиальную противоположность двух метафизических и экзистенциальных установок, порождающих кардинальное различие в способах мышления, и, что еще более важно, в приоритетах построения индивидуальной и социальной жизненной реальности» [10, 19].

Проблема бесстрастия, занимающая одно из главнейших мест во всех религиозных и философско-этических учениях, также явилась предметом диспута Паламы с Варлаамом. Идеал совершенного человека – мудреца или святого – всегда включает в себя этот элемент, трактовка которого зависит от их общефилософской позиции. Мы не знаем, точно ли цитирует Григорий своего оппонента, предполагая обычную для того времени возможность преувеличения, поэтому обратимся к его собственной интерпретации этого вопроса. Приведем краткое и исчерпывающее определение учителя исихии: «бесстрастие – это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему» [6, 197]. Несомненно, что данная мысль могла бы быть выражена и на языке современной философии.

Выше мы уже указывали на возможность сопоставления этого учения с философско-психологической теорией сублимации. Очень важно уметь различать бесстрашие и равнодушие, которые в массовом сознании зачастую выступают в роли синонимов. Через правильное употребление страстей человек может приобрести добродетели и, познавая сущее, прийти к богопознанию. Умерщвление же страстной части души приводит к равнодушию и неподвижности человека в отношении восприятия божественных энергий. Мы уже говорили о весьма распространенном представлении о христианских подвижниках как о равнодушных ко всему людям, подавивших все свои душевные силы и напоминающих бесплотных призраков. Очевидно, что совсем не такой образ рисует нам учитель безмолвия. Бесстрашие, по его мнению, совершенно недостижимо без любви к Богу и ближнему. Оно вовсе не означает уничтожения страстной силы души, которую «надо представить Богу живой и действенной» [6, 199]. Так любовь к людям, боль и скорбь за них, страстное желание помочь рождают искренность в молитве. И как лицемерна позиция «верующих», равнодушно относящихся к страданиям людей на основании дурно понятого ими промысла Божия: «мол, каждому свое и все во благо». Христианство в своей истории зачастую бывало поругаемо именно вследствие подобных взглядов его адептов. Отметим, что эта проблематика получила детальное свое рассмотрение в поздних трудах Н.А. Бердяева, открывшего духовную глубину христианства множеству людей во всем мире. «Бесчувствие есть зло и...оно осуждается нашими духовными отцами» [6, 201], – свидетельствует Григорий Палама. И трудно с ним в этом не согласиться. Только лишь злые страсти, разрушающие личность и несущие боль окружающим, подлежат безусловному искоренению.

Варлаам, однако, приводит следующий довод: «Неужели мы отвергнем в молитве чувство и воображение, а страстной способности души дадим действовать какой-то из своих сил? Не следует ли, наоборот, ее тоже отвергнуть, потому что ее действия больше всего ослепляют и затемняют божественное око?» [6, 202]. Палама возражает, что человек должен любить Бога и ближнего и ненавидеть зло. Если же мы отвергнем эту страстную силу души, то нам попросту нечем будет ни любить ни ненавидеть. Что тогда останется от человека? Поэтому нужно лишь изменить направление действия этой силы, превращая ее в любовь. Ведь заповедь о распятии плоти с ее страстями и похотями (Гал., 5:24) дана нам «не для того, чтобы мы расправились сами с собой, убив все действия тела и всякую силу души, а чтобы мы воздерживались от пакостных желаний и действий, навсегда отвернулись от них...живя и волнуясь ими в согласии с совершенной верой и всегда мужественно идя вперед» [6, 203]. Он рассматривает критические высказывания Калабрийца по поводу учения о молитве безмолвника Никифора. Он указывает на то, что психосоматический метод молитвы, включающий контроль над дыханием, не был придуман последним, но является частью давней аскетической традиции. Приведя ряд цитат из творений Макария Великого и Иоанна Синаита, он показывает укорененность учения Никифора в святоотеческом предании. Речь снова заходит о вхождении ума в сердце. И здесь Палама проводит различие между сущностью ума и его действием. Варлаам приписывал исихастам «понимание ума в смысле сущности ума» [6, 205], что совершенно неверно и приводит к извращенному толкованию их слов. Под «умом» Никифор подразумевает в данном контексте лишь «его подвижные действия, каковы бы они ни были» [6, 206]. Далее философ обличает

Паламу в неправильном понимании «первого органа» ума, изложенном в его первой Триаде, где сердце называется, в соответствии с учением Макария Великого, «первым плотским разумным органом» [6, 206]. Он опирается на слова Григория Нисского (Об устройении человека) о том, что «умная сущность сочетается с тонкой и световидной силой нашей чувственной природы» [6, 206] и настаивает на признании главным органом ума этой световидной силы, а отнюдь не сердца. Также ему кажется неправильным, будто святитель изображает «единение ума с телом как нечто познаваемое», в то время как Григорий Нисский признает его непостижимость.

Отвечая на эти обвинения, Палама отвергает саму мысль о возможности противоречий между святыми в таких серьезных вопросах и показывает их взаимное согласие. Итак, сердце является именно плотским разумным органом, Нисский же говорит о световидной силе, которая плотью никак быть не может. Что касается второго упрека, он разъясняет, что «употреблением тела духом и смешением с ним мы называем здесь соприкосновение, но что такое это соприкосновение и как оно совершается между умной природой и телесной или телом, помыслить и выразить никому вообще из людей невозможно» [6, 207]. Он примиряет «кажущееся различие» Макария и Григория следующим образом: «хотя ум, в согласии с Григорием Нисским, находится не внутри тела в том смысле, что он бестелесен, но одновременно, в согласии со святым Макарием, он в теле, а не вне тела в том смысле, что связан с телом и непостижимо управляет первым плотским органом, сердцем. Поскольку один святой помещает его вне тела не в том смысле, в каком второй – внутри тела, никакого расхождения между ними нет» [6, 208]. Говоря о созерцании, Палама



близок к Григорию Нисскому, Ареопагиту и другим мистикам, однако он понимает его «более христоцентрически и описывает с большим стремлением к верности библеизму. Тут, как и в остальном, учитель безмолвия заставляет христианское богословие сделать новый шаг в сторону внутреннего преодоления неоплатонизма. Этот шаг особенно заметен, когда св. Григорий Палама ведет речь о мистической "апатии" (бесстрастии)» [17, 232]. Следует отметить, что и по сей день в православном мироощущении сохраняется отчетливый привкус монофизитства, являющегося проводником непреодоленного платоновского спиритуализма, который слишком часто принимают за выражение христианской духовности.

Подводя итог дискуссии, учитель безмолвия формулирует важный методологический подход к проблеме *consensus partum* и общеобязательности знания вообще. Относительно естественных вещей – от физики до психологии – «и вообще всего того, чего не открыл нам с очевидностью Дух» – «обо всем этом каждому можно говорить, что кому нравится, потому что все люди держатся здесь вероятия» [6, 208]. Умение отличать главное от несущественного способствует объединению людей, отсекая множество незначущих, но приводящих к раздору, споров. Особенно же это важно в области познания духовных вещей. В византийской мысли вообще и в паламитском дискурсе еще более отчетливо проявляется коренная антиномия проблемы богопознания, сопровождающая всю историю восточно-христианского мышления, в которой наличествует как утверждение непознаваемости Бога, так и возможности видеть его лицом к лицу. Такое боговидение существенно отличается от обычного интеллектуального познания. «Номиналистическому эссенциализму своих противников... Палама противопоставляет

христианский экзистенциализм. Разделяя с ними – по крайней мере, с Варлаамом – учение о сущностной непознаваемости Бога, он не видит иного способа сохранить библейский и святоотеческий реализм, кроме утверждения бытийного откровения непознаваемого Бога в свободных действиях (или "энергиях") его всемогущества» [17, 284]. Актуальность исихастского мирозерцания сопряжена и с фундаментальным сдвигом парадигмы в современной философской мысли, все более отдаляющейся от классической категории сущности, лежащей в основе западного мышления. С.С. Хоружий утверждает, что «кризис аристотелианского эссенциализма есть не какой-то надуманный факт, а истинная действительность, к которой привела европейскую мысль вся ее эволюция» [20, 271]. Так теория двойственной истины, использованная Паламой для построения своей аргументации в полемике с противниками учения исихастов, служит инструментом для более четкой дифференциации предметного поля познания различных направлений человеческого духа, что дает возможность, избегая простого недопонимания, более адекватно исследовать как метафизические, так и сугубо практические области человеческого бытия в мире.

Проблема богопознания на протяжении многих столетий находилась в центре внимания религиозно ориентированных мыслителей и рассматривалась, в зависимости от эпохи, в различном спектре философского и теологического дискурса. Здесь предлагается исследование двух различных подходов к познанию божественной реальности, порождающих противоположные представления о возможности соединения человека и Бога. Материалом для изучения служит полемика Григория Паламы с Варлаамом, ставшая основным источником для теоретического формирования исихастской

доктрины. В последние годы изданы многие произведения Паламы, восполнившие лакуну в области изучения текстов исихастской традиции. Они углубляют наши представления об этом концептуально важном православном учении. Однако "Триады в защиту священно-безмолвствующих" – его главный труд. «Без преувеличения можно сказать, что подлинная весть византийского средневекового исихазма и существенный смысл того, что сегодня называется "паламизмом", полностью выражены в «Триадах»[16, 238]. Поэтому в данной работе мы обращаемся к подробному анализу именно этого первоисточника, учитывая, по мере необходимости, и другие. Анализ идей и аргументации исихастов и их оппонентов проводится в контексте, заданном классическими работами ученых, заново "открывших" этот феномен мыслящим людям нашей эпохи. При этом учитываются также современные работы отечественных и зарубежных исследователей в данной области.

В основе спора лежит философско-гносеологическая проблематика, связанная с различными теориями о познании сущего и противоположным пониманием природы умного света. Замечая, что все уже в мире чтут единого Творца и «познали сверхчувственность Бога, так что уже нигде не принято выводить его образ из сущего»[6, 215], Григорий недоумевает, как философу пришла мысль обвинить исихастов в том, «будто они считают сущность Бога осязаемой, имеющей образ, величину и качество» [6, 215]; они ведь почитают Бога, трансцендентного миру. Поскольку большинство сочинений его оппонента Варлаама не дошли до нас, воспользуемся теми цитатами из них, что сохранены в Триадах Паламы. Полемика завязывается вокруг обсуждения проблемы божественного света. Имея в виду исихастов, он пишет: «скажем об их так называемом ипостасном

свете, что этот якобы созерцаемый ими умопостигаемый и нематериальный, пребывающий в собственной ипостаси свет... Если они полагают свой... свет самим сверхсущным Богом, сохраняя за ним невидимость и неосязаемость для всякого чувства, то говоря, что видят его, они считают его либо ангелом, либо самой сущностью ума, когда, очистившись от страстей и от незнания, он видит сам себя и в себе как в собственном подобии Бога; и если то, о чем они говорят, есть одно из этих двух, то нужно, конечно, признать их мыслящими право и согласно с христианским преданием; но если они не называют свет ни сверхсущной сущностью, ни ангельской, ни самим умом и при этом говорят, что ум видит его как другую ипостась, то я не знаю, что такое этот свет, зато знаю, что его нет» [6, 216-218]. Точка зрения философа выражена, как видим, в данном отрывке достаточно отчетливо. Посмотрим, какова же будет аргументация защитника исихастов.

Во-первых, он указывает на неверное словоупотребление, искажающее смысл высказывания, когда отмечает, что согласно Макарию и Максиму Исповеднику «свет созерцается в ипостаси, но «в собственной» – нет» [6, 216-217]. Во-вторых, никто из исихастов и не пытался никогда вообразить какой-либо неведомый свет, который не является ни Богом, ни ангелом, ни человеческим умом, но обладает якобы собственной ипостасью. Ведь любому понятно, что «если кто-то говорит о видении умопостигаемого света в его собственной ипостаси, подразумевается виденье чего-либо из этих трех» [6, 219]. И это не должно вызывать спора. Более того, исихастам отлично известно, что «божественная сущность превыше даже того, что недостижимо ни для какого чувства, потому что Сущий над всем сущим есть не только Бог, но и Сверхбог; и не только над всяким

полаганием, но и над всяким отрицанием возвышается величие Запредельного, превосходя всякое величие, мыслимое умом» [6, 219]. Здесь мы узнаем идеи Дионисия Ареопагита, высказанные в его трактате о мистическом богословии. «Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются. Так что и ныне, входя в сущий выше ума мрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение» [7, 753]. Максим Исповедник так комментирует эти слова Ареопагита: «Бессловесностью он называет неспособность представить словом то, что выше слова; неразумением же – неспособность составить понятие и помыслить о том, что выше ума» [7, 753]. Вождь исихастов утверждает, в свою очередь, что энергия теозиса стоит бесконечно выше природы, добродетели и знания. Именно она просияла на горе Фавор и именуется божественным светом. Надо лишь помнить, что она отлична от божественной сущности, ибо «Бог созерцается не в своей сверхсущей сущности, а в своем боготворящем даре, то есть в своей энергии» [6, 220]. Обожение, к тому же, является состоянием, неудержимым и как сверхприродное и как состояние. А сущность неудержима по причине ее превосходства над любыми сверхприродными состояниями и не доступна никакому приобщению.

Варлаам же определяет этот боготворящий дар или энергию обожения как «завершительное состояние разумной природы», что входит, по мнению Григория, в противоречие с Евангелием. Согласно аргументации последнего, такое определение теозиса как естественного состояния разумной природы человека приводит к следующим выводам: во-первых, святые, достигшие обожения, не поднимаются над человеческой природой, а во-вторых, теозис

оказывается доступен всем, без исключения, людям, что лишает смысла сам акт боговоплощения. «Итак, – заключает он, – не обожение то состояние; как ни называть усовершенное состояние разумной природы, знанием ли, смешением ли, природной, телесной или душевной одаренностью, считать ли его идущим извне или изнутри, оно сделает причастных ему разумными, но никак еще не богами» [6, 330]. Здесь ясно проявляется антропологический максимализм Григория Паламы, видящего призвание человека в том, чтобы стать «богом по благодати». «Антропологические воззрения Паламы, – как я уже отмечал ранее, – можно условно разделить на три темы: состав человека, его богоподобие и назначение человека. Причем эти воззрения должны быть истолкованы в свете общего философско-богословского учения мыслителя о сущности и энергиях и об ипостаси, которое он не ограничивает лишь внутрибожественной жизнью, но распространяет и на духовную природу человека» [13, 9].

Палама утверждает, что этот свет не является ни божественной сущностью, ни ангелом. Что же касается ума, то он не нуждается в очищении от «случайного незнания», но, избавившись от злых страстей, он превосходит всякое знание и достигает боговидения. Он описывает данный процесс восхождения ума следующим образом: «Очистившийся, просвещенный и явно приобщившийся божественной благодати ум получает и другие таинственные сверхприродные созерцания...и даже видя самого себя, он видит себя как другое, хотя смотрит и не на что-то другое, и не просто на собственный образ, а на сияние, запечатленное Божией благодатью в его собственном образе, и это сияние восстанавливает способность ума превосходить самого себя и совершает сверхумное единение ума с высшим, через которое ум лучше, чем то возможно по человечеству,

видит в духе Бога» [6, 221]. Если мы сравним данный ход рассуждений Паламы, представленный в Триадах с отрывком из его более раннего произведения, посвященного житию Петра Афонского, то можем выявить последовательный характер развития его мышления. «Ибо когда ум...изгонит всякую живущую в нем страсть, стяжает для души бесстрастие, полностью возвратив к себе не только сам себя, но и все прочие душевные силы, – он извергает все извне приобретенное им из своей сердцевины. И вот тогда ум устремляет все, что было в нем дурного, к тому, что более совершенно, а вернее, к тому, что совершеннее всего и причастно лучшему уделу, дабы не только превзойти материальную двоицу, но и подняться к умозрительным и совершенно отрешенным от всякого представления мыслям. ... В этот миг закон материи сдерживается умом» [5, 73-75]. По словам А. Риго, еще там «Григорий Палама выразил основные идеи исихазма поздней Византии и начал разрабатывать их особую терминологию. Здесь впервые были намечены темы, которые получают развитие и завершение лишь в позднейших, зрелых трудах свт. Григория» [18, 29].

Здесь ясно показано отличие исихастских воззрений на данный вопрос от представлений Варлаама. Незнание же философских наук вовсе не препятствует достижению богосозерцания. Более того, «очищение от этого незнания обчищает душу, лишая ее настоящего знания» [6, 222]. Так в афористической манере учитель безмолвия резюмирует высказанные им ранее рассуждения о двойственной истине и подлинном знании. Все дело в том, чтобы уметь правильно применять разные гносеологические методы, прилагая их к соответствующим областям познания и не смешивая порядок натурального с порядком духовно-мистического. Не вдаваясь здесь в

сложную проблему соотношения философии и богословия, отметим необходимость комплексного подхода к изучению феноменов человеческого духа и мысли, учитывающего конкретные исторические и культурно-специфические обстоятельства каждой эпохи. «Философы практически два тысячелетия обращались к богословию – пишет Д. Брэшоу – за помощью для преодоления трудностей, включающих, что очевидно, существование Бога и отношение веры и разума, а также такие фундаментальные вопросы как объективность морали, смысл нашего существования и природа самого бытия. Естественно, происходили заимствования и в обратном направлении, и часто философы обнаруживали в богословии то, что само богословие взяло из философии много столетий назад» [2, 6]. И. Мейендорф указывает, что «одна из самых ярких черт византийского средневекового христианства – его озабоченность значением древнегреческих философских категорий для выражения христианского богословия и духовности» [16, 238-239]. То есть было бы совершенно неверно представлять Паламу в образе какого-то обскуранта и гонителя философии; спор идет именно о границах философско-теологического и духовно-опытного подходов к познанию, высшими проявлениями которых и выступают в данном контексте апофатическая теология и боговидение.

После опровержения Паламой мнения философа, будто исихасты созерцают сущность Бога, он выдвигает новый тезис, утверждая, «что созерцаемый умом свет есть просто познание тварей» [6, 225]. Приведя свидетельство Исаака Сирина о том, что людям даны «два душевных ока» [6, 226], защитник безмолвствующих отвечает, что, поскольку они направлены на разные вещи – природные и божественные, «то в видении света предстает некая двусложность:



каждым зрением виден иной свет, который другим зрением не виден» [6, 227]. Причем польза от них совсем не одинакова. Далее он проводит разграничение между божественной славой и божественной природой. Первая приобщима для человека, последняя – нет. Они неразделимы друг с другом, но имеют некое неизъяснимое отличие. Но несмотря на отличие славы от природы, «ее нельзя причислять к вещам сущим во времени, потому что она превосходит существование и неизреченным образом присуща природе Бога» [6, 227]. Иными словами, она нетварна и трансцендентна миру сущего. В то же время она делает возможным истинное богопознание и богообщение. «Эта слава и есть то, благодаря чему мы приобретаем в самих себе Бога и в собственном смысле слова видим его» [6, 228].

Проследим развитие мысли оппонентов исихастов. Через некоторое время после описываемой здесь полемики Паламы с Варлаамом, последователь последнего Акиндин обвинит Григория в двубожии: «Однако Акиндин говорит: "Если бы мы назвали нетварной и энергию, и сущность Божию, то, поскольку явно обнаруживается их взаимное различие, мы впадем в двубожие". Это и есть тот аргумент, с помощью которого он пытается доказать, что мы почитаем двух божеств» [4, 105]. Палама продолжит отстаивать принципиальную непознаваемость божественной сущности, используя апофатический метод: «Бог, в том, что Он есть нечто по сущности, изъят и отрешен от всего, совершенно превыше всякого ума и всякого слова, единения и всяческой причастности, безотносителен, непостижим, непричастен, незрим, неуразумеваем, безымянен и абсолютно невыразим» [4, 27]. Однако он все также остается верен своему убеждению в возможности причастности человека Богу посредством нетварных энергий, признание

существования которых, по его стойкому мнению, вовсе не означает никакого двубожия. Следует помнить, обращаясь к своему оппоненту, продолжает Палама, о различии двух видов зрения в рассуждении о способе, каким человек приобретает и видит эту славу божественной сущности. В соответствии с этим разграничением, познание сущего относится к иной сфере, нежели видение славы. Их категорически запрещено смешивать, дабы не впасть в заблуждение. Отсюда вывод: «божественный свет не то, что свет одноименный знанию» [6, 228].

Так изначальная интенция Григория Паламы обретает все новую аргументацию. Вполне вероятно, что если бы не настойчивые нападки Варлаама, то учение исихазма так и не приобрело бы столь отчетливую и систематическую форму, как мы наблюдаем это в Триадах. Когда возникают вопросы, приходят и соответствующие ответы. Впрочем, весь процесс развития христианской мысли инспирировался подобным же образом. Не стремление к отвлеченному теоретизированию, но желание отстоять и по новому осмыслить христианский духовный опыт в очередную историческую и культурную эпоху подвигало способных к тому подвижников выступать на поприще интеллектуальной битвы за истину. В этой борьбе и происходило все более глубокое раскрытие глубинного содержания веры и опытного богопознания. Однако данная философско-теологическая позиция, при всей ее значимости, с неизбежностью ведет к некой ригидности мышления. Еще И. Мейендорф отмечал, что «опытная природа богословия породила богословский консерватизм (но не субъективизм, как можно было бы ожидать, путая опыт с индивидуалистическим мистицизмом)» [15, 20]. Добавим, что этот консерватизм, исполняя свои очевидные, охраняющие традицию и предание, функции, приводит к

определенной парализации творческого мышления в религиозно-метафизической сфере, что имеет далеко идущие следствия в культурной и социальной жизни народов и индивидов. Мало способных взобраться на вершину горы, остальным приходится устраивать свою жизнь в долине. И это весьма проблематично при использовании такого мировоззрения, не дополненного более рациональными теориями мирской жизни среднего христианина. Более того, на наш взгляд, подобная установка в сфере мировоззрения способна порождать в некоторых душах разочарование, ведущее к духовному цинизму, что, конечно же, нисколько не умаляет значимости исихастского мирозерцания для тех, кто способен его вместить.

Итак, согласно св. Григорию, дар видения приобретается через соблюдение заповедей. То есть лишь опытным путем – через всецелое и экзистенциально напряженное вовлечение всего себя в процесс духовной жизни, требующей и участия тела и добрых страстей души, человек может приблизиться к порогу созерцания Бога. Любовь выступает здесь в качестве главной гносеологической категории, посредством которой осуществляется познание духовных вещей. Он подчеркивает, что «благодатное видение Бога ни в коем случае не есть знание сущего...боговидение не есть знание» [6, 229]. Оно может называться так лишь в нестрогом словоупотреблении, будучи феноменом единственным в своей исключительности и принципиально превосходящим всяческое знание или умозрение.

Палама говорит о болезни, поразившей гносеологическую способность человека: «А откуда разумность у разумной души, если ее познавательная способность больна?» [6, 230]. Поэтому необходимо, прежде всего, восстановить ее здоровье практическим

способом, через приведение своего образа мысли и жизни в соответствие с евангельскими рекомендациями, открывающими путь к исцелению духа. Однако следует помнить, что видение божественного света также радикально отлично и от знания Писания. Видимо, исходя из этого утверждения исихастов, Варлаам обвинял их в пренебрежении к священным текстам Библии. Он писал к тому же, «что все светы, явленные от Бога святым, суть символические призраки, намеки на некие невещественные и умопостигаемые вещи, изменчивые и воображаемые видения, зависящие от обстоятельств» [6, 232], ссылаясь при этом на Ареопагита. Учитель исихастов отвергает такое прочтение Дионисия и риторически вопрошает философа: «Разве вечносуший, в собственном смысле сущий, неизменно сущий, ярчайший и божественный свет не возвышается над всеми символами и намеками, которые видоизменяются от случайных обстоятельств, возникают и исчезают, то существуют, то не существуют, вернее иногда являются, а в собственном смысле слова совершенно никогда не существуют?» [6, 232-233]. Иначе говоря, он защищает онтологическую реальность света, который открывается исихастам на их духовном пути познания. «Гносеологически Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверх-рациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом» [10, 40].

Отстаивая свое понимание учения, содержащегося в Ареопагитиках и у Максима Исповедника, Палама подробно анализирует содержащиеся там высказывания о свете Преображения, воссиявшем на Фаворе. По поводу выражения св. Максима,

назвавшего этот свет «символом богословия», он пишет, что тот наименовал его так «по аналогии, в возводящем, аналогическом смысле» [6, 234]. Разбирая значение слова «символ» в данном контексте, он выдвигает следующее суждение: «Поскольку в аналогическом и духовно возводящем, аналогическом богословии выступают и именуются символами по одноименности любые ипостасные вещи, Максим тоже именует свет символом... Великий же Дионисий называет свет Преображения простым, не имеющим образа, свехприродным, свехсущим, то есть сущим выше всего сущего. Как же такой свет может быть чувственным или символическим?» [6, 234-235]. В настоящем модусе своего бытия люди могут видеть «вечный свет чувством, через сущее и отдельные символы» [6, 236]. В будущем же веке откроется возможность непосредственного видения – «лицом к лицу» (1 Кор., 13:12). «Свет стало быть будет воспринят и умом и чувством, каждым, конечно, соразмерно самому себе, но – сверх чувства и ума» [6, 237].

Учитель безмолвия подчеркивает, что божественная сущность непостижима для человека в принципе – как сейчас, так и в будущем. А святые уже здесь «приобщаются умопостигаемого Божия светодарения, при всем том зная, что божественное выше всех созерцаний» [6, 238]. При этом они получают благодать, познавая невидимое не путем отрицания, как действует метод апофатического богословия, но посредством самого видения им открывается нечто превышающее это видение. Причем они испытывают нечто напоминающее отрицание, но происходит это отнюдь не с помощью рассуждений. В итоге Палама приходит к следующему выводу: «И вот, как вмещение и видение божества – иное и высшее утвердительно богословствования, так вмещение отрицания в

духовном видении из-за непомерности видимого – иное и высшее богословствования отрицательного» [6, 238]. Иначе говоря, видение выше не только катафатики, но и апофатики – вследствие включения в него элемента отрицания. Мы уже встречались ранее с его утверждением превосходства боговидения над апофатическим богословием, которое доступно даже людям с неочищенным умом. Стоит отметить, что Палама «никогда не терял ощущения дистанции и полярности между греческой мыслью и христианским Благовестием. Именно это ощущение отделяет его от его богословских критиков, старых и новых» [16, 260]. Для достижения же высочайшей степени познания необходимо содействие благодати, вместить которую способен далеко не каждый. Ведь даже те, кто научился от святых, «как-то приобщаются к умопостигаемому светодарению и могут подняться до отрицательного богословия; однако улучшить подобное созерцание и через него и в нем узреть незримую Божью – дело невозможное, если только они не сподобятся сверхприродного, духовного и сверхумного единения» [6, 238].

Продолжая начатую на тему Ареопагитик дискуссию, Палама приступает к вопросу о посредничестве между Богом и человеком. Как известно, Дионисий очень много говорит об ангельской и, отображающей ее в земном миропорядке, церковной иерархии. Вообще, уверенность в существовании определенной иерархии, опосредующей богочеловеческие отношения, является общим местом как античной философской теологии, так и иных религиозно-философских учений. Он обвиняет Варлаама в неумении правильно понять учение Ареопагита и предлагает свое толкование, будучи убежденным в том, что «для нас возможно некое непосредственное единение с Богом, а также такой дар света, которому мы причастны не

через посредство ангелов» [6, 239]. По его мнению, Дионисий, хотя и говорит, что многие видения людям открываются через ангелов, нигде не утверждает, будто все они совершаются через такое посредство. Подвергнув анализу ряд текстов из *Corpus Aegoragiticum*, он заключает, что «боговидения совершаются не только опосредованно и через других, но и непосредственно и самоявленно, без передачи от первоначальных ко вторичным, ибо Господь господствующих не подлежит законам твари» [6, 241]. Палама считает, что учение об иерархии должно быть переосмыслено в свете основополагающего события человеческой истории – боговоплощения, которое коренным образом изменило характер отношений между Богом и человеком. Когда в мир пришла благодать, недоступная человечеству до вочеловечения Логоса, отпала сама собой необходимость в посредничестве.

Св. Григорий разъясняет далее, что дар знания требует зачастую какого-либо посредства, чего нельзя сказать о богоявлениях. Он уточняет характер видения божественного света: «Мистическими видениями могут раскрываться разные вещи: сущие, будущие, ощущаемые, умопостигаемые, материальные, нематериальные, сущностные, случайные, и каждый раз по-разному; причем все открывается различно соразмерно силе зрения и сообразно смыслу назначению вещи» [6, 242-243]. В Писании сказано, что Бога видеть невозможно (Ин., 1:18), но это относится, по мнению Паламы, лишь к чувственному и умственному способам видения, от которых радикально отличается видение духовное. «Став же духом и в Духе видя, как не узрит он подобное в подобном?» [6, 243], – пишет он о человеке, достигшем святости. Разумеется, увидит божественный свет только в его сокровенности, ибо сущность Бога не может быть

познана никем. Учитель безмолвия дает объяснение того, что именно он подразумевает под сокровенностью в данном случае: «Самый блеск оного света, непостижимо пользующийся как веществом взором смотрящего, обостряющий через единение духовное око и делающий его все более способным к восприятию самого себя, никогда во всю вечность не перестанет сиявать его все более яркими лучами, наполнять его все более сокровенным светом и озарять собою то, что вначале было темным» [6, 244]. Исходя из этого, данный свет именуется также беспредельным. Через него Бог открывает себя святым, объединяясь с ними. Они же, успокоив сначала всякую познавательную способность, прекращают затем все действия души и тела и всецело пребывают в свете.

Согласно Ареопагиту, святые соединяются с этим светом через отрицание за ним всякой вещественности. Григорий уточняет его мысль, говоря, что они познают его нетварный характер не вследствие отрицания, но благодаря единению с ним. Он формулирует эту идею более точно, говоря, что «не через отрицание тварного достигают они единения, но наоборот, через единение научаются изытости, причем и само единение исключается из всего тварного, будучи по превосхождению не-сущим» [6, 245]. Поскольку же то, что превосходит силу ума, выше всего сущего, следовательно, это единение выше любого знания, хотя и может быть названо так в переносном смысле. Превосходя все, оно вполне может именоваться и незнанием. Но и это имя может быть приложимо к нему лишь условно. Палама рассуждает об этом следующим образом: «Оно не будет ни частью знания, ни его видом, как и Сверхсущее не вид сущего; конечно, его нельзя объять всеобщим знанием, равно как всеобщее знание не имеет его в качестве подразделения, – в самом



деле, скорее уж оно объемлется как родом незнанием, чем знанием, да и это неверно, потому что и незнание оно – по превосхождению, то есть выше незнания» [6, 245]. Таким образом, он утверждает, что такое единение по природе своей носит исключительный характер, оно уникально, что и делает невозможным применение к нему каких бы то ни было наименований в собственном смысле слова. Термины: единение, созерцание, чувство, знание, умопостижение, озарение и т.п. приложимы к данному феномену лишь в условном и относительном значении, ибо он превышает все, что только может быть произнесено или помыслено.

Палама подробно анализирует способ рассуждения своего оппонента о соотношении единения и знания и, используя учение Аристотеля о категориях, обвиняет его в соединении несоединимых вещей, что ведет к некорректности логического суждения. Он продолжает обсуждать мистический феномен божественного единения и показывает, что это единение отнюдь не является апофатическим богословием. Между ними существует ряд принципиальных отличий. Во-первых, это единение не является отрицанием. Во-вторых, в единении происходит иступление из себя, что совершенно не нужно для апофатического метода. В-третьих, единение немислимо и невыразимо, в то время как апофатическая теология может быть выражена в мысли и слове. И, в-четвертых, «свет богословия есть некое знание и некий смысл, а свет созерцания созерцается ипостасно, умно действует и неизреченно духовно собеседует с обоживаемым. И конечно, в отрицательном богословии ум размышляет о несвойственном Богу, то есть действует расчленяющее, а там – единение; вдобавок ум помимо всего изымает из Высшего и сам себя, а там – единение ума с Богом» [6, 247]. Он, к

тому же, проводит еще различие между такими духовными состояниями как озарение, созерцание света и видение вещей в свете, не имеющее никакого конца. Таким образом, единение есть созерцание света; единение же со светом является зрением. Но раз оно происходит после прекращения умных энергий, то может совершаться только Духом. Отсюда следует заключение, что «свет видится в свете, и в подобном же свете – видящее; если нет никакого другого действия, то видящее, отойдя от всего прочего, само становится всецело светом и уподобляется видимому, вернее же сказать, без смешения единится с ним, будучи светом и видя свет посредством света» [6, 249]. Иными словами, человек видит один только свет, на что бы он ни посмотрел, и он осознает только то, что он сам превратился в свет, причем свет этот нетварен. Но и взойдя превыше всего тварного в единении с этим нетварным светом, человек вовсе не причащается божественной сущности, ибо она превосходит не только сущее, но и не-сущее.

Обращаясь к Варлааму, вождь исихастов заключает, что никак нельзя называть такое богопознание святых чувственным, воображительным или символическим и сравнивать его с обычным человеческим знанием. «К чему, в самом деле, – восклицает он, – клонится эта твоя борьба, в которой ты положил с величайшим тщанием доказать, что нет созерцания выше умственного действия, когда только это созерцание, превосходящее все умственные действия, есть несомненнейшее, совершенно исключительное свидетельство и истинности бытия Божия и превознесенности Бога над всем сущим?» [6, 252]. Здесь Палама, как показано выше, называет видение света главным доказательством существования Бога. Далее мы увидим, что развитие этой идеи

приведет его к обвинению Варлаама и тех, кто мыслит подобно ему, в безбожии. Действительно, если никто из людей не в состоянии получить опытное удостоверение в бытии Бога, то позволительно в этом усомниться. Поскольку же средний человек весьма далек от реального богообщения, ему может показаться, будто оно невозможно в принципе. Если же образ мышления, сходный с варлаамовским, подсказывает ему, что это логически доказано, а доверие к духовным авторитетам подорвано, то отсюда просматривается уже прямой путь к агностицизму или даже открытому атеизму.

Учитель безмолвия переходит к обсуждению понятия «вера», которую он называет «неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души; верой называю не благочестивое вероисповедание, но непоколебимую уверенность в нем и в божественных обетованиях» [6, 254]. При помощи веры мы видим невидимое и видение это совершается способом, отличным от чувственного или умственного. «Есть, стало быть, и видение и понимание сердечные, – констатирует он, – выше всех умственных действий. Что выше ума, то не разум разве что по превосхождению; неразумным по лишению назвать его нельзя» [6, 254]. Продолжая анализировать феномен веры, он пишет, что существует видение превышающее понимание, но есть также нечто превышающее и его, так как «вера уже выше разума, а вкушение того, во что верим, – это видение выше превышающего ум видения» [6, 255]. Существует, разумеется, соответствующее этому высочайшему видению созерцание и предмет, которому оно причащается, но даже и это все еще не является сущностью Бога, которая совершенно недоступна ни в этом веке, ни в будущем. Варлаам же не смог, по

мнению Паламы, все это правильно осмыслить, что и привело его к ложным выводам относительно исихастов и их боговидения.

Итак, Палама утверждает, что «верою дается видение выше ума» [6, 256]. Ведь при помощи умственных действий возможно познать лишь то, что их не превосходит. С помощью же веры мы можем постичь вещи, превышающие возможности человеческого разума, следовательно, она является сверхприродной силой. С точки зрения «здорового смысла» вера может показаться неким умопомешательством, ибо ограниченный рассудок, самодовольно отвергающий возможность иного способа познания, не в состоянии признать высшее гносеологическое содержание веры, относя ее в область мечтательной и сентиментальной душевности. Однако «вера не безумие, а знание, превосходящее всякое разумение» [6, 257]. Горячо защищая познавательное значение веры, открывающей человеку глубинную реальность духа и бытия, он восклицает: «Что же, от знания ли философии дарованное христианам богопознание или от веры, которая через незнание упраздняет философское знание?» [6, 258].

В полемических целях он допускает на время мысль, будто все философское знание истинно, и обращается к рассмотрению «тех, кто познал Бога через самое знание его творений» [6, 258]. Он показывает, что одно даже естественное изучение природных явлений людьми, не знавшими еще откровения, могло привести их к понятию единого Творца, онтологически отличного от всего сотворенного мира. Они могли осознать это, апофатически исключая все несоответствующее этому понятию. «Так что, – заключает он, – познание тварей до закона и пророков обратило род человеческий к богопознанию, обращает его и теперь; и почти вся совокупность вселенной, все народы не

следующие евангельскому слову, благодаря одному этому познанию тварного полагают сейчас Бога не чем иным, как создателем этой вселенной» [6, 259]. Но все это никак не должно относиться к христианам, которые приняли откровение свыше от воплотившегося в определенный момент человеческой истории Логоса и которые уже не нуждаются в этом несовершенном еще познании Бога из законов природы, обладая богопознанием высшим, открытым им благодатью. Он обвиняет философа в том, что тот пытается обратить историю вспять, игнорируя факт боговоплощения и реанимируя давно отжившие методы богопознания, пригодные лишь для ветхого еще человечества.

Христиане ожидают вместо нынешнего ветхого и тленного мира новое небо и новую землю (Апок., 21:1), о которых они узнали через откровение самого Бога. Поэтому они предпочитают вероятности подлинное знание. Таким образом, из приведенного выше рассуждения мы можем заключить, что христианская философия в корне отличается от философии «внешней». Первая обращена к духу и личности, вторая – к миру вещей, не имеющему серьезного онтологического значения. Интересно сопоставить данное наблюдение с утверждением Н.А. Бердяева, что философия, принимающая факт веры, может быть только экзистенциальной и эсхатологической. В своей критике онтологизма классической философии он ясно показал, что предметом такой философии должно быть не понятие бытия, а духовная реальность, открывающаяся максимальным образом в личности человека. Персоналистические выводы из учения Григория Паламы были сделаны также В.Н. Лосским, в трудах которого исихазм получил глубочайшее философско-богословское осмысление, и во многом близкими ему по

духу Киприаном (Керном) и И. Мейендорфом, работы которых уже давно стали классикой в данной области исследований. Исследуя отношение византийских мыслителей к проблеме истины и ее выразимости, он писал, что «в заботе о самом понятии Истины, которое мыслится византийцами не как концепция, которая может быть адекватно передана словами, но как Сам Бог... И человеческий язык не вполне адекватен самой Истине, да и исчерпать ее он не может. ...истинный богослов волен выражать свою собственную непосредственную встречу с Истиной. Такого аутентичного послания наиболее определенно придерживалась византийская "мистическая" традиция Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и Григория Паламы» [15, 21].

Продолжая дискуссию, защитник безмолвствующих приводит точку зрения своего оппонента: «Философ же и не знает и не верит, что есть созерцание и умозрение выше всякого созерцания и умозрения, сверхименное, всегда получающее недостаточные именованья, но кроме того считает речи богословов о превышающих ум вещах отрицательным богословием, а что оно не выше ума, и сам признает. «Отрицается известное, а не неизвестное», говорит он» [6, 261]. Палама также уверен в том, что апофатическая теология не выходит за пределы умственных действий, однако, сверхумное созерцание – это совсем иное. Если бы человеческий ум не обладал способностью превосходить самого себя, то не было бы и видения и осознания действий его превышающих. Он утверждает, что ум имеет такую способность, выступающую в качестве исключительного основания для единения с Богом. Следовательно, невозможно отрицать существование видения, стоящего выше всех действий ума, которое превосходит всякое понимание. Оно может также быть

названо и невидением или незнанием, разумеется, по превосхождению. Невозможно полагать в одном ряду вещи разного порядка, поэтому сверхсущее не может входить в разряд сущностей, а то, что выше знания, не может рассматриваться как его вид. Ссылаясь на слова Ареопагита о том, что ум обладает не только способностью мыслить, но и единением, возводящим его к сочетанию с трансцендентным, он разъясняет природу этого единения: «Поскольку поднимает природу ума, оно выше всех умственных действий и есть незнание по избытку; а поскольку оно связь ума с Богом, оно несравненно выше силы, связующей ум с творением, то есть знания» [6, 262]. То есть знание имеет сферой своего применения область тварного, в то время как единение преодолевает ее в устремлении к запредельному.

Отвечая Варлааму на его утверждение, будто нет ничего выше апофатической теологии, учитель безмолвия указывает, что нельзя сравнивать видение с богословием, ибо говорить о Боге и быть причастным Богу – совершенно несопоставимые вещи. Даже апофатика – еще только слова, созерцание же стоит выше слов. И те, кто удостоился этого дара, выходят за пределы ума отнюдь не с помощью слов, но самим делом. Но философ, в свою очередь, также ссылается на слова Дионисия, говорящего о вступлении в божественный мрак, превышающий видение и знание, предполагая, что путь к этому мраку лежит через оставление всего сущего. По его мнению, предел созерцания – безвидный мрак и полное неведение, а значит апофатическое богословие и есть высшая форма богопознания. Исихасты должны оставить свой фаворский свет, если они желают достичь высшего совершенства, которое приобретается,

соответственно такому представлению, лишь методом тотального отрицания.

Палама видит в таком образе мысли некий гносеологический тупик, в который философ пытается загнать и своих противников. Путь богопознания упирается в темноту, куда не проникает ни единый луч света. Он отвечает Варлааму, что нет никакой нужды оставлять фаворский свет, о котором говорят исихасты, так как именно с его помощью человек может познавать Бога: «Как ум, неизречно сочетаясь с чувством, видит чувственное и как чувство через сочетание с умом символически и чувственно представляет умопостигаемое, начиная воспринимать его, так оба они, сочетаясь с Духом, духовно увидят незримый свет, вернее соувековечатся в созерцаемом» [6, 264]. Он обращается к тексту Дионисия, где говорится о единстве света и мрака, истолковывая его в том смысле, что свет именуется мраком лишь по высочайшей степени своей силы, и пишет, «что в собственном смысле он свет, а по преизбытку его тьма, ибо невидим для тех, кто пытается приступить к нему и увидеть его через чувственные или умственные действия» [6, 265]. Таким образом, «апофатическое богословие – нечто гораздо большее, чем простой диалектический прием описания трансцендентности Бога на языке человеческой логики. Оно описывает состояние, выходящее за пределы концептуальности, где Бог в положительном смысле открывает Себя "духовному чувству", ничего не теряя в Своей трансцендентности... Вот что привело Паламу к различению между абсолютно трансцендентной и непознаваемой сущностью Бога и обоживающими и нетварными энергиями, через которые человек входит в общение с Непознаваемым» [16, 247].



Важно здесь отметить и противоречие исихазма с томизмом, утверждающим тварную природу благодати или божественной энергии. Современный американский исследователь Д. Брэдшоу указывает, что одним из значительных расхождений Григория Паламы с Фомой Аквинским является различие в понимании конечной цели человека. Томизм утверждает, что она заключается в обретении состояния "неподвижного покоя" в полном соответствии с мнением Аристотеля об исполнении желания. «Это резко контрастирует с описаниями состояния спасенных как "приснодвижного покоя" у Максима Исповедника или как бесконечного движения к нетварному свету у Паламы. Для этих авторов понятие покоя должно быть уравновешено понятием движения, а понятие исполнения – понятием всегда возрастающего желания» [1, 335]. «Августиновско-томистский Бог, совершенно простой и полностью актуальный, представляется запертым в ящике, из которого не может выйти, чтобы каким-то осмысленным образом взаимодействовать со своими творениями. Совершенно ясно, что нужен иной способ понимания Божественной простоты, не связанный столь неприемлемыми ограничениями. Такой способ позволяет провести различие Божественной сущности и энергий» [2, 17]. В отличие от томизма, отрицающего различие между сущностью и ипостасью, Палама, не отделяя ипостасей от сущности, утверждает между ними «некое нераздельное различие». Томизм неспособен к антиномическому мышлению. Энергии свойственны не той или иной ипостаси, но Троице в ее целом. Сын и Дух как энергии Отца. Энергия не ипостасна. «Таким образом, св. Григорию Паламе (как и Дионисию Ареопагиту) была чужда встречающаяся в неоплатоновской философии мысль об умаленности Божества в его явлении миру» [3,

153-154]. Однако же при этом следует помнить, что противниками Паламы были «ни в коем случае не «латинумудрствующие» и еще менее – византийские томисты. ...они вербовались одновременно в среде сторонников светского гуманизма и защитников византийской неосхоластики» [17, 58]. «Видеть в противниках св. Григория Паламы только лишь представителей религиозной западной мысли, принимать их за «византийских томистов» было бы очень большой ошибкой. Здесь скорее встреча с томистской схоластикой на уровне известного интеллектуализма» [14, 440], утверждает В.Н. Лосский.

Св. Григорий еще раз подчеркивает, что апофатической теологией может заниматься любой человек, в то время как видение света доступно только немногим избранным. Комментируя слова Ареопагита, он анализирует сам процесс данного видения: «В свете сущий, говорит Дионисий, видит – и не видит. Как видя не видит? Так, поясняет он, что видит выше видения и в собственном смысле познает и видит, не видит же по преизбытку, не каким-либо действием ума и чувства видя, а самим невидением и незнанием, то есть в исступлении из всякого подобного познавательного действия входя в то, что выше видения и знания, – стало быть лучше нас и видя и действуя, потому что стал лучше, чем дано человеку, сделался уже богом по благодати, единится с Богом и через Бога видит Бога» [6, 265]. В подтверждение своих слов Палама цитирует различные тексты Максима Исповедника, заключая, что «не по-нашему видят пребывающие в Боге... когда в их человеческое состояние внедряется сила Святого Духа, чьим действием они видят, что нам не по силам» [6, 381]. «Учитель безмолвия сделал после преп. Максима Исповедника еще один шаг к приданию *Corpus Areopagiticum* христианского смысла, освобождая его от двусмысленных концепций,

ставших в XIV в. тем более опасными, что они служили доводами в пользу номинализма гуманистов» [17, 186]. Таким образом, глава исихастов придерживается совершенно иной гносеологической перспективы, основанием для построения которой служит опыт святых. Такой опыт доступен очень немногим, поэтому для его восприятия необходима вера; без нее невозможно адекватное восприятие учения исихазма во всей его целостности. Иными словами, вера выступает здесь в качестве существенной гносеологической категории, условием для обретения подлинного духовного опыта. «Спор философа Варлаама с Паламой о греческой философии и ее значении для христианской мысли должен был неизбежно прийти к вопросу о природе самого христианского опыта, о котором Палама говорит, что он за пределами природы» [16, 244].

Апологеты апофатического богословия сводят, по мнению Паламы, все виды познания, созерцания и видения к одному уровню, предполагая, что человек, достигший совершенства, ничего уже не видит и не познает, превзойдя все подобное методом умозрительного отрицания. Он называет такое апофатическое неведение ущербным и лишенным всякого реального содержания. «Так не веря в величайший свет, – восклицает он, – они отпадают и от света знания» [6, 266]. Укоряя Варлаама в нежелании доброжелательного понимания учения исихастов, их защитник констатирует, что он обнаружил в его рассуждениях о божественном свете «лишь образ того безвидного созерцания и умной, превыше ума, созерцательной полноты в Духе Святом, а не саму эту полноту. Оттого все удостоившиеся приять с верою таинство могут восславлять Бога через отрицание, но ни единиться с ним, ни видеть его в свете не могут, пока за исполнение божественных заповедей не примут сверхприродной силы

созерцания» [6, 268]. То есть апофатический путь может привести человека лишь к некому представлению о духовной реальности, но действительного вхождения в эту реальность он дать не в состоянии. Следовательно, апофатика не может утолить подлинно духовную жажду, отличную от интеллектуального любопытства, как умопредставление воды не сохранит жизни умирающему от жажды физической. Метод отрицательной теологии, согласно взглядам учителя безмолвия, является важной ступенью на пути богопознания. Нельзя только воспринимать его как высшую и конечную точку этого пути.

Палама категорически отвергает символическую интерпретацию боговидения, которой придерживался Варлаам и его последователи. Он утверждает реальность духовного опыта видения даже в божественном мраке. Это созерцание не может быть символическим, ибо оно входит в область божественного, «тогда как в собственно символах, составных и чувственных, разве есть что-то не изменчивое, не сложенное из частей, не сопряженное с сущим, то есть тварным?» [6, 271]. Далее он утверждает, что реалистическое понимание богопознания, им защищаемое, нисколько не препятствует идее сокровенности божества. Оно и само не выступает из сокровенности и сообщает ее посвященным, которые становятся благодаря этому сокровенными для самих себя. Таким образом, люди, «откровенно созерцающие божественный свет сознают преизбыток божественной сокровенности не только не меньше, но больше и даже несравненно больше, чем мы, пытающиеся в символах или в опирающихся на символы помыслах, или через отрицания узреть непостижимость божественной природы, что она непостижима» [6, 273]. Человеку, достигшему состояния теозиса, открывается немислимость

Запредельного и он единится с ним неким сверхприродным образом, поднимаясь в своем восхождении даже и над ним. «Однако динамика обожения, – пишет С.С. Хоружий, – неизбежно имеет принципиальные отличия от природных процессов. Как онтологическая трансформация, она представляет собой не развертывание, актуализацию наличной, изначальной человеческой природы, но ее трансцендирование; она также несет черты личного диалогического общения...способна в любой миг прервать продвижение к телосу, перейти из парадигмы духовной практики в иную парадигму» [20, 251].

Предлагая своему оппоненту не придирается к отдельным словам, глава безмолвствующих готов назвать видение света «разумением, выше всякой разумной энергии» [6, 274], если тот никак не желает смириться со словом «видение». Подвергая анализу критические высказывания Варлаама против исихастов, основанные на его прочтении Ареопагитик, он заключает, что вывод, будто знание выше созерцания, неправилен и по той причине, что созерцание уже содержит в себе знание в свернутом виде. Трудно с точностью определить, какое из толкований Ареопагитик – Паламы или Аквината – вполне корректно. И. Мейендорф отмечает, что «как на Востоке, так и на Западе обе тенденции в истолковании Дионисия какое-то время сосуществовали...Иоанн Скот Эригена мог читать Дионисия глазами Востока, не обладая, впрочем, богословским образованием и христоцентрической духовной концепцией, позволившими св. Григорию Паламе включить Дионисия в подлинно христианское синтетическое учение...Акиндин и Григора могли истолковывать Дионисия по-западному, не обладая, разумеется, философским гением Фомы Аквинского... Таким образом, на

протяжении византийских споров XIV в. проблема истолкования Дионисия находилась в центре внимания» [17, 276].

Приведем обширную цитату из утраченного сочинения философа, сохраненную в Триадах. Она поможет нам глубже разобраться в его аргументации. Говоря о видении Бога совершенными людьми, он пишет следующее: «Чистые сердцем видят Бога не иначе как либо по аналогии, либо через причину, либо через отрицание; богозрительнее тот, кто познал большее число частей мира или главное в нем, а еще выше тот, у кого больше знания о известном им. Всех же богозрительнее тот, кто познал и явные части мира и его неявные силы, тяготение стихий к земле и прочему, равно как их отталкивание друг от друга; различия, особенности, общности, действия, соприкосновения, сопряжения, созвучия и вообще все скрытые и выраженные связи целого. Ибо кому удалось хорошо рассмотреть все это, тот в состоянии познать Бога как причину всего этого, так и по аналогии со всем этим. А потом, поставив его над всем этим через отрицание, убедиться, что он превышает все. В самом деле, поскольку Бог познается лишь через сущее, мы познаем его, конечно, не через то, чего не знаем, а лишь через то, что знаем; отсюда чем более человек знает, чем более значительные вещи он знает и чем точнее он их знает, тем больше по сравнению с другими он способен познавать Бога; и даже отрицательный способ богопознания, который кажется, прежде всего, познанием недостойности сущего перед лицом Бога, невозможен без познания совокупности сущего: мы можем познать как не являющееся Богом лишь то, что сначала уже знаем как существующее» [6, 280]. В данном рассуждении выступает на первый план та идея, что богопознание невозможно без познания сущего, причем даже методом апофатики. Таким образом, обретение

метафизического знания ставится в прямую зависимость от накопления естественных познаний; ноуменальный мир открывается лишь через изучение мира феноменов.

Григорий Палама отвергает этот апофеоз знания мира объектов, заявляя, что для познания Бога в качестве причины всего сущего вовсе нет необходимости в столь обширном познании этого сущего, как желал бы Варлаам. Вера дает возможность гораздо более углубленного богопознания, нежели вся совокупность мира вещей. Он ратует за превосходство познания из нетварного над познанием из тварного, которое доступно и неверующим. «Обще всем вообще верующим во Христа, – пишет он, – сверхразумное знание; и цель истинной веры достигается путем исполнения заповедей, ведет к богопознанию, конечно, не через одно лишь сущее, познаваемое и непознаваемое, – ибо это сущее есть всегда нечто тварное, – но от нетварного света, который есть слава Божия» [6, 282]. В подтверждение своей мысли он приводит слова Григория Нисского и Дионисия Ареопагита, укоряя Калабрийца в неспособности различить в их словах духовное знание от знания обычного, присущего всем людям и по природе своей несовершенного, и указывая, что «духовно надлежит понимать божественное, а не своими средствами, не чувством и умом наскребая из сущего знание Бога» [6, 286]. Он признает метод богопознания из сущего соответствующим лишь младенческой стадии развития человеческого сознания, когда оно еще не было знакомо с откровением. Ведь эмпирическое мировосприятие тех людей могло быть возведено к познанию невидимого только из рассмотрения видимых вещей. Палама недоумевает, зачем его оппонент так усердствует, доказывая необходимость познания Бога из сущего, ведь исихасты также признают такой вид богопознания.

Просто они считают его первоначальным знанием и не могут понять, для чего же философ пытается убедить их оставить высшую форму знания, каковую они именуют видением света, ради этой низшей.

В следующих выражениях он обрисовывает развитие концепции богопознания Варлаама в период их давно уже длящейся дискуссии: «Сначала он говорил, что они (заповеди) могут очистить наполовину, а теперь, совершенно лишив их очистительной силы, передал всю ее знанию, утверждая, что начало, средоточие и совершенство богопознания, а также душевного здоровья и очищения, достигается знанием многого, знанием все большего, наконец, знанием всего, и что никоим образом не надо миновать знания сложной множественности, чтобы потом путем обобщения дойти до универсального знания о сущем, то есть усвоить круг наукоучения, после чего мы удостоимся-де равноангельских помыслов, единовидных и неделимых» [6, 288-289]. Поистине, отвергающий мудрость эллинских философов учитель безмолвия мог бы согласиться со словами одного из них, сказавшего, что «многознание не научает уму». Он называет знание, о котором ведет речь Варлаам, лжезнанием, уводящим человека в сторону от истинного богопознания, осуждая его за объявление познания стоящим вне всякой зависимости от соблюдения заповедей. Кто же будет соблюдать заповеди и заботиться об очищении сердца, если можно познать Бога и без всего этого. Крайний интеллектуализм варлаамовой позиции как бы механизует процесс богопознания, изымая его из целокупности природы человека и лишая обязательной связи с волевым усилием личности и ее духовным состоянием.

Учение Григория Паламы открывает новые пути и возможности в философии и теологии. «Именно это сочетание апофатического



принципа, как исходного момента всего богословствования с данными разума с одной стороны, и согласованность мистического опыта с доводами философии с другой, позволяют Паламе касаться и преодолевать те трудные проблемы богословия, которые при ином подходе были бы неразрешимыми. То, что схоластику привело к рационалистическим заключениям, в которых все должно быть логически ясным или же к тупику, это давало в богословии паламизма ответ в антиномии» [9, 315]. Только любовь, считает Палама, может привести нас к познанию Бога. И это звучит особенно актуально в нашу постмодернистскую эпоху, лишенную опоры на традицию и авторитет. «Современный человек – в поисках Бога, Который был бы не только трансцендентен, но также экзистенциально испытывал и имманентно присутствовал в человеке, а также постепенно раскрывал человека как существо открытое, развивающееся и растущее, – может оказаться более восприимчив к основным положениям византийской мысли, и тогда они могли бы стать поразительно современными» [15, 321]. Таким образом, на основании философского анализа исихастской полемики можно определить основные концептуальные положения гносеологии Паламы и Варлаама, определившие дальнейшее развитие этих непримиримых в главных своих утверждениях и выводах концепций, первая из которых получила распространение в ментальности восточного православия, а другая была развита в культуре западного христианства. Однако следует признать устаревшим традиционное черно-белое противопоставление исихастов и гуманистов, как и в более общем смысле деление на "светлый" Ренессанс и "темное" Средневековье, особенно византийское. «Сегодня позиции гуманизма дискредитированы на практике и подорваны в теории... Образ же исихазма должен быть

приведен в соответствие с новым уровнем исследований... Нового углубленного анализа требует и соотношение философско-богословских позиций двух течений» [8, 48], – постулирует один из крупнейших современных исследователей исихазма. Итак, исследование двух методов богопознания позволило нам выявить принципиальную противоположность двух метафизических и экзистенциальных установок, порождающих кардинальное различие в способах мышления, и, что еще более важно, в приоритетах построения индивидуальной и социальной жизненной реальности.

*Примечания к главе 2.*

1. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А.Р. Фокин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
2. Брэдшоу Д. О понятии Божественных энергий // Метaparадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 6-18.
3. Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952-1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. – Нижний Новгород, 1996. – 374 с.
4. Григорий Палама. Полемика с Акиндином. / Под ред. А.Г. Дунаева. – Святая гора Афон, 2009. – 268 с.
5. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. – Святая гора Афон, 2007. – 192 с.
6. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2004. – 384 с.
7. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейа, 2003. – 864 с.
8. Исихазм: Аннотированная библиография / Под ред. С.С. Хоружего. – М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 912 с.
9. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. / Вступ. ст. А.И. Сидорова. – М., 1996. – 450 с.
10. Климков О.С. Боговидение и апофатическая теология в диспуте Паламы с Варлаамом // Философия и культура. — 2017. - № 4. - С.1-19. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.4.22957. URL: [http://e-notabene.ru/pfk/article\\_22957.html](http://e-notabene.ru/pfk/article_22957.html)

11. Климков О.С. Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // *Философская мысль*. — 2017. - № 5. - С.14-30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_22444.html](http://e-notabene.ru/fr/article_22444.html)
12. Климков О.С. Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. 2008. № 81. С. 30-40.
13. Климков О.С. Философско-антропологические аспекты паламизма // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2009. № 3. С. 8-12. - с. 9.
14. Лосский В.Н. *Боговидение*. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
15. Мейендорф И. *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*. – Мн., 2007. – 336 с.
16. Мейендорф И. *Византийское наследие в Православной Церкви*. – К., 2007. – 352 с.
17. Мейендорф И.Ф. *Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение*. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997. – 480 с.
18. Риго А. *Житие Петра Афонита (ВНГ 1506), составленное Григорием Паламой // Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского*. – Святая гора Афон, 2007. С. 13-29.
19. Сильницкий Г.Г. *Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия*. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. – М., 1995. С. 249-271.
20. Хоружий С.С. *Очерки синергийной антропологии*. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

21. Христу П.С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. 2001. №3 (29). С.120-128.

### **3. Символика света и теория познания**

Основная проблематика исихастских споров неоднократно уже освещалась в научной литературе, однако «исихастская традиция еще почти не входит в орбиту исследований... пока продолжает быть неведомой и непонятой» [5, 17]. Здесь же мы предлагаем анализ такого важного ее аспекта как соотношение различных способов понимания символа и теозиса в деле построения философски и теологически непримиримых гносеологических моделей. Отметим, что отношение к исихазму было весьма неоднозначным как в научной среде, так и в самом православии. Обратимся теперь к конкретным обстоятельствам данной полемики. Григорий Палама негодует на то, что в своей книге «Против мессалиан» Варлаам борется не с ними, а с исихастами и протестует против подобного отождествления, намереваясь досконально разобраться в его аргументации. Признавая, что лишь настоятельность долга побуждает его продолжать эту словесную баталию с Калабрийцем, он сразу оговаривается, что будет писать эту книгу безыскусно, заботясь не о красоте слога, но только о пользе дела. В первую очередь защитник безмолвствующих считает нужным разъяснить, с какой целью Варлаам так упорно старался доказать тварный характер обоживающей благодати, сделал это главной своей задачей. По его мнению, это вызвано желанием последнего угодить латинянам и обманом склонить православных к их образу мысли, согласно которому «не благодать, но сам Дух Святой и посылается от Сына и изливается через Сына» [2, 302].

Вспомним, что Варлаам принимал активное участие в переговорах об объединении церкви и предлагал в качестве основы для

примирения по догматическим вопросам свою форму некоего богословского агностицизма, считая, что раз никто не может ничего достоверно сказать о Боге, то незачем об этом и препираться. Палама обвиняет его в латинофильстве и высказывает подозрение, «что обоготворяющую благодать он именует тварной не по незнанию, но по злоумышлению» [2, 304]. Он указывает, что достаточно уже – в первых двух Триадах – показал истинно православное учение о божественном свете как несотворенной энергии Божества. Соответственно, в учении об исхождении Св. Духа и от Сына, что и является неразрешимой уже на протяжении многих веков проблемой Filioque, он придерживается мнения, что от Сына исходит не сама ипостась Духа, но его нетварная энергия, которую исихасты и называют светом или благодатью.

Отметим еще противоречие исихазма с томизмом, признающим благодать сотворенной, что, однако, не помешало одному из последователей Паламы Геннадию Схоларию сочетать доктрину исихазма с томистскими философскими воззрениями. Современный исследователь Д. Брэдшоу указывает, что одним из значительных расхождений Григория Паламы с Фомой Аквинским является различие в понимании конечной цели человека. Томизм утверждает, что она заключается в обретении состояния "неподвижного покоя" в полном соответствии с мнением Аристотеля об исполнении желания. «Это резко контрастирует с описаниями состояния спасенных как "приснодвижного покоя" у Максима Исповедника или как бесконечного движения к нетварному свету у Паламы. Для этих авторов понятие покоя должно быть уравновешено понятием движения, а понятие исполнения – понятием всегда возрастающего желания» [1, 335].

Ссылаясь на Дионисия Ареопагита, Василия Кесарийского, Иоанна Златоуста и Максима Исповедника, вождь исихастов показывает, что обоживающая энергия не только нетварна, но и неотделима от Духа. Раскрывая понятие божественной жизни, он пишет, что «такая жизнь существует вечно, будучи присуща по природе Духу, который от века боготворит и справедливо именуется у святых духом и божеством как боготворящий дар, нимало не отделяющийся от дарующего Духа; и она есть свет, открывающийся в таинственном озарении и ведомый лишь достойным, ипостасный, но не потому что у него собственная ипостась, а потому что Дух посылает эту жизнь в «ипостась иного», где она и созерцается. Таково и есть, в собственном смысле, воипостасное, созерцаемое и не само по себе и не в сущности, но в ипостаси» [2, 307]. Сам Дух при этом сохраняет свое онтологическое превосходство над этой действующей в нем жизнью, поскольку она является его собственной природной энергией, которая при всем сходстве с ним все же не может быть названа ему идентичной.

По мнению Варлаама, свет, воссиявший на Фаворе, «чувственно ощущался и созерцался через воздух, возникнув тогда, чтобы поразить учеников и сразу же исчезнув, а божеством он называется как символ божества» [2, 309]. Святитель категорически не согласен с такой интерпретацией события Преображения. Он указывает, что никто из святых отцов не называл фаворский свет тварным символом, и говорит, что апостолы видели настоящую божественную славу. Если же они созерцали лишь символ, то нет никакой надежды познать Бога – ни в этом веке ни в будущем. Он недоумевает, что побудило философа назвать этот свет менее совершенным, чем человеческое мышление. Он обращается к словам Максима Исповедника, называвшего фаворский свет символом апофатического и



катафатического богословия, поясняя, что назвал его так аллегорически, сделав большее символом меньшего, а не наоборот, как могло бы показаться на первый взгляд.

Нежелательно называть этот свет просто символом дабы избежать возможных недоразумений. Однако: «Если его назвать символом божества, поняв разумно и здраво, то в этом не будет ни малейшего противоречия истине» [2, 313]. Ведь даже такое наименование может быть верно истолковано. Далее он разъясняет свое понимание символа: «Всякий символ либо одной природы с тем, чего он символ, либо принадлежит к совершенно иной природе. ...И вот, единоприродный символ всегда сопутствует природе, от которой его бытие как природного, но совершенно невозможно, чтобы символ другой, самостоятельно существующей природы всегда сопутствовал обозначаемому: чем бы он ни был сам по себе, ему ничто не мешает существовать прежде обозначаемого или после него. Наконец, - заключает свое рассуждение Палама, - символ, не существующий самостоятельно, не бывает ни прежде ни после обозначаемого, потому что для него это невозможно, но, ненадолго появившись, он сразу переходит в небытие и совершенно исчезает» [2, 313]. Применяя данный метод рассуждения к фаворскому свету как символу божества, он приходит к заключению, что, во-первых, он не был неким призрачным видением, а во-вторых, что он был и будет всегда, а значит – есть и сейчас. Следовательно, его нельзя называть просто неипостасным символом.

Далее следует обсуждение значения термина «воипостасный» в контексте данной темы. В святоотеческой традиции принято прилагать его к божественному свету, поэтому Палама тщательно анализирует его смысл. Он считает, что такое наименование не

означает самостоятельности его ипостаси, ибо никто не говорит об особой ипостаси этого света. Он пишет, что «святые назвали свет Преображения воипостасным справедливо, показывая тем его постоянство и устойчивость как длящегося и не мелькающего перед наблюдателем наподобие молнии, слова или мысли» [2, 317].

Если же предположить, что фаворский свет является природным символом, то мы должны признать, что он не может быть соприроден обоим природам Христа, так как их свойства различаются между собой. При этом очевидно, что он не может обладать человеческой природой, не являющейся светом. Отсюда вывод: «Если же это природный символ, причем не человеческой природы, то, стало быть, он природный символ Божества» [2, 318]. А значит, он всегда сопутствует ему и, всегда будучи таковым символом, он несколько не нарушает божественную простоту, относясь к числу вещей, «сущностно созерцаемых при Боге» [2, 318]. Итак, свет должен быть отнесен к числу природных символов, что показывает и Максим Исповедник, называя Христа символом самого себя. Учитель безмолвия продолжает свое осмысление символа: «В неприродном одно становится символом другого, а не что-то свое символом самого себя; мы говорим, что нечто делается символом самого себя тогда, когда символ природным образом исходит из того, символом чего выступает» [2, 319]. Однако отсюда вовсе не следует, будто из познания природного символа Божества мы познаем его во всей его сокровенности. Надо отдавать себе отчет в том, что «божественные предметы...познаются лишь через приобщение к ним, сами же по себе, в своем основании и начале, они совершенно никому не известны...а значит, они недоступны и всей мере нашего разумения» [2, 320]. Так снова подчеркивается принципиальный момент

исихастского учения, утверждающего невозможность реального богопознания средствами одного только человеческого разума.

Продолжая полемизировать с Варлаамом, считающим фаворский свет чувственно-постигаемым, тварным и стоящим на более низкой ступени, чем человеческий разум, св. Григорий обвиняет его в приравнивании Творца к его творению, поскольку тот называет тварными его сущностные энергии. Он указывает, что никто из исихастов и не думал никогда объявлять божественную благодать, свет и жизнь самой сущностью Бога, но они являются его сущностными силами, а значит – нетварны. Ведь «у нетварной природы все природное, всякая сила и энергия нетварны, подобно тому как у тварной природы они тварны» [2, 322]. Он приводит слова своего оппонента, обличавшего исихастов в том, что они «жалким образом загубили критическую способность своей души» [2, 323] и обвинявшего их в мессалианстве, суеверии и двоебожии: «Каким образом то, что вы называете сверхчувственным, сверхумным, подлинно сущим, вечно сущим, невещественным, неизменным и притом воипостасным, нося Господни черты, находясь за пределами всякой видимой и умопостигаемой твари, не окажется сверхсущной божественной сущностью? Почему вы говорите, что божественная сущность за пределами такому свету?» [2, 322-323]. Иными словами, он недоумевает, на каком основании они разделяют сущность и энергии, обладающими сходными, по его мнению, характеристиками.

Палама усматривает непоследовательность в словах философа, одновременно обвиняющего и снимающего обвинение, поскольку, «говоря, что мы считаем за пределами всему единым, а это единое сверхсущностью, он свидетельствует, что мы считаем Бога единым, свет же не сущностью, но энергией сущности, которую мы назвали и

единой и запредельной всему как вседействующую. – Даже если мы назовем энергию неотделимой от божественной сущности, - продолжает глава безмолвствующих, - все равно Божия сверхсущность не станет составной; иначе не было бы вовсе никакой простой сущности, поскольку природной сущности без энергии ни одной не увидишь» [2, 323]. Он не понимает, почему Варлаам приписывает исихастам мнение о существовании якобы второй сущности, не имеющей к тому же собственного существования; ведь они называют свет не самоипостасным, но воипостасным, что совершенно разные вещи. Нет совершенно никакой логики в превращении божественной энергии во второго бога, как это делает философ, да еще и в обвинении в этом самих исихастов.

Теперь мы переходим к проблеме теозиса. Основываясь на тексте второго послания Ареопагита, Палама выделяет две причины обожения: «боготворящий дар и неподражаемое подражание», предлагая это понимать в том смысле, что «хотя человек не может обоживаться собственной силой, через подражание уподобляясь неподражаемому Богу, однако подражать неподражаемому он должен; так он улучит боготворящий дар и сделается богом «по состоянию» [2, 324]. Он полагает, что Калабриец сам впадает в мессалианство, называя энергию обожения «природным состоянием, а именно энтелехией, совершенством и обнаружением некоторой природной способности» [2, 325]. Ведь в таком случае обожение будет просто неким естественным процессом, а человек по самой своей природе окажется богом, ибо «природная способность всего сущего как раз и состоит в непрестанном восхождении природы к действительности, энергии» [2, 325], если употребить язык Аристотеля. Более того, размывается всякая грань между сверхъестественными и

естественными энергиями и обожение, следовательно, не разрывает круг природной необходимости, не исступая из пределов естества. Таким образом, человек остается замкнутым в своей имманентности, не имея возможности прорваться к трансцендентному.

Вождь исихастов утверждает, в свою очередь, что энергия теозиса стоит бесконечно выше природы, добродетели и знания. Именно она просияла на горе Фавор и именуется божественным светом. Надо лишь помнить, что она отлична от божественной сущности, ибо «Бог созерцается не в своей сверхсущей сущности, а в своем боготворящем даре, то есть в своей энергии» [2, 328]. Обожение, к тому же, является состоянием, неудержимым и как сверхприродное и как состояние. А сущность неудержима по причине ее превосходства над любыми сверхприродными состояниями и не доступна никакому приобщению.

Варлаам же определяет этот боготворящий дар или энергию обожения как «завершительное состояние разумной природы» [2, 329], что входит, по мнению Григория, в противоречие с Евангелием. Согласно аргументации последнего, такое определение теозиса как естественного состояния разумной природы человека приводит к следующим выводам: во-первых, святые, достигшие обожения, не поднимаются над человеческой природой, а во-вторых, теозис оказывается доступен всем, без исключения, людям, что лишает смысла сам акт боговоплощения. «Итак, - заключает он, - не обожение то состояние; как ни называть усовершенное состояние разумной природы, знанием ли, смешением ли, природной, телесной или душевной одаренностью, считать ли его идущим извне или изнутри, оно сделает причастных ему разумными, но никак еще не богами» [2, 330]. Здесь ясно проявляется антропологический максимализм Григория Паламы, видящего призвание человека в том, чтобы стать

«богом по благодати». Ранее мне уже довелось отметить, что «антропологические воззрения Паламы можно условно разделить на три темы: состав человека, его богоподобие и назначение человека. Причем эти воззрения должны быть истолкованы в свете общего философско-богословского учения мыслителя о сущности и энергиях и об ипостаси, которое он не ограничивает лишь внутрибожественной жизнью, но распространяет и на духовную природу человека» [4, 9]. Имея перед собой такую сверхзадачу, действительно, не стоит отвлекаться на задачи культурного и социального строительства. Однако мы всегда должны помнить, что достижение столь возвышенной цели в рамках здешнего бытия доступно лишь немногим избранникам и что он обращает свою речь именно в их защиту, не претендуя на роль общенародного педагога.

Отвечая философу, не желающему признать фаворский свет энергией теозиса, глава безмолвствующих указывает, что «поскольку обоживающий дар Духа есть энергия Бога, а Бог получает именование от своих энергий, ибо его сверхсущность безымянна, то заключайся обожение только в добродетели и мудрости, Бог, чья энергия обнаруживалась бы только в мудрости и добродетели, не назывался бы Богом – источником обоживающей энергии. Не именовался бы он, продолжает Палама, - и Сверхбогом, за пределами этому божеству: достаточно было бы тогда ему называться Сверхмудрым, Сверхблагим и тому подобное. Так что благодать и энергия обожения – другое чем добродетель и мудрость» [2, 331]. Отступая от полемической формы дискуссии, Палама переходит к положительному изложению своего учения о теозисе, согласного, как он уверен, со всей патристической традицией.

Он начинает с призыва не пытаться все классифицировать логическими средствами рассудка и не проявлять суетное любопытство, приступая к тайне обожения, но стремиться самими делами, на опыте изведать ее. Для этого жаждущий приобщения должен доверять опыту совершенных, следуя за ними, если не практически, то хотя бы в теории. При этом нельзя и помышлять дать исчерпывающее определение этому феномену, но следует использовать только выражения по аналогии, «ибо обоживание выше имен» [2, 332]. Он свидетельствует о себе, что до сих пор не дерзал писать об обожении, хотя и написал уже много об исихии. Слово бессильно выразить этот дар, имя которого знают лишь те, кто на опыте испытал его. Сознывая в полной мере невыразимость теозиса, он приступает к его описанию лишь по требованию долга и в защиту истины.

«Итак, – начинает изложение своих воззрений Григорий Палама, – природная божественность, начало обожения, откуда как от неприобщаемой причины дано обоживаться обоживаемым, высшее запредельное всему богоначальнейшее блаженство само по себе невидимо ни чувству, ни уму, ни связанному с телом, ни бестелесному, даже если что из них, обожившись, исступит из себя к большему совершенству; ибо согласно нашей вере оно может быть видимо и сделалось видимо лишь в достигшем ипостасного единения уме и теле, хотя и не соразмерно их собственной природе» [2, 332-333]. При этом только у Христа воспринятая энергия была равна обоживающей сущности, у святых же обоживание есть энергия, отличная от божественной сущности. Эта энергия присутствует в них подобно тому, как искусство находится в человеке, им владеющем. Являясь орудиями Духа, святые обладают всевозможными

сверхъестественными способностями и могут совершать освящение через передачу Духа достойным – подобно зеркалу или воде они, воспринимая солнечный луч, посылают от себя другой луч.

Подчеркивая отличие энергии от сущности, учитель безмолвия пишет далее, что «боготворящий дар Духа – не сверхсущая Божия сущность, а боготворящая энергия сверхсущей божественной сущности, и даже не вся она, хотя она в себе и неделима» [2, 334]. Поскольку божественная сущность находится повсюду, «везде и обожение, неизречно присущее этой сущности и неотделимое от нее как ее природная сила. Но как огонь невидим, если нет материи или чувствилища, воспринимающего его светоносную энергию, - поясняет свою мысль Палама, - так и обожение невидимо, если не оказывается материи, восприимчивой к явлению Божества» [2, 334-335]. Под такой материей он имеет в виду разумную природу, очищенную от зла. И если эта разумная природа, являющаяся материей для действия Духа, окажется в наличии, «тогда и обожение созерцается как духовный свет, а вернее и обоживаемых делает духовным светом» [2, 335].

Энергия обожения, превышающая, по учению св. Григория, добродетель и знание, о чем уже говорилось выше, сама дарует достойным и то и другое, наполняя их божественным светом: «так увидел Бога всякий, кто воззрел на него не через иноприродное, но через природный символ» [2, 336]. Поясняя различие между типами боговидения, совершающегося посредством разных – природных и неприродных – символов, он пишет, что «неприродным символом Бога я называю тот, который и сам по себе в отдельности есть символ, видится или слышится чувством как таковым и воздействует через воздух, тогда как если око, видя нечто, видит не как око, но словно



раскрывшись действием Духа, оно видит Бога не в иноприродном символе, почему мы и говорим тогда о «сверхчувственном чувстве» [2, 336]. Далее он выделяет признаки присутствия в человеке божественного света. Это – усмирение злых страстей и желаний, упорядочение помыслов, духовное веселье, презрение к почестям, смирение, соединенное с радостью, ненависть к духу мира сего и любовь к Богу.

Предложив взору читателя свое понимание теозиса, Палама вновь возвращается к дискуссии и опровергает мнение Варлаама, говорившего, будто для созерцания фаворского света необходим воздух и будто этот свет бесполезен для разумной души, относясь только к физическим ощущениям. Разъясняя процесс осознания видящим свет своего видения, он предлагает следующую интерпретацию: «Созерцатель, ум которого говорит ему, что он видит не чувством как таковым, думает, что видит умом; но исследуя и разбираясь, обнаруживает, что и ум бездействует перед светом; это мы и называем «разумением превыше ума», желая сказать, что видит обладатель ума и чувства, но видит выше их обоих» [2, 337]. Не следует думать, будто в процессе боговидения человек лишается своих естественных способностей мыслить и чувствовать. Просто все умственные действия остаются далеко позади открывшегося ему божественного света. «В самом деле, – свидетельствует Григорий, – принявший в себя Бога не становится безрассудным, но исполняется неким смыслом, который приближает его к тому, кто безумствует от посещения духа премудрости; божественный свет есть ведь также и Божия премудрость, входящая в обоженного без отделения от Бога» [2, 337-338].

Так открываются в человеке знание, праведность, святость и свобода. Причем эта премудрость никоим образом не может быть использована во зло, сообщаясь лишь душам, очистившимся от всякого зла. Как только человек оступается, она сразу же отходит от него. Обычная же человеческая мудрость, происходящая от обучения и от познания природы, доступна и человеку, склонному к злу. «И эта мудрость настолько же уступает духовной премудрости, насколько природа – духу» [2, 339]. Тому, что духовная премудрость даруется через свет, есть множество свидетельств видевших свет. «Этот-то свет и есть вечная жизнь, входящая в обоженного и неотделимая от Бога» [2, 339]. Восстанавливая первоначальную чистоту ума у человека, божественный свет совершает просвещение разумных сил души и приводит их в надлежащий порядок. Палама убежден, что именно этот свет и есть «сила воскресения и энергия бессмертия» [2, 341], поэтому всецелое устремление к нему и является главной экзистенциальной задачей человеческой личности. Таким образом, становится очевидной тесная связь между гносеологическими аспектами казалось бы весьма абстрактной философско-теологической полемики и насущными проблемами конкретного индивида, озабоченного выбором модуса собственного бытия в мире.

Целью данного раздела является раскрытие гносеологической проблематики, намеченной в трудах ведущих участников паламитской полемики. Теория богопознания исихазма получила свое философско-теологическое оформление в ходе исихастских споров XIV века в Византии. Главным выразителем ее стал идейный вождь безмолвствующих св. Григорий Палама, который был крайне возмущен все не прекращающимися нападками своего противника Варлаама на пророков, святых и исихастов и обвинял его в

намеренном извращении их учения. Так, желая доказать, будто их созерцания находятся ниже интеллектуального познания, философ пишет, что «ум, действующий в энергии худшей разумения, оказывается страстным и бесовским» [4, 372]. Палама ставит диагноз своему оппоненту, ополчившемуся на опыт святых и впавшему через это в глубочайшее заблуждение. Это произошло с ним потому, что он «попытался рассуждением и естественной философией исследовать тайны сверхрассудочные и сверхъестественные, не поверив слову отцов» [4, 373]. Иначе говоря, недопустимо применять методы рационального мышления к духовным вещам, которые могут быть познаны только на основании опыта. «Расхождение между участниками спора принадлежит к области гносеологии: возможно ли для человека непосредственное восприятие Бога? Существует ли достоверное и непосредственное познание, отличающееся от чувственного?» [4, 166], отмечает И. Мейендорф. Палама категорически утверждает принципиальную неспособность человека достичь Бога лишь собственными силами. В этом он близок к позиции Августина, выраженной в его антипелагианских сочинениях. Непостижимость Бога проистекает из того обстоятельства, что человек отделен от него в силу как своей тварности, так и еще в большей степени – грехопадения. Варлаам не имел, по свидетельству Григория, подобного опыта, что и привело его к ложным заключениям. Таким образом, критерий опыта выдвигается им на первый план, являясь необходимой предпосылкой в деле богопознания. Естественные же науки и внешняя философия вполне постижимы средствами одного лишь рассудка, не требуя для своего усвоения никаких особых добродетелей и духовности. Все дело в том, чтобы уметь правильно применять разные гносеологические методы,

прилагая их к соответствующим областям познания и не смешивая порядок натурального с порядком духовно-мистического. Не вдаваясь здесь в сложную проблему соотношения философии и богословия, отметим необходимость комплексного подхода к изучению феноменов человеческого духа и мысли, учитывающего конкретно-исторические и культурно-специфические обстоятельства каждой эпохи. «Философы практически два тысячелетия обращались к богословию – пишет Д. Брэшоу – за помощью для преодоления трудностей, включающих, что очевидно, существование Бога и отношение веры и разума, а также такие фундаментальные вопросы как объективность морали, смысл нашего существования и природа самого бытия. Естественно, происходили заимствования и в обратном направлении, и часто философы обнаруживали в богословии то, что само богословие взяло из философии много столетий назад» [2, 6].

Развивая далее свою аргументацию, Варлаам, ссылаясь на Дионисия Ареопагита, утверждает, что «невозможно человеку встретить Бога иначе как через посредничество ангела, ибо ангелы над нами священноначальствуют» [4, 375]. Палама категорически отвергает данный тезис, отстаивая возможность непосредственного общения Бога и человека. Возможно это утверждение было справедливо по отношению к ветхому человечеству, но сейчас, после воплощения предвечного Логоса, оно утратило свою актуальность, и говорящий так тянет христиан назад, лишая их плодов пришествия Бога во плоти. То есть достойному христианину уже доступно боговидение, не нуждающееся ни в каком посредстве. Но созерцать он может, разумеется, только божественную славу, или энергии, но отнюдь не сущность Бога. Калабриец не признает, однако, паламитского деления на сущность и энергии и высказывает свое

понимание, сводя все к одной сущности: «Но, слыша, что благодать та и слава сверхприродны и, коль скоро подобное познается подобным, подобны Богу, а стало быть, нетварны и безначальны, я называю их сущностью Бога» [4, 377]. Он утверждает, что только по отношению к божественной сущности корректно применение терминов «безначальный» и «нетварный», а значит, если энергии отличны от сущности, то они по необходимости являются тварными. Ф.И. Успенский отмечает, что в изучении исихастских споров совсем не была замечена «философская основа, проходящая через все стадии борьбы и объясняющая противоположные богословские выводы» [12, 224-225]. В актах собора 1348 г. ясно проступает эта философская составляющая. Исихасты основывают свои доказательства на Писании, а варлаамиты требуют доказательств от разума, основанных на аристотелевских силлогизмах.

Палама видит в таком образе мысли прямой путь к атеизму и гневно заявляет свою точку зрения: «Или Бог не имеет природных и сущностных энергий и говорящий безбожник, – ибо прямо утверждает, что Бога нет, ведь... никакая природа не существует и не познается помимо своих сущностных энергий, – или, говорю, сущностных и природных божественных энергий нет и, выходит, нет Бога, или, если природные и сущностные божественные энергии существуют, но тварны, тварной будет и обладающая ими Божия сущность, ведь когда у сущности природные и сущностные энергии тварны, то и сама обладающая ими природа и сущность тоже тварь и познается как тварь» [4, 377-378]. Иными словами, либо у Бога нет никаких энергий, либо они есть, но сотворенные; и том и другом случае придется признать, что Бог попросту не существует. А если и существует – то настолько далеко от человека, что можно считать его

несуществующим. Нетрудно понять Варлаама, рассуждавшего примерно таким способом, когда он отверг всякую реальность за духовным опытом исихастов, считая его некой фантастической галлюцинацией и прелестью. Ведь если Бог непостижим – и это доказано, то что же тогда могут они видеть, кроме картин собственного бреда? Так гносеологические представления могут изменить все мировоззрение человека.

Философ продолжает отстаивать свои взгляды. «Если, говорит он, допустить даже, что божественные энергии нетварны, все равно никто их не увидел, если они не стали тварными» [4, 379]. Глава исихастов отвечает на это, что тварным может быть только приобщающееся, но никак не приобщимое, иначе придется признать, будто сотворенное приобщается самой божественной сущности, что в принципе невозможно. «Не ясно ли, – спрашивает он, – что святые, превосходя сами себя, видят в Боге силу Духа невидимые тварной способностью божественные энергии?» [4, 380]. То есть никто из людей, конечно же, не в состоянии познать Бога своими естественными силами; познание это совершается силой самого Бога, действующего в достойных. В подтверждение своих слов Палама цитирует различные тексты Максима Исповедника, заключая, что «не по-нашему видят пребывающие в Боге... когда в их человеческое состояние внедряется сила Святого Духа, чьим действием они видят, что нам не по силам» [4, 381]. «Учитель безмолвия сделал после преп. Максима Исповедника еще один шаг к приданию *Corpus Areopagiticum* христианского смысла, освобождая его от двусмысленных концепций, ставших в XIV в. тем более опасными, что они служили доводами в пользу номинализма гуманистов» [11, 186]. На основании анализа отношения Паламы к античной философии Мейендорф утверждает,

что «неверно считать его христианским наследником неоплатоников. Хотя он пользовался терминологией Плотина, заимствованной у св. Григория Нисского и Дионисия, он никогда не прибегал непосредственно к авторитету древних и стремился отвлечь от них своих современников. Его мысль в целом несомненно есть шаг вперед в постепенном освобождении восточного христианского богословия от эллинизма платоников, а окончательная победа св. Григория в 1351 г. означала для византийской культуры отказ от новой гуманистической цивилизации, которую в это время усваивал Запад» [11, 186].

Вождь исихастов указывает, что Варлаам плохо разобрался в их учении, не сумев понять разницу между «чувственным» и «сверхразумным». Ему не удалось даже уловить различие между выражениями «в нем» и «в самом себе», что подтверждает справедливость его прозвища «латиноязычника». Между тем это различие весьма велико и игнорирование данного факта с необходимостью ведет к ложным заключениям, а «тебе слышится здесь одно и то же, – пишет св. Григорий, – так что все природное вокруг Бога ты считаешь находящимся в нем» [4, 382], не имея, к тому же, самостоятельного опыта видения света. Варлаам возражает ему, говоря, что «пусть даже в отношении такого света я поражен слепотой, все же... я слышу говорящих, что только ум получает от того, что при Боге, тень образа его, настолько же озаряющего в нас ведущую часть души, да и то лишь у очистившихся, насколько недлительная молния озаряет взор» [4, 383]. Палама отмечает, что он некорректно прерывает начатую им цитату из творения Григория Назианзина и предлагает рассмотреть ее полностью. Смысл высказывания резко меняется, так как ум предстает в качестве

начальной лишь стадии богообщения. Озарение ума призвано привлечь человека к очищению Богом, который очищает вовсе не один только ум. Ведь «ум... не требует больших трудов для своего очищения, равно как всего легче способен отпасть от чистоты, почему очищается и без божественного влечения... и подобное очищение доступно начинающим. Божественное же влечение, очищая все расположение и способность души и тела и доставляя уму более устойчивое очищение, делает человека приемником боготворящей благодати» [4, 383]. «Гносеологически св. Григорий Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверхрациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для всего учения св. Григория Паламы. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и неприступности Божества с утверждением возможности достижения благодатного с ним единения и непосредственного его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскетики и гносеологии со столь свойственной св. Григорию Паламе антиномичностью» [3, 144]. Глава безмолвствующих хочет сказать, что в человеке должен очиститься не только лишь один его ум, но весь человек в целостном единстве души и тела призван к преобразению. Человек должен сам раскрыть себя навстречу Богу, чтобы дать ему возможность познать его. Бог познает человека, человек, в свою очередь, познает Бога – так осуществляется синергия в процессе богопознания, о которой много пишет С.С. Хоружий и некоторые другие современные авторы.



Варлаам выдвигает тезис о том, что термин «вечность» может быть приложен только к божественной сущности и формулирует несомненное, как ему кажется, учение церкви по этому вопросу, говоря, что «общепризнано и твердо установлено, что сущность сотворившего вселенную Бога единственно безначальна и бесконечна, вне же нее все – сотворенной природы, так что между сущностью Бога и тварью нет никакой иной действительности» [4, 347]. Защитник исихастов отвергает подобное представление, которое, по его мнению, не только не является церковным догматом, но и вообще весьма далеко от истины. Ссылаясь на Ареопагита и Григория Назианзина, он обвиняет Калабрийца в невежестве и неумении правильно понять смысл церковного учения об этом предмете. «Нет, – отвечает он последнему, – Божия сущность не единственное безначальное; все определяемое при ней тоже безначально, как ипостаси, их отношения, их различия и вообще все выражения сверхсущного божественного порождения; это вот общепризнано, а не то» [4, 348]. Он приравнивает данное учение Варлаама к худшим из ересей, поскольку из него логически следует вывод о тварном характере ипостасей в Троице. Палама признает, что безначальной является только одна из сущностей – сущность Бога. Но она должна обладать всевозможными силами, иначе эта сущность не может быть названа Богом. Эти силы неотъемлемы от божественной сущности, не обладая при этом никакими особыми сущностями. То есть они сами принадлежат сущности, будучи бессущностными. «Ибо как лишь одна сущность безначальна, сущность Бога, – разъясняет он свое понимание, – а все сущности помимо нее тварной природы, поскольку возникли вне сущности единственно безначальной и единственно способной творить другие сущности, так и единственная промыслительная сила

безначальна, божественная, а все, что помимо нее, сотворенной природы; и то же в отношении всех прочих природных божественных сил. Словом, божественная сущность не единственное безначальное, помимо которого все якобы тварной природы» [4, 349]. Среди прочих божественных сил он называет познающую, предзнающую, творящую, хранительную, боготворящую и тому подобные силы.

Затем Палама приступает к прояснению вопроса о безначальности не только сил, но и деяний Бога. Он говорит, что промысел и воля, например, безначальны, но не являются при этом сущностью Бога. К такому безначальным деяниям Бога можно отнести и существование, «потому что существование предшествует не только сущности, но и всему существующему, будучи первичным» [4, 350]. Здесь Палама ведет речь о божественном существовании, но онтологический приоритет существования перед сущностью и существующим, который мы наблюдаем в его словах, позволяет признать в его мышлении наличие элементов экзистенциального философствования, что отличает его от эссенциалистской ориентации мышления Варлаама. Интересно было бы поместить данное наблюдение в контекст изучения, например, религиозной философии Н.А. Бердяева, резко критиковавшего эссенциализм западной философии с позиций экзистенциализма и эсхатологизма. Анализируя высказывания современных западных критиков паламизма, Мейендорф заключает, что «проблема заключается не в противопоставлении метафизики необходимости теоретизирования, а в несовместимости эссенциалистской метафизики, вышедшей из греческой философии, с личностной и бытийной метафизикой, унаследованной св. Григорием от Библии и отцов церкви» [11, 308].

Анализируя тексты Максима Исповедника о созерцании сил сущих при Боге, Палама приходит к следующему заключению: «Ни нетварная благодать, ни вечная слава, ни жизнь и тому подобное не будут поэтому непосредственно сверхсущей сущностью Бога. И над всем этим Бог возвышается как причина. Жизнью мы его именуем, благом и тому подобным лишь по обнаруживающим энергиям и силам его сверхсущности» [4, 351]. Опираясь на высказывания Василия Кесарийского и Григория Нисского, он констатирует, что «удостоверением всякой сущности выступает свойственная ее природе энергия, возводящая ум к той природе... природная энергия есть сила, обнаруживающая всякую сущность» [4, 351-352]. При этом само именование Бога основано на именах его энергий. Не исчерпывая всю глубину божественной природы, эти имена указывают на простоту божественной сущности, находящейся превыше их всех и принципиально не поддающейся никакому именованию. «Исходной точкой всего учения Паламы – как я писал ранее – является утверждаемая им полная непостижимость Бога для разума и невыразимость Его в слове. Однако, в этом нет ничего нового, и Палама стоит здесь на традиционной для Православного Востока почве апофатического богословия, продолжая традицию св. Григория Нисского и псевдо-Дионисия Ареопагита. Вместе с ними он подчеркивает полную невыразимость Бога в каком бы то ни было имени и Его совершенную неопределимость» [7, 103-104].

Варлаам считал, что все имеющее начало является тварным, почему и признавал нетварной только божественную сущность, ибо она не имеет начала. Глава исихастов противопоставляет его представлению свое убеждение в том, «что все божественные энергии нетварны, хотя не все безначальны» [4, 352]. В качестве примера он

указывает на энергию, направленную на творение мира, имевшую начало и конец. То есть какие-то из несотворенных энергий могут брать свое начало в Боге, не будучи безначальными. Он выступает также против отождествления с божественной сущностью и безначальных энергий, так как некоторые из них могут иметь конец. Таким образом сущность неизмеримо превышает все свои энергии и не может даже сопоставлена с ними. Этому выводу нисколько не противоречит понятие о простоте и неделимости божественной сущности и, «хотя из-за неделимости своей сущности Бог всецело обнаруживается в каждой энергии, сущность и энергия в нем никоим образом не то же» [4, 353]. Иначе говоря все энергии пребывают «не в Боге, а при Боге» [4, 354].

Как уже говорилось, нет имени способного выразить природу Бога, условно именуемую согласно именам ее энергий. Божество нетварно, хотя само это слово выражает лишь энергию Бога, следовательно, неправильно называть божественные энергии сотворенными. А поскольку то, что выше всякого имени, не может совпадать с именуемым, постольку сущность и энергия Бога отличны друг от друга. «И подобные истины, – отвергая обвинение в двубожии, заявляет Палама, – ничуть не мешают чтить Единого Бога и единое божество, как не мешает считать Солнце и его свет единым, если мы назовем «солнцем» и его луч» [4, 354-355]. В своей сущности Бог недоступен никакому утверждению или отрицанию, более того, «самое имя «сущность» есть обозначение одной из упоминавшихся сил в Боге» [4, 355]. Здесь Палама, ссылаясь на Ареопагита, разъясняет, что нельзя утверждать, будто только одна сущность безначальна, ибо отсюда логически следует, что безначальна лишь одна из божественных сил – сущетворная, а все другие подвластны

времени. «Либо всякая божественная сила безначальна, либо никакая!» [4, 355], – восклицает он.

Если под сущностью Варлаам имеет в виду то начало, которое вбирает в себя все силы, продолжает свое рассуждение Григорий, то такое начало должно быть названо Богом. Ведь в беседе с Моисеем «Бог сказал не «Я есмь сущность», а «Я есмь сущий» (Исх., 3:14), не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в себе все бытие» [4, 356]. Здесь снова проявляется экзистенциальный характер мышления Григория Паламы, который признает первичным феноменом существование, возвышая его над имперсональной сущностью, берущей от него свое начало. Несомненно, такой образ мысли имеет определенное созвучие с современными философскими течениями персонализма и религиозно ориентированного экзистенциализма.

Палама обвиняет Варлаама в том, что его философская позиция ведет к признанию тварности божественных сил и намеревается доказать это из его собственных слов. Исходным тезисом данного момента дискуссии выступает фраза из сочинения Ареопагита (О божественных именах, 11, 6), где он называет «допускающие приобщение к себе самобытие, саможизнь и самобожество, исходящие от Бога неприобщаемого промыслительные силы, к коим по-своему приобщаясь, сущее и является и именуется сущим, живым и божественным, почему и говорится, что их первоучредитель Благ» [4, 356-357]. Отсюда философ делает вывод, что упомянутые силы существуют не вечно, так как у них имеется учредитель. Он рассуждает следующим образом: «Неприобщаемая слава Божия вечна и не другая его сущности, приобщаемая же – другая божественной

сущности и не вечна, ибо у нее есть ипостась, всеобщая Причина» [4, 357].

Палама же настаивает на том, божественная слава, отличная от сущности, вечна, хотя и приобщима. В подтверждение своей позиции он приводит слова Дионисия: «Божественные умы движутся круговращательно, единаясь с безначальными и бесконечными воссияниями Прекрасного и Благого» [4, 372] (О божественных именах, 4, 8). Он указывает, что эти воссияния совершенно отличны от божественной сущности, хотя и не отделимы от нее. Основанием для такого умозаключения служит тот факт, что они множественны, в то время как сущность едина, они приобщаемы и являются не чем иным как энергиями сверхсущей сущности.

Далее святитель пишет, что любое единение происходит посредством касания – чувственного, умного или духовного. Сущность же Бога неприкосновенна в принципе. Поскольку единение с воссияниями есть видение, постольку они видимы. Сущность же невидима. Значит эти воссияния и есть тот самый фаворский свет, о котором свидетельствуют исихасты, однако он сущностью Божией быть не может. «Есть, стало быть, – продолжает свое рассуждение учитель безмолвия, – вечный свет, другой сущности Бога, сам по себе не сущность – вовсе нет, – но энергия его сверхсуществования. Поскольку же свет этот безначален и бесконечен, он и не чувственный и не умопостигаемый в собственном смысле, но духовный и божественный, превосходительно изыятый из всего тварного; а что и не чувственно и не умопостигаемо, не подлежит ни ощущению как ощущению, ни умной силе самой по себе. Так что не только ею увиденное, но и видящая духовный тот свет сила не есть ни ощущение, ни разумение, но духовная некая сила, превосходительно

изъятая из всех тварных познавательных сил и благодатью внедряемая в чистые разумные природы» [4, 358]. Палама предполагает, что круговращательное движение умов, о котором говорит Ареопагит, совершается ими не по природе, так как он сказал, что они не просто движутся, но именуются движущимися. То есть видение света не присуще в естественном порядке даже высшим бестелесным умам. В.Н. Лосский задается вопросом: «что именно неприемлемо для нас в учении Паламы о возможности видеть Бога – и, размышляя над ним, пишет – Дуалистическая философия, которая вот уже в течение трех веков, а может быть, и более, радикально отделяет материю от духа, тело от души, чувства от разума, лежит, без сомнения, в основе и этой позиции, заставляющей нас инстинктивно относить Бога на сторону духовного и тем самым противопоставлять его миру телесному» [10, 600].

Св. Григорий снова повторяет свое убеждение в том, что нетварный свет не является знанием, приходящим посредством катафатического или апофатического рассуждения, что он не может быть использован во зло и что он не есть умопостижение. Исследуя причины, по которым Варлаам пришел к заключению о тварном характере божественных сил и, в том числе, света, он приходит к заключению, что в этом виновато неверное понимание им слов Ареопагита о том, что Бог учинил эти силы («первоучредитель»). По его мнению, данное выражение «указывает только на их существование, а никак не на способ существования, а потому сказуемо и о тварно и о нетварно сущем от Бога» [4, 361]. Он указывает, что философ не заметил даже, что у Дионисия эти силы названы не-сущими по превосхождению, что подтверждает превосходство их над всем сущим, то есть тварным.

Далее рассматривается проблема приобщимости божественных энергий. Палама ставит вопрос: к приобщимым или к приобщающимся относятся эти энергии? Если они входят в число приобщающихся, то придется тогда искать другие силы, к которым они приобщаются, а если энергия обожения нуждается в другой приобщаемой силе, то этот ряд можно продолжить до бесконечности, так и не обнаружив при этом исходную энергию. Он утверждает на основании данного рассуждения, что эти энергии, включая и фаворский свет, необходимо мыслить как приобщимые, а не приобщающиеся. Если же допустить обратное, то придется признать, что приобщение происходит к самой божественной сущности. «Выйдут, – заключает он, – две нелепости: приобщаемость сущности Бога и превращение сил в сущности, да не просто в сущности, а в сущности Бога: сила переходит в энергию и из энергии возникает завершенность, а сущность сразу и приобщима, и из той же сущности в приобщении получают приобщаемые» [4, 362]. Таким образом, тот, кто относит эти божественные силы к тварным и приобщаемым, должен быть сам назван многобожником, поскольку сущность Бога, согласно логике данной аргументации, становится множественной.

Переадресуя обвинение Варлаамом исихастов в двубожии, многобожии и внесении сложности в божественную природу ему самому, защитник безмолвствующих предлагает свое представление о характере этих энергий, называя «божественные силы приобщимыми и все никогда не начавшимися, не по действию, а по существованию, хотя и не самостоятельными; приобщимыми, по слову великого Дионисия, в качестве предсуществующих в Боге» [4, 363]. Опираясь на слова Максима Исповедника, он утверждает: «Приобщимое... никогда не начало быть и «небытие не старше его»,



но вечно существует от вечно сущего Бога, вечно пребывая без отделения при нем и бытийствуя в нем совечно с ним» [4, 363]. Но философ, в свою очередь, выдвигает собственные аргументы, не желая согласиться с доводами Паламы. «Поскольку, – говорит он, – вы утверждаете много вечного и несотворенного, низшее и вышележащее, постольку вы вводите многих богов; поскольку же основываете это все в Боге без разделения, одного и того же Бога называя то зримой славой, то невидимой сущностью, как имеющего вечно то и другое, постольку вы сводите двух богов в одного составного бога» [4, 363]. Как видим, он желает мыслить строго рационально и не принимает антиномичного образа мышления своего оппонента.

Разъясняя свою точку зрения, Григорий предлагает понимать то как Бог обладает всеми энергиями по аналогии с тем как душа человека обладает своими силами: «Бог... всем преобладает и над всем преобладает непостижимо, собирательно и единое, как душа единовидно обладает в самой себе всеми промыслительными телесными силами» [4, 364]. Он отвечает Варлааму, считающему, что нет никакой сущности, находившейся бы между божественной сущностью и сотворенным, что если под сущностью он имеет в виду «приобщимую сущетворную Божию силу, то «нет ничего между сущностью Бога и не просто всем вообще возникшим, а только возникшими сущностями» [4, 365]. Если же он подразумевает под сущностью саму скрытую и неприобщаемую сверхсущность, «то сверхсущая сущность Бога как приобщимая выходит у него сущностью всего возникшего» [4, 366]. Это следует из того, что исключена любая другая сущность. То есть неприобщимая божественная сущность окажется приобщимой, ибо все возникшее с

необходимостью должно приобщаться к сущности-бытию. «Если даже сущность – начало любым образом сущего, – продолжает свое рассуждение Палама, – то разве не выше и ее Сверхначальный? И если начало безусловно превосходит все, что от него, то разве сущность не выше сущего? Но если она выше приобщающегося ей, а Сверхначальный ее выше, то как между приобщающимся и неприобщаемой Сверхсущностью не быть приобщаемой сущности? Конечно же, все таки начала – не что иное, как смыслы (логосы) сущего и прообразы (парадигмы), приобщаемые для сущего, но из сущего изъяты как пребывающие и предсуществующие в уме Творца; по ним все возникло» [4, 366]. Следовательно, эти логосы и парадигмы должны находиться как раз между неприобщимой сущностью и всем приобщающимся, так как обязательно должно быть что-то, посредством чего происходит приобщение Богу.

В данном моменте раскрывается фундаментальный антропологический смысл полемики о соотношении сущности и энергий. Ставится под сомнение сама возможность богочеловеческих отношений. Ведь если между неприобщаемым и приобщающимся ничего не существует, как это утверждал Варлаам, то между Богом и человеком разверзается непроходимая бездна. Но ведь Бог, который абсолютно недостижим и чужд человеку, уже не может быть назван Богом. Это будет совершенно непознаваемая в своей трансценденности абстракция, с которой в принципе невозможны никакие личные отношения. Тот самый «Бог философов», о котором говорил Паскаль. Такой образ Бога ведет к признанию автономной замкнутости человеческого существования и отрицанию реального божественного присутствия в мире. Отсюда уже совсем недалеко до

деизма и атеизма. Причем атеизм чаще всего выражается не отвлеченно-депрессивным образом, но в форме яростного богоборчества как, например, в недавней нашей истории.

Если Абсолют наглухо отчужден от человека, который верил в его любовь, то рождается ненависть и безумная жажда мести богу-предателю – с остервенением оскверняются храмы и уничтожаются служители культа, подозреваемые в гнусном обмане. Как видим, слишком многое в жизни человечества зависит от того, какой именно образ Бога преобладает в душах людей. Отсюда понятна экзистенциальная напряженность спора между Паламой и Варлаамом, отстаивавшими совершенно различные представления о Боге, а значит – и о человеке. Ведь каждой теологии соответствует своя особая гносеология и антропология. И в учении св. Григория мы наблюдаем раскрытие специфически исихастской теории в борьбе с чуждыми восточно-православному мирозерцанию антропологическими предпосылками, содержащимися в сочинениях Калабрийца, которые получили свое дальнейшее развитие в западной мысли. Так гносеологическая проблематика, раскрывающаяся в теории богопознания, обретает экзистенциальное, жизненно важное измерение.

«Надо видно, искать нам другого Бога, – делает свой вывод из философии Варлаама вождь безмолвствующих, – не только самодостаточного, самодействующего и обоживающего себя через себя же, но еще и благого, тогда он не удовольствуется простым движением самозерцания, не только не только не нуждающегося, но и переполненного избытком, тогда, желая по своей благодати творить добро, он не обессилеет; не только неподвижного, но и движущегося, тогда он для всех будет присутствовать своими творцами и

промыслительными исхождениями и энергиями; да просто надо нам искать Бога как-то приобщимого, чтобы каждый, по-своему приобщаясь ему в меру нашей приобщенности, мы существовали, жили и обоживались» [4, 367]. Так проникновенно выразил Григорий Палама свое представление о Боге, родственное по духу многим представителям русской религиозной философии. Особенно уместно будет вспомнить в данной связи учение Н.А. Бердяева о тоскующем и движущемся Боге и его критику традиционной метафизики с ее представлениями о самодостаточности и неподвижности Абсолюта. Говоря об обожении, Палама подчеркивает не только обожение человечества, но и каждого человека. «Здесь лишний раз в Паламе проявляется аристотелевский подход, кстати в данном случае совершенно правильный, как имеющий в виду не спасение несуществующего вне конкретной личности человечества, а каждого из нас. Это говорится, чтобы лишний раз указать на неверность стилизации варлаамитов под аристотелевских последователей, что бы значило необходимость безусловной платоновской окраски Паламы» [6, 422]. «Гносеологически Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверх-рациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для паламизма. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и неприступности Божества с утверждением возможности благодатного с Ним единения и непосредственного Его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскетики и гносеологии со столь свойственной Паламе антиномичностью» [8, 40].

Далее учитель безмолвия утверждает, что между божественной сущностью и сотворенным миром существует нечто, причем не одно, а многое – по числу приобщающихся. Вот основание для персоналистического понимания исихазма. Для каждой личности есть особое место в Абсолютной Личности, что означает отнюдь не растворение, но, наоборот, максимальное утверждение в вечности нашего личностного начала. Бог вступает в общение с каждым человеком особенным, только ему подходящим образом, благодаря неисчислимому множеству своих энергий. Палама считает, что это занимающее среднее положение нечто не обладает собственным существованием, являясь силами «Сверхсущности, единственным и единящим образом предвосхитившей и сообщавшей все неисчислимое множество приобщающегося, в котором она размноживается при исхождении и, всеми приобщаемая, неисходно держится своей неприобщимости и единства» [4, 367]. Подобно центру круга, состоящему из одной единственной точки, способной порождать бесконечное количество радиусов, Бог нисколько не утрачивает своего единства, обладая бесчисленным множеством энергий, сил и прообразов. Причем они «существуют и предсуществуют, но и не как сущности и не как самоипостасные; – уточняет св. Григорий, – не составляют они сообща и бытия Божия: он их учинитель, а не сам из них состоит; ибо не при Боге сущее есть его сущность, но сам он сущность всего, что при нем» [4, 367-368]. Иными словами, как целое больше совокупности своих частей, так Бог не исчерпывается всеми своими энергиями, посредством которых он лишь выступает *ad extra*. Христианская теория богопознания в качестве главнейших своих проблем осмысливает вопрос о возможности познания божественной сущности. «Различное разрешение этой проблемы восточными и

западными богословами дает нам основание предполагать, что перед нами две различные мистические гносеологии, обоснованные онтологией, для богомыслия византийского Востока и латинского Запада не всегда тождественной» [10, 315]. Эта проблема получила особую актуальность в XIV в. в обеих половинах уже разделенного христианского мира. В Византии она оказалась вплетена в контекст исихастских споров, в частности, как развитие проблемы различия сущности и энергий в Боге. Григорий Палама учил о принципиальной непознаваемости сущности Бога. На Западе папа Бенедикт XII, опираясь на учение Фомы Аквинского о блаженном видении, включающем различие между видением ознакомления и видением постижения, явно выразил представление о возможности непосредственного видения божественной сущности. При очевидном противоречии этих двух формул их объединяет устремленность к достижению боговидения, не нуждающегося в каком бы то ни было посредничестве. Здесь надо отметить тему христианского прочтения Ареопагитик, где неоплатонические элементы корректируются в сторону христоцентризма.

Таким образом, Бог предстает в различных аспектах своего бытия то как сверхсущая сущность, то как сущность всего сущего, реально присутствующая в бытии всего сотворенного. Соответственно этому можно сказать, что он и приобщим и неприобщим. По мнению Паламы, эти парадигмы были неверно осмыслены Пифагором и Сократом в качестве самостоятельных и богоравных начал, существующих помимо божественной сущности. Он убежден, что никакие из энергий не являются «ни самосуществующим, ни беспричинным, ни сопричинным Богу» [4, 368], но можно лишь говорить о «божественных предопределениях, предзнаниях и

волениях, которые в Боге существуют прежде творения – как же иначе? – и по которым впоследствии творимое создается» [4, 368]. Ведь не так уж трудно предположить, что «всего вообще Причина в своем цельном сверхсущем единстве изначально предучинила прообразы всего сущего» [4, 369]. Другими словами, признание вечности и множественности энергий нисколько не препятствует утверждению о вечности и единстве сверхсущей сущности, так что положение Варлаама о том, что энергии тварны с силу того, что они отличны от сущности, должно быть отвергнуто как недоказанное. Современный американский философ Д. Брэдшоу, исследуя развитие христианской философии и теологии в западной и восточной традициях, отмечает, что один из возможных способов понимания доктрины Паламы «состоит в том, чтобы переосмыслить традиционный подход к категориям, которые мы привыкли считать различными – с одной стороны, вечные, необходимые божественные атрибуты, а с другой стороны, случайные, временные божественные деяния, – и рассматривать их как виды в рамках более общего рода, объединяющего акты самопроявления» [1, 356]. С.С. Хоружий утверждает, что «кризис аристотелианского эссенциализма есть не какой-то надуманный факт, а истинная действительность, к которой привела европейскую мысль вся ее эволюция» [13, с.271].

Подвергнув анализу ряд текстов Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита, Палама резюмирует свое рассуждение. Итак, познать Бога в благодати способен лишь тот, кто испытал эту благодать на опыте; она есть несотворенный свет, который и представляет из себя обожение; последнее же происходит способом, напоминающим единение души и тела; свет этот есть божество, или энергия Бога, отличная от его трансцендентной сущности. Далее он снова

возвращается к теме бесстрастия, рассмотренной выше, и замечает, что ни в коем случае нельзя называть этим словом «умерщвленное состояние страстной части души» [4, 386]. Человек, стяжавший подобное «бесстрастие», скорее уже не человек, но бесплотный призрак, не умеющий любить добро и ненавидеть зло. Эти силы души не должны подлежать искоренению или подавлению, но – возвышению и облагораживанию. Они должны развиваться в соответствии с высшими духовными целями личности. Мы можем назвать этот процесс сублимацией, используя философско-религиозную интерпретацию психоаналитической теории Б.П. Вышеславцевым и другими представителями русской религиозной философии.

Таким образом, на основании философского анализа исихастской полемики можно определить основные концептуальные положения гносеологии Паламы и Варлаама, определившие дальнейшее развитие этих непримиримых в главных своих утверждениях концепций, первая из которых получила распространение в ментальности восточного православия, а другая была развита в культуре западного христианства. Однако следует признать устаревшим традиционное черно-белое противопоставление исихастов и гуманистов, как и в более общем смысле деление на "светлый" Ренессанс и "темное" Средневековье, особенно византийское. «Сегодня позиции гуманизма дискредитированы на практике и подорваны в теории... Образ же исихазма должен быть приведен в соответствие с новым уровнем исследований... Нового углубленного анализа требует и соотношение философско-богословских позиций двух течений» [5, 48], – постулирует один из крупнейших современных исследователей исихазма. Экзистенциально-персоналистическое понимание человека,



отчетливо просматривающееся в теории Григория Паламы представляется нам более гуманным и перспективным направлением человеческой мысли, нежели эссенциалистская антропология его оппонентов, именовавшихся в истории гуманистами, ограничивающая, в своих гносеологических предпосылках, возможность реального богопознания и замыкающая человека в тесном мире сущностей и посредников.

Теперь мы можем обратиться к раскрытию философско-экзистенциальных аспектов исихастского мышления, зачастую теряющихся в огромном массиве теологического дискурса, облеченного, к тому же, в специфические одежды своей исторической эпохи. Материалом для изучения служит полемика Григория Паламы с Варлаамом, ставшая основным источником для теоретического формирования исихастской доктрины. В последние годы были изданы многие произведения Паламы, восполнившие пробел в области изучения исихастской традиции. Они углубляют наши представления об этом концептуально важном православном учении. Однако "Триады в защиту священно-безмолвствующих" – его главный труд. «Без преувеличения можно сказать, что подлинная весть византийского средневекового исихазма и существенный смысл того, что сегодня называется "паламизмом", полностью выражены в «Триадах» [11, 238]. Поэтому мы обращаемся к подробному анализу именно этого первоисточника, учитывая, по мере необходимости, и другие. Анализ идей и аргументации исихастов и их оппонентов проводится в контексте, заданном классическими работами ученых, заново "открывших" этот феномен мыслящим людям нашей эпохи. При этом учитываются также современные работы отечественных и зарубежных исследователей в данной области. Основная

проблематика исихастских споров неоднократно уже освещалась в научной литературе, однако «исихастская традиция еще почти не входит в орбиту исследований... пока продолжает быть неведомой и непонятой» [5, 17], что придает актуальность нашей работе.

Отметим очевидную сложность исследования, вынужденного лавировать между философией и теологией. При частом совпадении проблематики и концептуального поля этих дисциплин они обладают собственной спецификой, требующей адекватного подхода. «Философы практически два тысячелетия обращались к богословию – пишет Д. Брэдшоу – за помощью для преодоления трудностей, включающих, что очевидно, существование Бога и отношение веры и разума, а также такие фундаментальные вопросы как объективность морали, смысл нашего существования и природа самого бытия. Естественно, происходили заимствования и в обратном направлении, и часто философы обнаруживали в богословии то, что само богословие взяло из философии много столетий назад» [2, 6]. В определенном смысле способ изучения данного материала должен обладать чертами междисциплинарного подхода, учитывающего сходства и различия в стиле, методах и задачах этих двух областей познания духовной реальности.

Еще академик Ф.И. Успенский отмечал, что в изучении исихастских споров совсем не была замечена «философская основа, проходящая через все стадии борьбы и объясняющая противоположные богословские выводы» [12, 224-225]. В актах церковного собора 1348 г. ясно проступает эта философская составляющая. Исихасты основывают свои доказательства на Писании, а варлаамиты требуют доказательств от разума, основанных на аристотелевских силлогизмах. Палама видит в таком образе мысли прямой путь к

атеизму и гневно заявляет свою точку зрения: «Или Бог не имеет природных и сущностных энергий и говорящий безбожник, – ибо прямо утверждает, что Бога нет, ведь... никакая природа не существует и не познается помимо своих сущностных энергий, – или, говоря, сущностных и природных божественных энергий нет и, выходит, нет Бога, или, если природные и сущностные божественные энергии существуют, но тварны, тварной будет и обладающая ими Божия сущность, ведь когда у сущности природные и сущностные энергии тварны, то и сама обладающая ими природа и сущность тоже тварь и познается как тварь» [4, 377-378]. Иными словами, либо у Бога нет никаких энергий, либо они есть, но сотворенные; и том и другом случае придется признать, что Бог попросту не существует. А если и существует – то настолько далеко от человека, что можно считать его несуществующим. Нетрудно понять Варлаама, рассуждавшего примерно таким способом, когда он отверг всякую реальность за духовным опытом исихастов, считая его некой фантастической галлюцинацией и прелестью. Ведь если Бог непостижим – и это доказано, то что же тогда могут они видеть, кроме картин собственного бреда? Так гносеологические представления могут изменить все мировоззрение человека и сам его экзистенциальный модус бытия.

Палама приступает к прояснению вопроса о безначальности не только сил, но и деяний Бога. Он говорит, что промысел и воля, например, безначальны, но не являются при этом сущностью Бога. К таковым безначальным деяниям Бога можно отнести и существование, «потому что существование предшествует не только сущности, но и всему существующему, будучи первичным» [4, 350]. Здесь он ведет речь о божественном существовании, но онтологический приоритет

существования перед сущностью и существующим, который мы наблюдаем в его словах, позволяет признать в его мышлении наличие элементов экзистенциального философствования, что отличает его от эссенциалистской ориентации мышления Варлаама. Интересно было бы поместить данное наблюдение в контекст изучения, например, религиозной философии Н.А. Бердяева, резко критиковавшего эссенциализм западной философии с позиций экзистенциализма и эсхатологизма. С.С. Хоружий утверждает, что «кризис аристотелианского эссенциализма есть не какой-то надуманный факт, а истинная действительность, к которой привела европейскую мысль вся ее эволюция» [13, 271]. Анализируя высказывания современных западных критиков паламизма, И. Мейендорф заключает, что «проблема заключается не в противопоставлении метафизики необходимости теоретизирования, а в несовместимости эссенциалистской метафизики, вышедшей из греческой философии, с личностной и бытийной метафизикой, унаследованной св. Григорием от Библии и отцов церкви» [11, 308].

Обычно учение Паламы помещают в контекст истории восточно-христианской апофатической теологии, в которой можно выделить два направления, первое из которых, имея своим непосредственным источником неоплатонизм, утверждает, что лишь ограниченность человеческого разума приводит к констатации трансцендентности и непознаваемости Бога. Для соединения с Божеством человеку достаточно экстатического выхода из себя. Второе же, используя также неоплатоническую терминологию, рассматривает трансцендентность и непознаваемость Бога в качестве его неотъемлемого свойства, не подвластного никаким человеческим усилиям. Только свобода и воля самого Бога определяют меру его

открытости в каждом отдельном случае. Первого направления придерживались противники Паламы, второго – он сам. «Таким образом, проблема «апофатического» богословия оказывается источником византийских богословских споров XIV в.» [11, 275]. Варлааму был свойствен крайний апофатизм, проистекающий из античной философии. Поскольку наш разум ограничен, а богопознание совершается только с его помощью, постольку Бог остается непознаваемым.

«Экзистенциалистская позиция, – пишет об учении Паламы И. Мейендорф, – которую он занимает в богословии, приводит к тому, что в своих рассуждениях он исходит не из абстрактных понятий, а из реальных и исторических данных. Номиналистический агностицизм Варлаама претит ему, ибо он лишает людей личного и действующего Бога. ... Реальное переживание Бога есть наилучшее «доказательство» его существования, поскольку оно относится к самому существованию. ... Номиналистическому эссенциализму своих противников... Палама противопоставляет христианский экзистенциализм. Разделяя с ними – по крайней мере, с Варлаамом – учение о сущностной непознаваемости Бога, он не видит иного способа сохранить библейский и святоотеческий реализм, кроме утверждения бытийного откровения непознаваемого Бога в свободных действиях (или «энергиях») его всемогущества» [11, 284].

Однако далеко не все исследователи исихазма разделяют подобные убеждения. Так, например, Василий (Кривошеин) делает ряд критических замечаний относительно перевода Триад, принадлежащего Мейендорфу. Он хвалит его «Введение в изучение», указывая на недостаточное внимание к аскетико-мистической стороне учения Паламы. «К сожалению, однако, автор, желая сделать

богословие Паламы более доступным для современного читателя, «модернизирует» его учение и, выхватывая его из его эпохи, стремится выразить его в терминах новейшей западно-европейской философии. Особенно раздражает в этом отношении упорное употребление автором на протяжении всей книги выражений «экзистенциальный», «экзистенциализм» и т.д. для характеристики учения св. Григория Паламы. То же, хотя и в меньшей степени, можно сказать и относительно применения к Варлааму терминов «номиналист», «номинализм». Было бы гораздо ценнее (и, несомненно, «научнее»), если бы о. Иоанн, вместо такой модернизации, исследовал более подробно патристические корни «паламизма», а также и его противников, в богословской и мистической традиции Византии» [3, 210]. Но одного ученого монаха критикует, в свою очередь, другой: «Работа о. Кривошеина не охватывает всей богословской концепции паламизма, обращая больше внимания на аскетическую сторону его учения... Гносеологически Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверх-рациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для паламизма. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и непреступности Божества с утверждением возможности благодатного с Ним единения и непосредственного Его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскетики и гносеологии со столь свойственной Паламе антиномичностью» [6, 275], констатирует, в свою очередь, Киприан (Керн), утверждающий, что экзистенциальная философия близка к

святоотеческому пониманию любомудрия. На наш взгляд, именно данный подход к проблеме взаимодействия традиционно-христианского мышления и современной философии является весьма актуальным и многообещающим в плане дальнейших исследований.

По мнению Паламы, любое единение происходит посредством касания – чувственного, умного или духовного. Сущность же Бога неприкосновенна в принципе. Поскольку единение с воссияниями есть видение, постольку они видимы. Сущность же невидима. Значит эти воссияния и есть тот самый фаворский свет, о котором свидетельствуют исихасты, однако он сущностью Божией быть не может. «Есть, стало быть, – продолжает свое рассуждение учитель безмолвия, – вечный свет, другой сущности Бога, сам по себе не сущность – вовсе нет, – но энергия его сверхсущественности. Поскольку же свет этот безначален и бесконечен, он и не чувственный и не умопостигаемый в собственном смысле, но духовный и божественный, превосходительно изъятый из всего тварного; а что и не чувственно и не умопостигаемо, не подлежит ни ощущению как ощущению, ни умной силе самой по себе. Так что не только ею увиденное, но и видящая духовный тот свет сила не есть ни ощущение, ни разумение, но духовная некая сила, превосходительно изъятая из всех тварных познавательных сил и благодатью внедряемая в чистые разумные природы» [4, 358]. Григорий предполагает, что круговращательное движение умов, о котором говорит Ареопагит, совершается ими не по природе, так как он сказал, что они не просто движутся, но именуются движущимися. То есть видение света не присуще в естественном порядке даже высшим бестелесным умам. В.Н. Лосский задается вопросом: «что именно неприемлемо для нас в учении Паламы о возможности видеть Бога – и, размышляя над ним,

пишет – Дуалистическая философия, которая вот уже в течение трех веков, а может быть, и более, радикально отделяет материю от духа, тело от души, чувства от разума, лежит, без сомнения, в основе и этой позиции, заставляющей нас инстинктивно относить Бога на сторону духовного и тем самым противопоставлять его миру телесному» [10, 600].

Отметим также фундаментальный антропологический смысл полемики Григория с Варлаамом о соотношении сущности и энергий. Ранее мне уже довелось отметить, что «антропологические воззрения Паламы можно условно разделить на три темы: состав человека, его богоподобие и назначение человека. Причем эти воззрения должны быть истолкованы в свете общего философско-богословского учения мыслителя о сущности и энергиях и об ипостаси, которое он не ограничивает лишь внутрибожественной жизнью, но распространяет и на духовную природу человека» [9, 9]. Ставится под сомнение сама возможность богочеловеческих отношений. Ведь если между неприобщаемым и общающимся ничего не существует, как это утверждал Варлаам, то между Богом и человеком разверзается непроходимая бездна. Но ведь Бог, который абсолютно недостижим и чужд человеку, уже не может быть назван Богом. Это будет совершенно непознаваемая в своей трансцендентности абстракция, с которой в принципе невозможны никакие личные отношения. Тот самый «Бог философов», о котором говорил Паскаль. Такой образ Бога ведет к признанию автономной замкнутости человеческого существования и отрицанию реального божественного присутствия в мире. Отсюда уже совсем недалеко до деизма и атеизма. Причем атеизм такого рода чаще всего выражается не отвлеченно-депрессивным образом, но в форме яростного богоборчества как,



например, в недавней нашей истории. Если Абсолют наглухо отчужден от человека, который верил в его любовь, то рождается ненависть и безумная жажда мести богу-предателю – с остервенением оскверняются храмы и уничтожаются служители культа, подозреваемые в гнусном обмане.

Как видим, слишком многое в жизни человечества зависит от того, какой именно образ Бога преобладает в душах людей. Отсюда понятна экзистенциальная напряженность спора между Паламой и Варлаамом, отстаивавшими совершенно различные представления о Боге, а значит – и о человеке. Ведь каждой теологии соответствует своя особая гносеология и антропология, равно как и особые философско-экзистенциальные выводы. И в учении св. Григория мы наблюдаем раскрытие специфически исихастской теории в борьбе с чуждыми восточно-православному мирозерцанию антропологическими предпосылками, содержащимися в сочинениях Калабрийца, которые получили свое дальнейшее развитие в западной мысли. «Гносеологически Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверх-рациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для паламизма. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и неприступности Божества с утверждением возможности благодатного с Ним единения и непосредственного Его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскетики и гносеологии со столь свойственной Паламе антиномичностью» [8, 40]. Так гносеологическая проблематика, раскрывающаяся в теории

богопознания, обретает экзистенциальное, жизненно важное измерение.

«Надо видно, искать нам другого Бога, – делает свой вывод из философии Варлаама вождь безмолвствующих, – не только самодостаточного, самодействующего и обоживающего себя через себя же, но еще и благого, тогда он не удовольствуется простым движением самосозерцания, не только не только не нуждающегося, но и переполненного избытком, тогда, желая по своей благодати творить добро, он не обессилеет; не только неподвижного, но и движущегося, тогда он для всех будет присутствовать своими творческими и промыслительными исхождениями и энергиями; да просто надо нам искать Бога как-то приобщимого, чтобы каждый, по-своему приобщаясь ему в меру нашей приобщенности, мы существовали, жили и обоживались» [4, 367]. Так проникновенно выразил Григорий Палама свое представление о Боге, родственное по духу многим представителям русской религиозной философии. Особенно уместно будет вспомнить в данной связи учение Н.А. Бердяева о тоскующем и движущемся Боге и его критику традиционной метафизики с ее представлениями о самодостаточности и неподвижности Абсолюта.

Важным моментом исихастского мышления является эсхатология, раскрывающая предельные устремления бытия человека. «Эсхатологический аспект является одним из ключей к пониманию внутренней связи между различными гранями мысли св. Григория Паламы» [11, 263]. Действительно, глава исихастов много писал об эсхатологической природе света и отстаивал в споре с Варлаамом ту мысль, что Царство Божие уже сейчас присутствует в жизни христиан. Он «защищал осуществившуюся эсхатологию от попыток

номиналистического мышления отодвинуть реальность Воплощения в будущее и отрицать ее действенность в настоящем» [11, 264].

Миросозерцание исихастов можно также определить, в терминах современной философии, как христианский персонализм, утверждающий уникальное значение личности человека. Учитель безмолвия утверждает, что между божественной сущностью и сотворенным миром существует нечто, причем не одно, а многое – по числу приобщающихся. Вот основание для персоналистического понимания исихазма. Для каждой личности есть особое место в Абсолютной Личности, что означает отнюдь не растворение, но, наоборот, максимальное утверждение в вечности нашего личностного начала. Бог вступает в общение с каждым человеком особенным, только ему подходящим образом, благодаря неисчислимому множеству своих энергий. Палама считает, что это занимающее среднее положение нечто не обладает собственным существованием, являясь силами «Сверхсущности, единственным и единящим образом предвосхитившей и сообщавшей все неисчислимое множество приобщающегося, в котором она размноживается при исхождении и, всеми приобщаемая, неисходно держится своей неприобщимости и единства» [4, 367]. Подобно центру круга, состоящему из одной единственной точки, способной породить бесконечное количество радиусов, Бог нисколько не утрачивает своего единства, обладая бесчисленным множеством энергий, сил и прообразов. Причем они «существуют и предсуществуют, но и не как сущности и не как самоипостасные; – уточняет св. Григорий, – не составляют они сообща и бытия Божия: он их учинитель, а не сам из них состоит; ибо не при Боге сущее есть его сущность, но сам он сущность всего, что при нем» [4, 367-368]. Иными словами, как целое больше

совокупности своих частей, так Бог не исчерпывается всеми своими энергиями, посредством которых он лишь выступает вовне.

Таким образом, экзистенциально-персоналистическое понимание человека, отчетливо просматривающееся в теории Григория Паламы представляется нам более гуманным и перспективным направлением человеческой мысли, нежели эссенциалистская антропология его оппонентов, именовавшихся в истории гуманистами, ограничивающая, в своих гносеологических предпосылках, возможность реального богопознания и замыкающая человека в тесном мире сущностей и посредников. Так открываются в человеке знание, праведность, святость и свобода. Причем эта премудрость никоим образом не может быть использована во зло, сообщаясь лишь душам, очистившимся от всякого зла. Как только человек оступается, она сразу же отходит от него. Обычная же человеческая мудрость, происходящая от обучения и от познания природы, доступна и человеку, склонному к злу. «И эта мудрость настолько же уступает духовной премудрости, насколько природа – духу». Тому, что духовная премудрость даруется через свет, есть множество свидетельств видевших свет. «Этот-то свет и есть вечная жизнь, входящая в обоженного и неотделимая от Бога». Восстанавливая первоначальную чистоту ума у человека, божественный свет совершает просвещение разумных сил души и приводит их в надлежащий порядок. Палама убежден, что именно этот свет и есть «сила воскресения и энергия бессмертия», поэтому всецелое устремление к нему и является главной экзистенциальной задачей человеческой личности. Таким образом, становится очевидной тесная связь между гносеологическими аспектами казалось бы весьма абстрактной философско-теологической полемики и насущными

проблемами конкретного индивида, озабоченного выбором модуса собственного бытия в мире. Итак, на основании анализа текстов Григория Паламы, проведенного в контексте современного изучения византийского исихазма, можно утверждать, что философско-экзистенциальные аспекты играют важную роль в самом способе исихастского мышления, оказавшего значительное влияние на христианскую культуру и православно-российскую ментальность.

*Примечания к главе 3.*

1. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А.Р. Фокин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
2. Брэдшоу Д. О понятии Божественных энергий // Метопарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 6-18.
3. Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952-1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. – Нижний Новгород, 1996. – 374 с.
4. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2004. – 384 с.
5. Исихазм: Аннотированная библиография / Под ред. С.С. Хоружего. – М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 912 с.
6. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. / Вступ. ст. А.И. Сидорова. – М., 1996. – 450 с.
7. Климков О.С. Антропология исихазма в контексте византийской культуры. Дисс. ... канд. филос. наук. – Санкт-Петербург, 2000. – 200 с.
8. Климков О.С. Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 81. С. 30-40.
9. Климков О.С. Философско-антропологические аспекты паламизма // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2009. № 3. С. 8-12. - с. 9.
10. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.

11. Мейендорф И.Ф. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997. – 480 с.
12. Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. – 442 с.
13. Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

### ***Библиография.***

1. Аванесов С.С. К вопросу о персоналистическом характере мистики в православно-христианском религиозном опыте // Человек. RU. Гуманитарный альманах. 2012. № 8. С. 112-121.
2. Аверинцев С.С. Византийская литература. – М., 1974.
3. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
4. Адо П. Плотин, или простота взгляда. – М.: Греко-Латинский Кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 141 с.
5. Адо П. Философия как способ жить. – М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
6. Алексей (Дородницын). Византийские церковные мистики XIV века. – Казань, 1906.
7. Аникиев П. Мистика преп. Симеона Нового Богослова. – СПб., 1906.
8. Античность и Византия. – М., 1975.
9. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. – М., СПб.: Никея-РХГА, 2009. – 672+752 с.
10. Антоний (Булатович). Моя мысль во Христе. О деятельности (энергии) Божества. – Пг., 1914. –
11. Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова. Пг., 1915.
12. Арсений (Иващенко). Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, Три творения, доселе не бывшие изданными. – Новгород, 1895.



13. Афанасий (Евтич). Прологомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. Т. 40. 2006. С. 74-121.
14. Афанасопоулос К. Мрак неведения у Экхарта и Паламы: дискуссия об ареопагитской невыразимости и ее значении для западной и восточной христианской мистики // Verbum. №17. 2015. С. 17-24.
15. Ахутин А.В. Поворотные времена. Статьи и наброски 1975-2003.
16. Балл Х. Византийское христианство. – СПб., 2008.
17. Барабанов Н.Д. Византия и Русь в начале XIV в. (Некоторые аспекты отношений патриархата и митрополии). // Византийские очерки. – М., 1991. С. 198-215.
18. Барабанов Н.Д. «Слово» Феоктиста Студита и распространение исихазма в Константинополе в 30-е гг. XIV в. // Византийский Временник. 1989. Т. 50 (75). С. 139-146.
19. Безобразов П.В. Варлаамиты, их борьба с паламитам. // Византийский Временник, т.3, сс. 135 - 140.
20. Белов В.Н. Прот. Георгий Флоровский и идея христианской философии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост.: К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 169-188.
21. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993. – 383 с.
22. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., – 607 с.
23. Бернацкий М. Григорий Палама // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 8-41.

24. Берсенева Т.П. Феномен синергии в древнерусской культуре // *Философия и культура*. 2013. № 9. С. 1217-1223. DOI: 10.7256/1999-2793.2013.9.9281
25. Бибииков М.В. Историческая литература Византии. – СПб., 1998.
26. Бибахин В.В. Энергия. – М., 2010, – 488 с.
27. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб., 1995.
28. Богословие в культуре Средневековья. – Киев, 1992.
29. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX -первой половины XX веков (статья вторая) // *Вестник Московского государственного областного университета*. Серия: Философские науки. 2010. № 1. С. 23-27.
30. Бондарева Я.В. Теоретико-методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. Дисс. ... уч. ст. доктора филос. наук: 09.00.03 -история философии. – М., 2011. – 325 с.
31. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А.Р. Фокин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.
32. Брэдшоу Д. О понятии Божественных энергий // *Метапарадигма*. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 6-18.
33. Булько И.П. Учение о нетварных божественных энергиях в контексте православного богословия // *Социология*. 2015. № 1. С. 216-222.
34. Бычков В.В. Исихастская мистика как основа византийско-древнерусской эстетики // *Философия и культура*. 2009. № 1 (13). С. 23-30.

35. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. – Киев, 1991. – 407 с.
36. Бычков В.В. Православная эстетика в период позднего византийского исихазма // Вестник русского христианского движения. №164. С. 33-62.
37. Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI - XVII века. – М., 1992.
38. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – М., 1994 – 415 с.
39. Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum. Т. VIII, Прага, 1936. С. 99-154.
40. Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952 - 1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. – Н. Новгород, 1996. – 374 с.
41. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). – Н. Новгород, 1996.
42. Василий (Кривошеин). Святой Григорий Палама – личность и учение (по недавно опубликованным материалам). // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1960. № 33-34. С. 101-114.
43. Васильев А.А. История Византийской империи. От начала Крестовых походов до падения Константинополя. / Вступ. ст., прим., науч. ред., пер. с англ. яз. и именной указ. А.Г. Грушевого. – СПб., 1998.
44. Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А.Г. Дунаева. – М.: Изд-во МП РПЦ, 2012. – 560 с.

45. Византия: богословие, философия, история, культура. Елдин М.А., Мочалов Е.В., Грыжанкова М.Ю., Ширшов А.В. – Саранск, 2016. – 240 с.
46. Волчкевич А.Ю. Платонические и античные аллюзии в творениях свт. Григория Паламы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 148-155.
47. Всеволод (Филипьев). Путь святых отцов. Патрология. – Джорданвилль, 2006. – 639 с.
48. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. – 368 с.
49. Гагинский А.М. Метафизика и божественные энергии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2014. № 4 (54). С. 145-148.
50. Гагинский А.М. Философские категории в паламитских спорах // Богословский вестник. 2017. Т. 24-25. №1-2. С. 173-198.
51. Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. –Святая гора Афон, М., 2009. – 200 с.
52. Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм. // Лосев А.Ф. Имя. – СПб., 1997. С. 551-579.
53. Григорий Нисский. Об устройении человека. / Пер., прим. и послесл. В.М. Лурье. – СПб., 1995.
54. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. – Краснодар: Текст, 2010. – 365 с.
55. Григорий Палама. Беседы (Омилии). / Пер. арх. Амвросия (Погодина). Чч. 1-3. – М., 1994.
56. Григорий Палама. Главы естественные, богословские, этические и практические (46) // Порфирий (Успенский). Первое путешествие

- в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. Ч.1. Отд.1. – Киев, 1877. С. 350-412.
57. Григорий Палама. Десятословие по христианскому законоположению. / Пер. еп. Феофана (Говорова). // Добротолюбие в русском переводе, дополн. Т.5. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992). С. 281-289.
58. Григорий Палама. Десять бесед. – М., 1785.
59. Григорий Палама. Истолкование десяти заповедей. // Духовная беседа. 1860. Т.1. С. 273-285.
60. Григорий Палама. Исповедание православной веры. // Воскресное чтение. 1814. №3. С. 15-21.
61. Григорий Палама. Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания. / Пер. еп. Феофана (Говорова). // Добротолюбие в русском переводе, дополн. Т.5. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 254-281.
62. Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца, – три главы. / Пер. еп. Феофана (Говорова). // Добротолюбие в русском переводе, дополн. Т.5. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 300-302.
63. Григорий Палама. О священно-безмолствующих. / Пер. еп. Феофана (Говорова). // Добротолюбие в русском переводе, дополн. Т.5. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 289-299.
64. Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа. – Краснодар: Текст, 2006. – 192 с.
65. Григорий Палама. Ответ Павлу Асеню / Пер. Н.Л. Холмогорова. // Альфа и Омега. 1996, №№2/3 (9/10). С. 101-103.
66. Григорий Палама. Письмо Акиндину / Пер. прот. И. Мейендорфа // Православная мысль. 1955. №10. С. 113-126.

67. Григорий Палама. Письмо своей Церкви. // Богословские труды. 1985. С. 305-315.
68. Григорий Палама. Полемика с Акиндином. / Под ред. А.Г. Дунаева. – Святая гора Афон, 2009. – 268 с.
69. Григорий Палама. Святогорский Томос... / Пер. Т.А. Миллер. // Альфа и Омега. 1995. №3 (6). С. 69-76.
70. Григорий Палама. Слова. – София, 1987.
71. Григорий Палама. Слово к философам Иоанну и Феодору. / Пер. еп. Арсения (Иващенко). – Новгород, 1895.
72. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. – Святая гора Афон, 2007. – 192 с.
73. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. – Краснодар: Текст, 2006. – 224 с.
74. Григорий Палама. Трактаты. – Краснодар: Текст, 2007. – 256 с.
75. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Библихина. 2-е изд.: – СПб.: «Наука», 2007. – 384 с.
76. Григорий Синаит. Творения. – М., 1999. – 158 с.
77. Громов М. Н. Исихазм в восточнославянской культуре // Вестник славянских культур. 2009. Т. XI, № 1. С. 5-15.
78. Давид Дисипат. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров. – Святая гора Афон, М., 2012. – 312 с.
79. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. / Вступ. ст. и пер. Г.М. Прохорова. – СПб., 1995.
80. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. / Вступ. ст. Г.В. Флоровского; пер. М.Г.Ермаковой. – СПб., 1997.

81. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейа, 2003. – 864 с.
82. Добротолюбие в русском переводе еп. Феофана (Говорова). В 5-ти тт. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
83. Дорофей, авва. Поучения, послания, вопросы, ответы. – М., 1991.
84. Дунаев А.Г. Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // Богословские труды. М., 2009. Т. 42. С. 146-168.
85. Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. Т. XXVII. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011.
86. Евдокимов М. Сердце в восточной традиции и в «Мыслях» Паскаля // Страницы. №1. 1996. С. 28-37.
87. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. – СПб.: Алетейа, 2000. – 415 с.
88. Епифанович С.П. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М., 1996.
89. Жиртуева Н.С. Исихазм в духовной культуре средневековой Украины и России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Киев, 2000. – 18 с.
90. Жиртуева Н.С. Модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и средневекового Крыма // Философия и культура. -2015. -№ 6. -С. 843-852 DOI: 10.7256/1999-2793.2015.6.14070
91. Жиртуева Н.С. Православный исихазм в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 52-62.

92. Жиртуева Н.С. Творчество в мистических традициях мира // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 141-150.
93. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1998. – 270 с.
94. Замалеев А.Ф. Грек Михаил Триволис, ставший русским Максимом Греком // Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 4-34.
95. Замалеев А.Ф. Курс лекций по истории русской философии. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2009. – 235 с.
96. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). Изд. 3-е, доп. и перер. – СПб.: ИТД «Летний сад», 2001. – 386 с.
97. Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петербург. ун-та, 2007. – 208 с.
98. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI – XVI вв.). – Л.: Наука, 1987. – 247 с.
99. Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.). – Киев: Лыбидь, 1990. – 176 с.
100. Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. – Л.: Лениздат, 1991. – 207 с.
101. Зарин С.[М.] Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. Кн.2. – М., 1996.
102. Зенько Ю.М. Психология религии: основные проблемы и перспективы развития // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009, №3, с. 196-210.



103. Зяблицев Г. Платон и святоотеческое богословие // Богословские труды. Т. 32. 1996. С. 235-259.
104. Иерофей (Влахос). Святитель Григорий Палама как святогорец. – СТСЛ, 2011. – 432 с.
105. Иларион Святогорец, иером. Исповедание православной веры святого Григория Паламы. – М., 1995.
106. Ильин В.Н. Несказанное в мистике. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. №91-92. С. 56-63.
107. Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. – СПб.,
108. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – СПб.: Наука, 2006. – 358 с.
109. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – М., 1993.
110. Иоанн (Кологривов), иером. Очерки по истории русской святости. – Брюссель, 1961.
111. Иоанн Лествичник. Лествица. – СПб.: Наука, 2008. – 545 с.
112. Исаак Сирий. Слова подвижнические. – М., 1993.
113. Исихазм: Аннотированная библиография / ред. С.С. Хоружий. – М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 912 с.
114. Каждан А.П. Византийская культура: X - XII вв. – М., 1968. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1997.
115. Каллист (Уэр). Паламитские споры // Альфа и Омега. 2002. №4 (34). С. 190-212.
116. Карсавин Л.П. Культура Средних веков. – Киев, 1995.
117. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). – М., 1994.
118. Карташев А.В. Вселенские соборы. – М., 1994. –
119. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. / Вступ. ст. А.И. Сидорова. – М., 1996. – 450 с.

120. Киприан (Керн). Духовные предки Святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной). // Православная Мысль. 1942. №4. С.102-131.
121. Киприан (Керн). Золотой век Свято-Отеческой письменности. – М., 1995.
122. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. – М., 2002.
123. Кирилл (Говорун), архим. Трудности перевода: читая Предание в эпоху постмодерна // Предание и перевод. Успенские Чтения. – Киев, 2014. С. 83–91.
124. Клеман.О. Зундель, Бердяев и духовность восточного христианства. // Страницы. №1. 1996. С. 38-52.
125. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. – М., 1994.
126. Климков О.С. Антропология исихазма в контексте византийской культуры. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Санкт-Петербург, 2000. – 200 с.
127. Климков О.С. Боговидение и апофатическая теология в диспуте Паламы с Варлаамом // Философия и культура. 2017. № 4. С. 1-19. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.4.22957. URL: [http://e-notabene.ru/pfk/article\\_22957.html](http://e-notabene.ru/pfk/article_22957.html)
128. Климков О.С. «Евангельская философия» Тихона Задонского в контексте русской духовной культуры // Litera. 2017. № 2. С. 54-73. DOI: 10.25136/2409-8698.2017.2.23298. URL: [http://e-notabene.ru/fil/article\\_23298.html](http://e-notabene.ru/fil/article_23298.html)
129. Климков О.С. Евхаристия в православной антропологии // Философия пира: Опыт постижения // В сборнике: Философские пиры Петербурга материалы конф. 1999 и 2002 гг., С.-Петербург.

- редкол.: Преображенский Г.М. (отв. ред.) и др.. Санкт-Петербург, 2006. С. 52-57.
130. Климков О.С. Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // *Философская мысль*. 2017. № 5. С. 14-30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_22444.html](http://e-notabene.ru/fr/article_22444.html)
131. Климков О.С. Историческая и философская основа исихастских споров в концепции Ф.И. Успенского // *Ученые записки Орловского государственного университета*. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2017. Т. 2. № 75. С. 40-45.
132. Климков О.С. Личность и труды Тихона Задонского в эпоху духовной секуляризации // *Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского*. Философия. Политология. Культурология. 2017. Т. 3 (69). № 1. С. 45-53.
133. Климков О.С. Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. 2008. № 81. С. 30-40.
134. Климков О.С. Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. – СПб.: ИПМ РАН, 1998. – 40 с.
135. Климков О.С. Проблема сердца в паламизме и в русской религиозной философии // *Социология*. 2008. № 2. С. 261-267.
136. Климков О.С. Проблема телесности в антропологии исихазма // *Новые идеи в философии*. 1998. № 7. С. 176-178.
137. Климков О.С. Религиозно-философские воззрения Тихона Задонского: Опыт православного мышления в схоластическую эпоху // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2009. № 18. С. 123-129.

138. Климков О.С. Религия в зеркале психоанализа // Психолог. 2017. № 3. С. 105-129. DOI: 10.25136/2409-8701.2017.3.23224. URL: [http://e-notabene.ru/psp/article\\_23224.html](http://e-notabene.ru/psp/article_23224.html)
139. Климков О.С. Рецепция византийско-афонского исихазма в учении Нила Сорского // Философия и культура. 2017. № 8. С. 49-61. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.8.23887. URL: [http://e-notabene.ru/pfk/article\\_23887.html](http://e-notabene.ru/pfk/article_23887.html)
140. Климков О.С. Русская литература в свете православно-богословских идей М. М. Дунаева // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2004. № 2. С. 49-53.
141. Климков О.С. Символ и теозис в паламитской концепции богопознания // Миссия конфессий. 2017. № 22. С. 40-49.
142. Климков О.С. Теория двойственной истины и проблема бесстрастия в исихастской полемике // Философская мысль. 2017. № 6. С. 1-18. DOI: 10.25136/2409-8728.2017.6.23163. URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_23163.html](http://e-notabene.ru/fr/article_23163.html)
143. Климков О.С. Философско-антропологические аспекты паламизма // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2009. № 3. С. 8-12.
144. Климков О.С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // В сборнике: Путь Востока Материалы IV Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Сер. "Symposium" 2001. С. 108-112.
145. Климков О.С. Философско-экзистенциальные аспекты исихастского мышления // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2017. № 3 (55). С. 80-84.

146. Козарезова О.О. Категории сущности и энергии в тринитарном богословии святителя Григория Паламы // Наука и школа. 2012. № 2. С. 164-167.
147. Коновалов К.В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – 163 с.
148. Конюхов Д. Возникновение исихастской педагогики // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 3. С. 213-221.
149. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. – М., 1997.
150. Корольков А.А. Духовные основания педагогической антропологии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2005. Т. 5. № 10. С. 35-46.
151. Красиков С. В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 2000. № 31. С. 266-283.
152. Красиков С. В. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки // Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 2001. № 32. С. 228-238.
153. Кривушин И.В. Ранневизантийская церковная историография. – СПб., 1998.
154. Кулаковский Ю.А. История Византии: В 3-х тт. – СПб., 1996.
155. Культура Византии: IV - первая половина VII в. – М., 1984.
156. Культура Византии: вторая половина VII-XII в. – М., 1989.
157. Культура Византии: XIII - первая половина XV в. – М., 1991.
158. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.

159. Лебедев А.П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. – СПб., 1998.
160. Лепяхин В. Умное делание... (о содержании и границах понятия «исихазм») // Вестник русского христианского движения. №164. С. 5-32.
161. Лескин Д. Спор об Имени Божиим: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. – СПб.: Алетейя, 2004. – 368 с.
162. Липшиц Е.Э. Очерки истории византийского общества и культуры: VIII - первая половина IX века. – М.: Л., 1961.
163. Литаврин Г.Г. Как жили византийцы. – СПб., 1997.
164. Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8-15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа. (Византинороссика, т.1). – СПб., 1995.
165. Логиновский С.С. Конфликтология Григория Паламы // Вестник Омского университета. 2016. № 4 (82). С. 88-90.
166. Логиновский С.С. Специфика святоотеческой гносеологии: Религиоведческий анализ / Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Челябинск, 2005. – 154 с.
167. Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. / Сост. и общая ред. А.А. Тахо-Годи. – СПб., 1997.
168. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.
169. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
170. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.

171. Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995.
172. Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. – М., 1996.
173. Лурье В. М. История византийской философии: Формативный период. – СПб.: Аxiõта, 2006.
174. Лурье В.М. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян // Византийский Временник. 1996. Т.57 (82).
175. Лурье В.М. Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма // Византийский Временник. 1994. 55(80). С. 232-236.
176. Лурье В.М. Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма. // Византинороссика, 1996, т.2.
177. Майстер Эххарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. — Издательство Псковского государственного университета, 2015. – 248 с. (VERBUM. Вып. 17)
178. Макарий Египетский. Духовные беседы. – М., 1994.
179. Максим Исповедник. Творения. В 2-х кн. / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. – М., 1993. – 286+354 с.
180. Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб., 1993.
181. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV-XV веков. 2-е изд.: – СПб., 1997.
182. Медведев И.П. Современная библиография исихастских споров в Византии XIV века // Античная древность и средние века. – Свердловск. 1973. Т. 10. С. 270-274.
183. Мейендорф И.Ф. Введение в святоотеческое богословие. Изд. 2-е, испр. Вильнюс: – М., 1992. – 359 с.

184. Мейендорф И.Ф. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Мн., 2007. – 336 с.
185. Мейендорф И.Ф. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. – Paris, 1990.
186. Мейендорф И.Ф. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997.
187. Мейендорф И.Ф. Заключение из книги «Святитель Григорий Палама и православная мистика» // Патристика. Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Сборник. – Н.Новгород, 2007. С. 433-436.
188. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. XXIX. 1974. С. 291-305.
189. Минин П. Мистицизм и его природа. – Киев: Пролог, 2003. – 148 с.
190. Мистическое богословие. – Киев: Путь к истине, 1991. – 392 с.
191. Модест (Стрельбицкий). Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. – Киев, 1860.
192. Мочалов Е.В. Паламизм и русская философская мысль // Социально-политические науки. 2016. № 2. С. 111-113.
193. Муравьев И.Б. Эстетика евхаристии и ее влияние на общество // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2013. № 10. С. 154-161.
194. Нагевичене В.Я. Целостный человек: христианская традиция. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских



- наук / Уральский государственный университет им. А.М. Горького. Екатеринбург, 2005. – 347 с.
195. Нагорный С. В. Исихазм в контексте традиции русского любомудрия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2007. № 4. С. 50-59.
196. Наделяева Е.П. Традиции исихазма в русской средневековой культуре: диссертация ... кандидата культурологии: 24.00.01. – Москва, 2004. – 190 с.
197. Недетовский Г. Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии. 1872, февраль. С. 316-357.
198. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1-2. – СПб., 2000. – 397+440 с.
199. Нижников С.А. Исихазм в истории христианства на Руси. Часть 1 // Пространство и Время. 2017. № 1 (27). С. 160-173.
200. Оболевич Т. «Вперед к отцам» вместе с эллинами? Размышления на полях книги «Георгий Васильевич Флоровский» // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 125-133.
201. Овчаренко А.А. Проблема наследия исихазма в отечественной духовной культуре // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2008. № 2. С. 114-118.
202. Остапенко М.А. Образ совершенного человека в православной антропологии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Уральский государственный университет имени А.М. Горького. Екатеринбург, 2002. – 159 с.
203. Острогорский Г. Афонские исихасты и их противники // Записки Русского научного института в Белграде. Т. 5. 1931. С. 349-370.
204. Памятники Византийской литературы IX-XIV вв. – М., 1969.

205. Пападимитриу Г. Маймонид и Палама о Боге. – М., 2002. – 120 с.
206. Паскаль Б. Мысли. – М.: Эксмо, 2009. – 640 с.
207. Петр (Пиголь). Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. – М., 1999. – 205 с.
208. Петрунин В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. – СПб.: Алетейя, 2009. – 164 с.
209. Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. Три очерка (Дмитрий Кидонис, Николай Кавасила, Алексис Макремболитес). – СПб., 1998. – 349 с.
210. Попов И.В. Идея обожения в древней восточной Церкви
211. Порфирий (Успенский). История Афона. Ч.III. Отделение первое, Киев, 1877; Отделение второе, СПб., 1892.
212. Порфирий (Успенский). Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. Ч. I. Отд. I. Киев, 1877.
213. Православная Византия и латинский Запад. Сборник материалов. – М., 2005.
214. Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII. 1968. С. 86-108.
215. Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад. – СПб., 1999. С. 44-58.
216. Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов)

- в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с XIV по XVIII в. // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII. 1974. С. 317-324.
217. Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII. 1972. С. 329-369.
218. Пселл М. Богословские сочинения. / Предисл. архим. Амвросия. – СПб.: РХГИ, 1998. – 384 с.
219. Пуминова Н.В. Рецепция произведений Дионисия Ареопагита в сочинениях православных писателей-полемистов: от Максима Грека до Григория Скибинского // В сборнике: *Omnia conjungo* сборник научных работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко. – М., 2015. С. 221-242.
220. Радченко К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. – Киев, 1898. –
221. Ревко-Линардато П.С. Исихастские споры и античная философия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 4-2 (54). С. 145-148.
222. Реутин М.Ю. Иоанн Экхарт – Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 124-133.
223. Реутин М.Ю. Иоанн Экхарт – Григорий Палама: опыт сопоставления // *Verbum*. №17. 2015. С. 25-41.
224. Риго А. Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит // *Символ*. 2007. №52. С. 72-116.
225. Риго А. Житие Петра Афонита (ВНГ 1506), составленное Григорием Паламой // Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. – Святая гора Афон, 2007. С. 13-29.

226. Роднянская И.Б. Несколько философских вопросов к современной версии «православного энергетизма» // Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004-2009. – М.: Русский путь, 2011. С. 531-552.
227. Россум Й. Взаимодействие богословия и философии в православном богословии: свт. Григорий Палама и прот. Сергей Булгаков // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост.: К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 199-210.
228. Рудаков А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. 2-е изд.: – СПб., 1997. –
229. Руло Ф. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность // Символ. №26. С. 195-205.
230. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. –СПб., 1996.
231. Семеновкер Б.А. Библиографические памятники Византии. – М., 1995.
232. Сержантов П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. – М., 2010. – 320 с.
233. Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма. // Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. VIII-LXXVIII.
234. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М., 1998.
235. Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетики и

- мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. – М., 1995. С. 249-271.
236. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – Н. Новгород, 1989. – 280 с.
237. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. – М., 1995. – 368 с.
238. Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви.
239. Смирнов С. Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта.
240. Смолич И. Жизнь и учение старцев // Богословские труды. Т.31. 1992. С. 97-174.
241. Соколов И.И. Варлаам и варлаамиты // Православная Богословская Энциклопедия, т. II, СПб., 1902, С. 149-157.
242. Соколов И.И. Григорий Аникдин // Православная Богословская Энциклопедия, т. III, СПб., 1904, С. 680-682.
243. Соколов, И. И. Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии; Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в.; Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела / Вступ. ст. Маркидонова А. В. – СПб.: Абышко, 2004. – 244 с. ( Б-ка христиан. мысли : Исследования)
244. Соколова М.Г. Христианская антропологическая традиция и проблема тела в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Смоленский государственный университет. – Смоленск, 2006. – 144 с.

245. Соловьева М.А. Традиция исихазма как метод православной педагогики // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 76-2. С. 235-241.
246. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи философскими учениями того времени). – М. [б.г.].
247. Спасский А.А. Эллинизм и христианство. – СПб., 2006. –
248. Творения древних отцов-подвижников: Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий. / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. –М., 1997.
249. Удальцова З.В. Византийская культура. – М., 1988.
250. Уильямс Р. Философские основы паламизма // Церковь и время. № 2(15). 2001. С. 246-276.
251. Уланов М.С. Буддизм и православие в цивилизационном пространстве России: истоки толерантности // Философские науки. 2013. № 2. С. 115-122.
252. Успенский Л.А. Исихазм и гуманизм. Палеологовский расцвет. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. №58. 1967. С. 32-51.
253. Успенский Ф.И. История византийской империи. В 3-х тт. Т. 1. – М., 1996; Т. 2. – М., 1997; Т. 3. –М., 1997.
254. Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. – 442 с.
255. Успенский Ф.И. Синодик в неделю Православия: Сводный текст с приложениями. – Одесса., 1893.

256. Филофей, патр. Константинопольский. Житие и подвиги иже во святых отца нашего святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. – СТСЛ, 2005. – 224 с.
257. Флоровский Г.В. Святой Григорий Палама и традиция Отцов // Альфа и Омега. 1996. №2/3 (9/10). С. 107-116.
258. Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с. с илл.
259. Фрейберг Л.А., Попова Т.В. Византийская литература эпохи расцвета IX-XV вв. – М., 1978.
260. Хоружий С.С. Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко) // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 89-102.
261. Хоружий С.С. Богословие – исихазм – антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. № 4. С. 57-69.
262. Хоружий С. С. «Бывают странные сближения»: Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологии размыкания // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 41-51.
263. Хоружий С.С. Злоключения традиции, или почему нужно защищать традицию от традиционалистов // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 104-120.
264. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 80-94.
265. Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции. Т. 1-2. СПб.: РХГА, 2012. – 237+240 с.
266. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75-88.

267. Хоружий С.С. О психоанализе за 1500 лет до Фрейда // Фома. 2005. № 7. С. 23.
268. Хоружий С.С. О школах мистики и культуре полемики // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 166–176.
269. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
270. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. 1998. №3. С. 35-118.
271. Хоружий С.С. Познание исихазма в прошлом и настоящем // Христианская мысль. 2006. № 3. С. 43-51.
272. Хоружий С.С. Свет Плотинов и Свет Фавора: мистика Света в неоплатонизме и исихазме // Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира / Ред. А. М. Лидов. М., 2013. С. 37–44.
273. Хоружий С.С. Созерцание и общение: две парадигмы духовной практики // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 3 (5). С. 11-27.
274. Хоружий С.С. Этика исихазма в ее двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. № 4. С. 8-29.
275. Христу П.С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. 2001. №3 (29). С.120-128.
276. Чалоян В. Византийская философия. // Философская энциклопедия. Т. 1. – М., 1960. С. 256-257.
277. Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси: Опыт философско-антропологического анализа: дис. ... д. филос. наук. – СПб.: Б. и., 2002. – 409 с.



278. Чумакова Т.В. Рецепция Аристотеля в древнерусской культуре // Человек. 2005. № 2. С. 58-69.
279. Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX-XXI веков. – СПб., 2006.
280. Шестов Л.И. Сочинения в 2-х тт. – М., 1993. – 667+559 с.
281. Шеховцова Л.Ф. Православная психология в России // Психолого-педагогические исследования. 2011. № 3. С. 71-75.
282. Шмеман А. Исторический путь Православия. – М.: «Паломник», 1993. 389 с.
283. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. – М., 2000.
284. Щирин Д.В. К вопросу о восприятии русской духовной музыки в контексте учения Григория Паламы // Человеческий капитал. 2017. № 6 (102). С. 34-38.
285. Шульц Д.Н. Учение о нетварных энергиях и идея теозиса в западной средневековой философии // Философия и культура. 2012. № 4. С. 89-94.
286. Экономцев И.Н. Исихазм и восточно-европейское Возрождение. // Богословские труды. Т. 29. 1989. С. 59-73.
287. Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. Сборник статей. – М.: «Христианская литература», 1992. – 233 с.
288. Юркевич П.Д. Философские произведения. – М., 1990. – 670 с.
289. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М., 1992. – 231 с.
290. Яцимирский А.И. Византийский религиозный мистицизм XIV века перед переходом его к славянам // Странник, 1908, ноябрь. С. 507-513; декабрь. С. 611-672.





**More  
Books!** 



**yes**  
**I want morebooks!**

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн - в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов!  
Мы используем экологически безопасную технологию "Печать-на-Заказ".

Покупайте Ваши книги на  
**[www.morebooks.de](http://www.morebooks.de)**

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at  
**[www.morebooks.de](http://www.morebooks.de)**

OmniScriptum Marketing DEU GmbH  
Bahnhofstr. 28  
D - 66111 Saarbrücken  
Telefax: +49 681 93 81 567-9

[info@omniscrptum.com](mailto:info@omniscrptum.com)  
[www.omniscrptum.com](http://www.omniscrptum.com)

OMNIScriptum 