

Георгий Мандзаридис

ОБОЖЕНИЕ  
ЧЕЛОВЕКА

по учению  
святителя

Григория Паламы



СВЯТО-ТРОИЦКАЯ  
СЕРГИЕВА ЛАВРА  
2010

*По благословению  
Святейшего Патриарха Московского  
и всея Руси Алексия II*

Перевел с английского В. Петухов

Перевод выполнен по изданию: Georgios I. Mantzaridis. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984.

Печатается с разрешения автора

Издание второе

© Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003  
Перевод, макет, оформление



## ВВЕДЕНИЕ

Святитель Григорий Палама (1296–1359) — афонский монах, архиепископ Фессалоникийский, выдающийся православный богослов. Он, в отличие от некоторых богословов предшествующего периода, например преподобного Иоанна Дамаскина, не оставил систематического изложения православной доктрины. Святитель Григорий был автором многочисленных аскетических трудов, в которых он изложил православную точку зрения на вопросы, поднятые в его время калабрийским монахом Варлаамом и его сторонниками. Являясь архиепископом Фессалоникийским, он разъяснял своей пастве истины православной веры и заботился о ее нравственном и духовном преуспеянии. По-разному он подходил к освещению богословских вопросов в споре с Варлаамом и в беседах с фессалоникийскими христианами.

Внимание своей паствы он привлекал к богословским, антропологическим и нравственным принципам христианства, касающимся всей Церкви. Например, в «Гомилиях» он пишет о любви Бога к человеку, о грехопадении, о тайне божественного промысла; говорит о значении дела Христа, о возрождающей силе церковных таинств, стараясь поддержать в душах верующих ревность в осуществлении их высокого призыва.

В ходе спора с противниками исихазма святитель Григорий столкнулся с серьезными и новыми для богословия проблемами, труднопостижимыми для

большинства верующих, на которые он не мог найти прямого ответа в предшествующей богословской традиции. Ему приходилось самому формулировать ответ. Найти точные слова было не всегда легко. Не стремясь обновлять богословский словарь, Палама в пылу спора порой использовал термины, нетрадиционные для православного богословия. Он сам осознает, что в своих полемических трудах не всегда точен в выборе терминологии, однако его богословская позиция остается строго православной. Ссылаясь на святителя Василия Великого, Григорий Палама замечает: «В полемике не обязательно быть абсолютно точным в использовании терминологии, но в исповедании веры требуется соблюдать точность во всем. Именно в этом духе я строил свои опровержения Варлаама и Акиндина, от святых воспринимая исповедание веры, чтобы читающие наши сочинения могли узнать о предмете спора из исповедания веры»<sup>1</sup>.

Вопрос о принципиальном различии между сущностью и энергиями Божиими, основополагающий в учении Григория Паламы, как и проблема обожения человека, не рассматривается в «Гомилиях», но является ключевым в больших полемических трактатах. В частности, в творении «О божественном и обоживающем причастии» и в первой книге третьей триады «В защиту священномонастырствующих» он анализирует проблемы обожения человека.

Учение об обожении — величайшем божественном даре человеку и цели человеческой жизни — всегда занимало важное место в сoteriology отцов Церкви<sup>2</sup>. По афористичному выражению архимандрита Киприана (Керна), обожение — религиозный идеал Православия<sup>3</sup>. Именно к нему искони были на-

<sup>1</sup> Святогорский томос, 3 // PG 151, 723BC.

<sup>2</sup> См.: Gross J. La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, contribution historique à la doctrine de la grâce. Paris, 1938. P. 344.

<sup>3</sup> Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 394.

правлены сокровенные чаяния человека. Адам, пытаясь присвоить себе обожение через нарушение заповеди Божией, пал и вместо обожения обрел тление и смерть. Однако Бог вернул человеку возможность обожения воплощением Сына Своего: «Соглася древле Адам и, бог возжелев быти, не бысть; Человек бы вает Бог, да божа Адама соделает»<sup>1</sup>.

Сам Григорий Палама, придерживаясь традиций древних отцов Церкви и византийских богословов, считал обожение целью человеческой жизни.

До последнего времени современные богословы не уделяли достаточного внимания святоотеческому учению об обожении человека. Протестантские учёные лишь обрисовали его в общих чертах, католические теологи более основательно изучили этот предмет, что и отражено в нескольких серьезных исследованиях<sup>2</sup>. Среди православных богословов эта тема была раскрыта Андреасом Феодору в работе «Учение об обожении человека на основе творений греческих отцов Церкви до св. Иоанна Дамаскина» (на греческом языке, Афины, 1956) и М. Лот-Бородиной в статье «La doctrine de la déification dans l'Eglise grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle»<sup>3</sup>.

Насколько нам известно, до настоящего времени отдельного исследования об учении святителя Григория Паламы об обожении человека не проводилось. Некоторые его аспекты отражены в работе архимандрита Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы» (Париж, 1950). Однако отцу Киприану и другим авторам, изучавшим различные стороны учения Григория Паламы, большая часть его творений была недоступна, в том числе и наиболее важные тру-

<sup>1</sup> Служба Благовещению Пресвятой Богородицы. Стихира на Хвалитех.

<sup>2</sup> Особенno следует отметить «La divinisation du chrétien...» Ж. Гросса (Париж, 1938).

<sup>3</sup> Revue de l'Histoire des Religions. Vol. 105. (Paris, 1932). P. 5–43; Vol. 106. (1932). P. 525–574; Vol. 107. (1933). P. 8–55.

ды. Отец Иоанн Мейendorff первый работал с полным собранием трудов святителя Григория, изучив их по рукописям, часть из которых была им опубликована. Основные черты учения святителя об обожении человека отмечены им в работе «Introduction à l'étude de Grégoire Palamas» («Введение в изучение Григория Паламы». Париж, 1959)<sup>1</sup>.

Предлагаемое вашему вниманию систематическое исследование учения Григория Паламы состоит из пяти глав. В первой главе рассматривается богословская и антропологическая основа обожения человека. Следующие две главы касаются мистиологического, экклезиологического и нравственного аспекта этого учения. В четвертой главе говорится о мистическом опыте обожения, доступном обновленному во Христе человеку уже в настоящей жизни. И, наконец, в пятой главе речь идет об окончательном уничтожении тления и совершенном обожении, которого достигают святые благодаря полному соединению с Богом.

### **СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ**

GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

PG – Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Paris, 1857–1866.

Οίκον. — Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρῷ σῷμῶν Γρηγορίου, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ Παλαμᾶ, 'Ομιλίαι ΚΒ', ἔκδ. Σοφοκλέους κ. τοῦ ἐξ Οίκονόμων, Αθῆναι, 1861.

Συγγρ. 1, 2, 3 — Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα:

Τ.Α'. Θεσσαλονίκη, 1962;

Τ.Β'. Θεσσαλονίκη, 1966;

Τ.Γ'. Θεσσαλονίκη, 1970.

---

<sup>1</sup> На англ. яз.: Meyendorff J. A study of Gregory Palamas. Leighton Buzzard, England, 1964. (Далее — Meyendorff J. Palamas. — Ред.).



## ГЛАВА I

### ОСНОВЫ УЧЕНИЯ ОБ ОБОЖЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

В своем учении Григорий Палама и отцы Церкви исходят из следующих предпосылок: 1) создание человека «по образу и подобию Божию»; 2) воплощение Сына Божия; 3) причастие человека Богу в Святом Духе. Бог Троицы сотворил и восстановил человека. Человек, хотя и созданный по образу и подобию Своего Творца, не выдержал богообщения: он отвратился от Бога и пал. «Образ» исказился, и высшая цель человека сделалась для него недостижаемой. Однако, благодаря обожению человеческой природы Сыном Божиим, человеку была дана возможность еще раз достичь богоподобия и обожения, обожение осуществляется Святым Духом, живущим и действующим в Церкви. Дух не производит действительно избавления человека, но открывает ему доступ к возрождающей и обоживающей жертве Христа, принесенной однажды и для всех. Посредством Святого Духа Сам Христос входит в Церковь и пребывает в ней как ее глава до скончания века.

#### *Образ Божий в человеке*

В первой главе книги Бытия говорится, что Бог создал человека *по образу Своему* (Быт. 1, 27). Это библейское выражение послужило основой для ветхозаветной и христианской антропологии, одна-

ко смысл его не был четко определен<sup>1</sup>. В святоотеческих творениях и богословских трудах термин «образ» используется часто и в разных значениях. Различные толкования встречаются даже в трудах одного автора. Так, Климент Александрийский в трактате «Увещание к эллинам» прилагает выражение «по образу» к человеческому уму, а в «Педагоге» он связывает его с данной человеку способностью содействовать приведению в бытие нового человека (через рождение)<sup>2</sup>. Святитель Григорий Нисский в творении «О девстве» называет ум и свободную волю существенными атрибутами того, что «по образу», тогда как в книге «Об устройении человека» он относит образ Божий ко множеству телесных и духовных даров, которыми Бог наградил человека<sup>3</sup>.

При таком разнообразии формулировок характерную позицию занял святитель Епифаний Кипрский: «Вообще, не нужно определять или утверждать, в какой части нашей природы запечатлен образ Божий, но мы должны просто признать, что образ есть в человеке, чтобы не отвергать благодать Божию и не отказываться от веры в Него, ибо все, что говорит Бог, — истина, даже если это в некоторых отношениях выше нашего понимания»<sup>4</sup>.

Многостороннюю динамичную концепцию «образа» можно найти и в творениях Григория Паламы. Он почти всегда проводит различие между «образом Божиим» и тем, что «по образу Божию». Это различие было отмечено еще Оригеном в его полемике с Цельсом: образ Божий — Его единород-

<sup>1</sup> См.: Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2. Vier-te Auflade, Tübingen, 1909. S. 134—135.

<sup>2</sup> Увещание, 10 // PG 8, 212C—213A, GCS 1, 71; Педагог, 2, 10 // PG 8, 497B, GCS 1, 208.

<sup>3</sup> О девстве, 12 // PG 46, 369C; Jaeger W. Gregorii Nysseni opera ascetica. Leiden, 1952. Bd. 8, 1. S. 298. Об устройении человека, 5 и 16 // PG 44, 137AB и 184B.

<sup>4</sup> Против ересей, 70, 2 // PG 42, 341C.

ный Сын, тогда как человек есть создание, сотворенное по образу Божию<sup>1</sup>. Палама, как и другие отцы Церкви и церковные писатели, иногда называет человека образом Божиим, но подчеркивает при этом, что человек — это «тусклый» образ Божий, а неизменным и точным образом Бога является только Сын<sup>2</sup>.

Следуяalexандрийской богословской традиции, Григорий Палама видит образ Божий прежде всего в уме человека, высшей части его природы: «"Образ" находится не в теле, а в уме, высшей части человеческого естества. Если бы в человеке было что-нибудь еще более высокое, тогда "образ" находился бы там»<sup>3</sup>.

Подобно различию между сущностью и энергиями в Боге, есть различие между умом и его энергией. Энергию ума, проявляющуюся в виде мысли и интуиции, не следует ни отождествлять с умом, из которого она исходит, ни совершенно отрывать от него. Энергия ума связана с сущностью ума, будучи его выражением, хотя она и отлична от его сущности, как следствие от причины<sup>4</sup>. Здесь мы видим, как Палама раскрывает новый аспект многозначного понятия «по образу».

Но святитель Григорий идет еще дальше в изучении «образа» в человеке. Подобно тому как Бог

<sup>1</sup> «Ибо образ Божий — это Первенец всей твари ... тогда как человек сотворен по образу Божию». См.: Против Цельса, 6, 63 // GCS 2, 133; PG 11, 1393B.

Эти термины различаются и Филоном Александрийским. См. также: Merki H. Omoiosis theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg, 1952. S. 73.

<sup>2</sup> Прение Феофана с Феотимом // PG 150, 949AB.

<sup>3</sup> Глав естественных, богословских, нравственных и деятельности сто пятьдесят, 27 // PG 150, 1137D. (Далее — Естественные главы. — Ред.). См.: Гомилия 26 // PG 151, 333B; Прение Феофана с Феотимом // Там же.

<sup>4</sup> Послание Даниилу Энскому, 5 // Συγγρ. 2, σ. 378.

есть Троица в Едйнице, то есть Ум (*Νοῦς*), Разум (*Λόγος*) и Дух (*Πνεύμα*), человек, сотворенный по образу Божию, являет в себе триединство ума, разума и духа. От человеческого ума порождается разум и происходит дух, как от Отца рождается Сын и исходит Святой Дух. Конечно, это сравнение не абсолютно, но в нем раскрывается отражение Бога Троицы в человеке, сотворенном по Его образу<sup>1</sup>.

Используя применительно к Пресвятой Троице психологическую аналогию, близкую к триадологии блаженного Августина, Палама представляет Третье Лицо Святой Троицы безграничной и вневременной любовью Отца к Сыну и Сына к Отцу. Само собой разумеется, что использование этого образа ни в коей мере не противоречит антилатинскому учению святителя об исхождении Святого Духа. Представляя Третье Лицо Пресвятой Троицы общей любовью Отца и Сына, святитель Григорий разъясняет, что «общность» рассматривается в свете Его употребления и обладания Им, а не Его бытийного происхождения: «Предвечная радость Отца и Сына есть Дух Святой, как общий Им по употреблению (поэтому Обоими и посыпается достойным), но принадлежащий только Отцу относительно существования. Поэтому и исходит только от Него относительно существования»<sup>2</sup>.

Согласно этой тринитарной модели, человеческий дух, сотворенный по образу Божию, есть любовь его ума к разуму. Таким же образом Палама объясняет естественную для человека жажду знания<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Естественные главы, 35–37 // PG 150, 1144B–1145D. См.: Блж. Феодорит. Вопросы на книгу Бытия, 20 // PG 80, 108AB; Василий Селевкийский. Беседа I на слова: «В начале сотвори Бог...», 3 // PG 85, 36A; Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, 6–7 // PG 94, 801C–805C.

<sup>2</sup> Естественные главы, 36 // PG 150, 1144D–1145A.

<sup>3</sup> Естественные главы, 37 // PG 150, 1145C.

Подобно тому как Бог содержит мир и сообщает ему жизнь через Свой Дух, так и человеческий ум через свой дух содержит и оживотворяет тело. Это, по мнению святителя Григория, делает «образ» в человеке более совершенным, чем в ангелах. Ангелы, сотворенные, подобно человеку, по образу Божию, имеют ум, разум и дух, но их дух не обладает творческой силой, так как с материальным телом не связан, и в этом отношении он ниже духа человека<sup>1</sup>.

Палама в традициях православного предания учит, что душа человека — не пленница тела и не стремится к освобождению, как учили платоники. В действительности верно обратное: душа настолько гармонично связана с телом, что вовсе не хочет покидать его и только болезнь или другое внешнее воздействие могут принудить ее к этому<sup>2</sup>. В силу подобного отношения души и тела «образ Божий» динамично проникает всего человека, однако при этом его физическое и духовное начала не смешиваются. Таким образом, Палама излагает традицию, разработанную святителем Иринеем Лионским, согласно которой «образ» относится ко всему человеку, к телу и душе его<sup>3</sup>.

Григорий Палама подробно исследует проявления троичности в человеческой душе, раскрывая преимущества человека перед ангелами: «Следует отметить помимо прочего и то, что троичная природа нашего знания показывает, что мы более по образу Божию, чем ангелы, не только потому, что наше знание троично, но и потому, что оно включает в себя все виды знания. Ибо из всех тварных созданий мы одни наделены способностью познания

<sup>1</sup> Естественные главы, 38 // PG 150, 1145D–1148A.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Свт.Ириней Лионский. Против ересей, 5, 6 // PG 7, 1137A; Он же. Изложение проповеди апостольской, 11 // Sources chrétiennes, 62. Paris, 1959. Р. 49.

не только посредством ума и разума, но и посредством чувства»<sup>1</sup>.

Царственное достоинство человека, на которое обращали особенное внимание богословы антиохийской школы при анализе понятия «образ», сообщает ему, по мысли Паламы, еще один великий дар, которым не обладают даже ангелы<sup>2</sup>. Как отмечает архимандрит Киприан (Керн) в своей книге «Антропология св. Григория Паламы», ангелы — это служебные духи, служащие не только Богу, но и человеку<sup>3</sup>.

Концепция человека как микрокосма и средоточия всего творения, согласующаяся с древнегреческими представлениями и учением отцов Церкви, присутствует и в антропологии Григория Паламы. Весь чувственный мир был сотворен для человека, поэтому человек был создан последним, как венец творения, вершина всех созданий Божих и украшение не только видимого, но и невидимого мира<sup>4</sup>.

И, наконец, бесценным даром человеку, сотворенному по образу Божию, Григорий Палама называет свободную волю, которую святые Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин и другие отцы Церкви считали важнейшей частью образа Божия<sup>5</sup>. Она имела величайшее значение до грехопадения, но и после пришествия Христа и

<sup>1</sup> Естественные главы, 63 // PG 150, 1165CD.

<sup>2</sup> То же, 62 // PG 150, 1165A. См.: Диодор Тарсийский. Толкование на книгу Бытия, 9, 2 // PG 33, 1564D; Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия, 9, 2 // PG 53, 77–78.

<sup>3</sup> Архимандрит Киприан (Керн). Антропология... С. 363.

<sup>4</sup> Гомилия 26 // PG 151, 332CD. Гомилия 53 // Оίκον., σ. 172.

<sup>5</sup> См.: Гомилия 47 // Оίκον., σ. 60. Ср.: Свт. Василий Великий. Беседа о том, что Бог не виновник зла, 6 // PG 31, 344B; Свт. Григорий Нисский. О девстве, 12 // PG 46, 369C; Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, 2, 12 // PG 94, 920B.

возрождения Им человеческой природы исполнение божественного замысла о человеке продолжает зависеть от свободного произволения человека.

Человек, таким образом, имеет свое начало в Боге и существованием своим отражает Бога. Он обязан своей жизнью доброй воле и промыслу Божиим, а руководство и покровительство Творца позволяют ему исполнить свое высокое призвание. Без Бога человеческая жизнь лишена всякого смысла. Смысл и цель жизни могут быть найдены только в близости к Богу и Его благодати. Без Бога человек не может царствовать на земле и не может самостоятельно сообщить смысл своему бытию; это было даровано ему при сотворении Богом, создавшим его по Своему образу и предоставившим ему возможность развития и совершенствования. С самого момента сотворения человек стремится приблизиться к своему Первообразу — Богу, то есть достичь обожения<sup>1</sup>. В святоотеческих творениях описание движения человека от образа к Первообразу часто выражается словами Священного Писания «по подобию Божию».

Из книги Бытия мы знаем, что, решив создать человека, Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26). Слово «подобие», использованное в Септуагинте, выражает нечто динамичное, еще не осуществившееся, а слово «образ» обозначает реализованное состояние, первую ступень на пути к «подобию»<sup>2</sup>. Однако большинство современных толкователей Библии

<sup>1</sup> См.: Гомилия 16 // PG 151, 204A; Гомилия 57, 1 // О'Хоу., σ. 213.

<sup>2</sup> См.: Эксархос Б. Проблема совместного обучения с точки зрения греческого христианства. Афины, 1935. С. 28–29. (На греч. яз.). См. также: Калогириу И. Учение о синергии в отношении к оправданию человека с православной точки зрения. Салоники, 1953. С. 13–15. (На греч. яз.).

не видят различия между двумя терминами, ссылаясь на еврейский текст, в котором два слова: *tselem* и *thēmōuth* («образ» и «подобие») (Быт. 1, 26), по существу, синонимичны<sup>1</sup>. Григорий Палама в большинстве своих творений, причем наиболее значительных, не настаивает на различии между «образом» и «подобием», но в некоторых случаях он пишет об этом различии и объясняет его в русле святоотеческой традиции.

То, что «по образу», уже принадлежит всем людям, а то, что «по подобию», мы имеем лишь в потенции. «...Все люди, — замечает Григорий Палама, — по образу Божию и, возможно, также по Его подобию»<sup>2</sup>. Достижение богочеловечества — цель человеческой жизни; исполнения этой задачи Бог не требует от человека, но предоставляет его свободной воле. С одной стороны, свободно подчиняясь Божией воле, человек может совершенствовать в себе «образ», развивая в себе «подобие» Богу<sup>3</sup>. С другой стороны, у человека есть возможность пренебречь Божией волей, сводя на нет цель своего создания, хотя в таком случае его существование теряет смысл. Именно это и случилось с Адамом, когда он послушался диавола. Отпав от Божией благодати, он лишил себя сияния божественной славы, в которую был облечен, и разрушил в себе «подобие», возделанное им при свете благодати Божией<sup>4</sup>. Другими словами, грехопадением человек лишился возможности общения с Богом и причастия божественной жизни, то есть лишился истинной жизни, ибо как дух человека сообщает жизнь

<sup>1</sup> Skinner J. The International Critical Commentary: Genesis. Edinburgh, 1930. P. 32.

<sup>2</sup> Второе послание Варлааму, 48 // Συγγρ. I, σ. 287.

<sup>3</sup> Калогири И. Учение о синергии... С. 18–19.

<sup>4</sup> Естественные главы, 39, 64 // PG 150, 1148B и 1168A; Гомилия 16 // PG 151, 220A.

телу своей животворной силой, так и Дух Божий наделяет человека богоизбранной жизнью с помощью Своей благодати: «... Он заключает в Себе Самом жизнь, и причастные Ему живут боголепно, стяжав жизнь божественную и небесную». Жизнью же божественной и причастием всякого блага для достойных является, несомненно, светлость божественного естества»<sup>1</sup>.

И наоборот, следствием удаления души человека от животворящего Духа Божия является ее смерть; точно так же смерть тела наступает, когда его покидает животворящий дух человеческой души<sup>2</sup>. Григорий Палама, сравнивая «образ» и «подобие» человека и ангелов, приходит к выводу, что по «образу» человек превосходит ангелов, а в «подобии» явно уступает им. Ангелы, облеченные сиянием благодати Божией, суть светы, в славе уступающие только Самому Богу, тогда как бесы, лишенные Его славы и даров, исполнены мрака<sup>3</sup>.

Из утверждения, что истинная и вечная жизнь человека обретается только в близости к Богу, святитель Григорий не делает вывода, что душа смертна; напротив, он твердо придерживается учения о бессмертии души. Человек получил от Бога бессмертную душу, не разрушающуюся вместе с телом, но живущуюечно. Именно ответственность, налагаемая на человека бессмертием, оправдывает и делает понятными нескончаемые мучения, уготованные грешникам. Почему человек должен был бы претерпевать вечные муки, если бы с самого начала он не получил дар и обязанность вечной жизни? И справедлив ли суд Божий, который завершится во время Второго Пришествия ниспосланием греш-

<sup>1</sup> Возражения Акиндину, 2, 7, 18 // Συγγρ. 3, σ. 98. Ср.: Свт. Василий Великий. Против Евномия, 5 // PG 29, 772B.

<sup>2</sup> Гомилия 16 // PG 151, 196A.

<sup>3</sup> Естественные главы, 64–65 // PG 150, 1168AB.

ников в муку вечную? Ответ заключается в том, что человеческая душа будет жить вечно, ибо она была создана бессмертной; и она остается бессмертной даже после отпадения человека от Бога, что является величайшей и самой ужасной смертью. Таким образом, человек, отвергнувший Бога, представляет собой парадокс обладания мертвой душой, хотя по природе своей она и бессмертна. «И есть смерть души, бессмертной по естеству, — замечает Григорий Палама, — ... и именно смерть души есть смерть в полном смысле слова»<sup>1</sup>.

Сравнивая человеческую душу с душой животных, святитель Григорий отмечает, что душа животного имеет только действие жизни и поэтому умирает вместе с телом, а человеческая душа, обладающая как действием, так и сущностью жизни, бессмертна<sup>2</sup>. Истинно живая человеческая душа не только бессмертна и разумна, но и исполнена Божией благодати. Отвратившись от Бога и умирая, душа становится духовно безобразной и злой<sup>3</sup>.

Однако последствия духовной смерти не ограничиваются лишь душой; они влияют и на тело, которому душа дает жизнь. Болезнь, тление и окончательная телесная смерть — плоды той духовной смерти, которую человек навлек на себя грехопадением. Смерть — не наказание Божие, а естественное следствие отпадения человека от Бога. Первым отпал от Него и первым подвергся такой смерти диавол. Соблазнив человека своим лукавством, он вовлек его в непослушание и заставил разделить с ним

<sup>1</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1048АС. См. также: О божественном и обоживающем причастии, 8 // Συζητ. 2, σ. 144.

<sup>2</sup> Естественные главы, 31–32 // PG 150, 1141АВ.

<sup>3</sup> Слова доказательные о том, что не и от Сына, но от одного Отца исходит Дух Святой, 2, 8 // Συζητ. 1, σ. 85. См. также: Гомилия 16 // PG 151, 208А.

лишение жизни<sup>1</sup>. «Чем дальше человек от жизни, — говорит святитель Василий Великий, — тем ближе он к смерти. Но жизнь — это Сам Бог, и лишение жизни есть смерть<sup>2</sup>. Бог не является источником смерти ни души, ни тела, — учит Григорий Палама, следуя общей традиции святых отцов: «Бог не сотворил смерти ни души, ни тела. Ибо Он не сказал вначале, повелевая: "Умрите в день, в который вкусите", но "Умрете, воны же аще день снесте" (Быт. 2, 17). И не сказал: "Возвратись в землю", но: "В землю возвратишися" (ср.: Быт. 3, 19), предсказывая, попуская и не запрещая того, что случилось после»<sup>3</sup>.

Таким образом, смерть — плод греха и существует в мире вопреки Божией воле. Грех — жало смерти, и через смерть он правит миром<sup>4</sup> (1 Кор. 15, 56. Рим. 5, 12, 21): «Грех, царящий в человеке через власть диавола и смерти, вызывает страх, страдание и стремление к самосохранению. Так через страх и самолюбие сатана вселяет грех в человека ... и препятствует осуществлению его изначального предназначения»<sup>5</sup>.

Смерть тела для находящихся в состоянии духовной смерти — благодеяние Божие, ибо таким образом ход греха прерывается и зло не становится вечным<sup>6</sup>. Но Христу, Иоанну Крестителю и другим святым, ради их послушания воле Божией и того, что они были врагами зла и греха, не подобало умирать естественной смертью. Палама говорит, что им подобало подвергнуться насильтвенной смерти во

<sup>1</sup> Гомилия 16 // PG 151, 196B.

<sup>2</sup> Беседа о том, что Бог не виновник зла, 7 // PG 31, 345A.

<sup>3</sup> Естественные главы, 51 // PG 150, 1157D–1160A. См. также: Гомилия 31 // PG 151, 396C–397B.

<sup>4</sup> Гомилия 27 // PG 151, 344B; Гомилия 39 // PG 151, 492B.

<sup>5</sup> Романидис И. Первородный грех. Афины, 1957. С. 148. (На греч. яз.).

<sup>6</sup> См.: О божественном и обоживающем причастии, 8 // Συγγρ. 2, σ. 144; ἱερᾶ 1 // Οἰκον., σ. 308.

имя добра, которую они претерпели посредством мученичества<sup>1</sup>.

Через смерть конец времен уже присутствует в мире, а завершение его последует во время Второго Пришествия<sup>2</sup>, когда упорствующие в грехе будут ввергнуты в геенну огненную, лишившись временного преимущества телесной смерти, а покаявшиеся и обратившиеся к Богу войдут в жизнь вечную и обретут обожение.

### *Возрождение человеческой природы во Христе*

Хотя человек и отпал от Бога, Бог не перестал заботиться о нем, желая его спасения. «Чего не сделал благолюбивый Владыка для улучшения нравов и наставления к добродетели?»<sup>3</sup> Во-первых, Он дал человеку чувственный мир, который, будучи своего рода отражением вышнего мира, возвысил человека до познания Творца<sup>4</sup>. Такое представление о мире соответствует во многом картине, изложенной отцами Церкви и церковными писателями, особенно Оригеном, который разъяснял смысл различных явлений видимого мира, желая наполнить сердца своих последователей изумлением перед величием Божиим. Во-вторых, Бог удержал человека от полного развращения и подготовил его к богоусыновлению и возрождению во Христе, даровав ему внутренний нравственный закон. Святитель Григорий считал этот закон непогрешимым судией и неложным учителем<sup>5</sup>.

Однако для Григория Паламы откровение, данное человеку Богом в чувственном мире и во внут-

<sup>1</sup> Гомилия 40 // PG 151, 513C.

<sup>2</sup> Гомилия 27 // PG 151, 345B.

<sup>3</sup> Гомилия 3 // PG 151, 36B. См. также: Триады, 2, 3, 44 // *Συγγρ. I, σ. 578.*

<sup>4</sup> Гомилия 3 // PG 151, 36B.

<sup>5</sup> То же.

реннем нравственном законе, имеет предварительный и подготовительный характер и менее значимо, чем откровение Христа<sup>1</sup>.

Чтобы подготовить мир к откровению Христа, Бог избирает народ, среди которого воздвигает пророков и учителей и совершает чудесные знамения. Наконец Он дает этому народу «писанный закон, помогающий закону, вложенному в разумное наше естество, и познанию, полученному на основании созерцания твари»<sup>2</sup>. Но всю полноту Своей любви и долготерпения Бог показал, послав Сына Своего единородного в мир.

В проповеди на Великую субботу святитель излагает богословски точно и красноречиво причины божественного воплощения: «Сын Божий стал человеком, чтобы показать, на какую высоту Он нас возводит; чтобы мы не превозносились, будто сами превозмогли поражение; чтобы, будучи сугубым, воистину быть посредником, соединяя посредством каждой каждую из двух частей; чтобы разрешить узы греха; чтобы очистить скверну, происходящую от греха плоти; чтобы показать Божию любовь к нам; чтобы показать, в какую глубину зол мы впали, так что для нас необходимо было воплощение Божие; чтобы стать для нас примером смирения, принадлежащего плоти и страданию, и целительным врачевством против гордости; чтобы показать, что наше естество было создано Богом благим; чтобы стать начальником и свидетелем воскресения и жизни вечной, уничтожив отчаяние; чтобы, став Сыном Человеческим и причаствившись смерти, соделать человеков сыновьями Божиими, сотворив их причастниками божественного бессмертия; чтобы стало ясно, что человеческое естество,

<sup>1</sup> Триады, 2, 3, 71 // Συγγρ. 1, σ. 604.

<sup>2</sup> Гомилия 3 // PG 151, 36C.

в отличие от всех созданий, было создано по образу Божию, ибо оно настолько сродно Богу, что и смогло соединиться с Ним в одной ипостаси; чтобы почтить плоть, и притом смертную, дабы гордые духи не считали себя и не считались более достойными чести, чем человек, и не обоготворялись ради бесплотности и мнимого бессмертия; чтобы соединить удаленных друг от друга естеством человеков и Бога, сделавшись Сам сугубым по природе посредником»<sup>1</sup>.

И в конце Григорий Палама, говорит о том, что в очеловечение Слова Божия показало существование лиц Святой Троицы и не позволило человеку считать Бога простой энергией, проявляющейся и видимой в творении<sup>2</sup>.

Выразительность и богатство богословских идей в приведенном отрывке показывает, что цель божественного воплощения можно рассматривать с разных точек зрения. Как правило, святитель Григорий обращает внимание прежде всего на сотериологическое значение ипостасного соединения божественной и человеческой природы во Христе, раскрывая при этом и другие аспекты совершенного Им дела спасения.

Григорий Палама часто пишет о Христе как учителе и первообразе для верующих. Согласно Писанию и творениям святителя Григория Паламы и других святых отцов, Христос — единственный учитель и наставник, а христиане — ученики воплощенного Слова, следующие божественным наставлениям: «Наше богопознание хвалится учителем — Богом»<sup>3</sup>. Как противоядие бесовскому совету Христос предлагает совет смирения и послушания Богу.

<sup>1</sup> Гомилия 16 // PG 151, 201D–204B.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Триады, 2, 3, 46 // Συζητ. 1, σ. 579.

Обману сатаны Он противопоставляет истину и представляет покаяние как путь исправления. Бог не принуждает человека и не навязывает ему Свою волю, чтобы он спасся; уважая свободу воли человека, Он просто учит и увещевает. И, как совершенный учитель, Христос подтверждает устные наставления личным примером<sup>1</sup>. Мысли Григория Паламы о Христе как учителе всего человечества ближе всего кalexандрийской богословской традиции, и особенно к учению Климента Александрийского и Оригена<sup>2</sup>.

Как уже отмечалось, Григорий Палама особенно подчеркивает значение ипостасного соединения во Христе божественной и человеческой природы. От Девы Марии Бог Слово воспринял тело хотя и чистое, но все же смертное и подверженное страданиям<sup>3</sup>. По мнению Григория Паламы, Христу пообдало умереть не естественной, а насильственной смертью, потому что естественная смерть непосредственно связана с грехом. Поэтому и Иоанн Креститель и многие святые подверглись насильственной смерти<sup>4</sup>. При этом Григорий Палама не уклонялся в афтартодокетизм<sup>5</sup>: его учение исключает любые докетические концепции возрождения во Христе. И все, что он говорит о чести, дарованной смертному человеческому телу воплощением Божественного Слова, является, по выражению архимандрита Киприана (Керна), «непривычным для

<sup>1</sup> См.: Гомилии 16, 21, 24, 35 // PG 151, 204C, 277A–C, 309A, 448D; Гомилия 56 // Οίχοι., σ. 211–212.

<sup>2</sup> Прот. Г. Флоровский в книге «Пути русского богословия» приводит слова свт. Филарета Московского: «Сам Господь не нарек ли Себя учителем и Своих последователей учениками? Прежде нежели христиане начали называться христианами, они все до одного назывались учениками» (Париж, 1988. С. 519).

<sup>3</sup> Гомилия 16 // PG 151, 205C.

<sup>4</sup> Гомилия 40 // PG 151, 513C.

<sup>5</sup> Ересь IV в. Афтартодокеты ошибочно учили, что плоть Христа была не подвержена страданиям и смерти. — Ред.

лжедуховной аскетичности прославлением святой телесности»<sup>1</sup>.

При восприятии человеческой природы Бог даровал ей полноту Своей благодати и избавил ее от уз тления и смерти. Следствием ипостасного соединения во Христе двух природ стало обожение воспринятой Им человеческой природы: «Ибо Слово стало плотью и плоть стала Словом, хотя они не оставили и своей собственной природы»<sup>2</sup>. Так во Христе осуществилось возрождение «образа» и его возвышение до Первообраза.

Палама в этом вопросе близок к так называемой «естественной» точке зрения на обожение, согласно которой обожение человеческой природы является результатом ее ипостасного соединения с воплощенным Словом. Такой позиции придерживались святые Ириней Лионский, Афанасий Великий, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, и она стала общим достоянием православного предания<sup>3</sup>. Рассматривая антропологию в свете тринитарного учения, святой Григорий Нисский пишет, что человеческая природа одна, но разделяется на множество индивидуальных ипостасей<sup>4</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин указывает, что термин «природа» может, во-первых, обозначать общее понятие, и как таковое оно не имеет действительной реальности; во-вторых, обозначать род, в этом случае природа включает в себя все индивидуальные ипостаси этого рода; в-третьих, ее можно рассмат-

<sup>1</sup> Антропология... С. 367.

<sup>2</sup> Святогорский томос, 1, 9 // PG 151, 683B. См. также: Преп. Иоанн Дамаскин. Беседа на Преображение Господне, 2 // PG 96, 548C.

<sup>3</sup> См.: Gross J. La divinisation du chrétien... Р. 151, 212–214, 218, 229–231, 283–284, 321, 322, 334, 335, 347.

<sup>4</sup> Слово о том, что не три Бога // PG 45, 132B-D.

ривать как частную, тогда она связана с природой рода, но не включает в себя все индивидуальные ипостаси. Бог Слово, воплотившись, воспринял человеческую природу именно в этом, а не в первом или втором значении, ибо в первом случае был бы обман вместо воплощения, а во втором — воплощение во всех индивидуальных человеческих ипостасях. Следовательно, Бог Слово воспринял в Своем воплощении «начатки нашей плоти», индивидуальную природу, не существовавшую саму по себе, но получившую бытие в Его ипостаси<sup>1</sup>.

Григорий Палама подробно разбирает вопрос о том, что возрождение во Христе является возрождением не индивидуальных человеческих ипостасей, а повинной человеческой природы, с которой Слово Божие соединилось в Своей Сообщенной ипостаси: «Ибо не испостась, но природу восприняв от нас, Он обновил ее, соединившись с ней в Своей ипостаси»<sup>2</sup>. В личности Христа существовала в полноте своей человеческая природа как индивидуальная, ипостасно соединенная со Словом, обоженная и воспринявшая полноту божественной энергии<sup>3</sup>. Для Григория Паламы и других святых отцов плоть Христа, будучи телом воплощенного Слова, является точкой соприкосновения человека с Богом<sup>4</sup> и открывает человеку путь в Царство Небесное. Святитель Афанасий Великий кратко сформулировал это следующим образом: после преступления Адама все люди стали подвержены тлению, от него была избавлена и спасена только плоть Христа, как

<sup>1</sup> Точное изложение православной веры, 3,11 // PG 94, 1021D–1024D.

<sup>2</sup> Гомилия 5 // PG 151, 64BC.

<sup>3</sup> См.: Триады, 3, 1, 33 // Συγγρ. 1, σ. 644–645. См. также: Послание Афанасию Кизическому, 22 // Συγγρ. 2, σ. 433; Гомилия 60, 5 // Οἰκον., σ. 252.

<sup>4</sup> См.: Meyendorff J. Palamas. P. 149.

тело Слова Божия; и поэтому мы, «будучи одного тела с Ним, спасены в Его теле, ибо в Своем теле Христос ведет нас к Царствию Небесному и к Своему Отцу»<sup>1</sup>.

Обожением человеческой природы Христа были обожены «начатки нашего смещения» и был сотворен «новый корень», способный влить жизнь и нетление в свои побеги<sup>2</sup>. Человеческая природа Христа, обладая полнотой божественной благодати, сообщает ее людям. Ибо, по высказыванию Григория Паламы, никто из созданных не может вместить всю беспредельную силу Духа, кроме Зачатого в девственной утробе наитием Святого Духа и осенением силы Всевышнего. «Поэтому Он и вместил все *исполнение божества* (Кол. 2, 9), от *исполнения же Еgo мы вси прияхом* (Ин. 1, 16)»<sup>3</sup>.

Возрождение человека во Христе не сводится лишь к возвращению в рай. Бог Своей премудростью обратил самовольное уклонение Адама в возможность совершенствования: «Знал Бог, как Своей премудростью и силой обратить человека любиво к лучшему пополновения нашего самовольного уклонения»<sup>4</sup>.

Соединение человека с новым корнем во Христе не обусловлено естественными причинами, в отличие от связи со старым корнем в Адаме. Со старым корнем связывает человека его происхождение от Адама, а соединение с новым корнем осуществляется свободным личным участием в возрождении во Христе. Таким образом, «естественная» точка зрения на обожение, которой придерживался

<sup>1</sup> Против ариан, 2, 61 // PG 26, 277B.

<sup>2</sup> Триады, 3, 1, 33 // Συγγρ. I, σ. 645; Гомилия 52, 2 // Оικον., σ. 122.

<sup>3</sup> Триады, 3, 1, 34 // Συγγρ. I, σ. 646. См. также: Возражения Акиндину, 3, 7, 17 // Συγγρ. 3, σ. 174.

<sup>4</sup> Естественные главы, 54 // PG 150, 1160D.

Григорий Палама наряду с другими отцами Церкви, предполагает не механическое изменение человеческой природы<sup>1</sup>, но онтологическое возрождение ее в ипостаси воплощенного Слова, доступное каждому человеку, лично и свободно участвующему в жизни Христа.

Подчеркивая важность ипостасного соединения человеческой природы Христа со Словом для ее обожения, Григорий Палама не умаляет значения Его смерти и воскресения для спасения и возрождения человека. Другими словами, святые отцы обращают внимание не столько на сам момент воплощения, сколько в целом на домостроительство Божие, осуществленное через Христа, Который родился, жил, учил, творил чудеса, умер, воскрес и вознесся на небеса.

Восприятие Словом Божиим человеческой природы из девственной утробы — основание и начало воплощения Бога и обожения человека; завершение их — в страданиях и воскресении Христа. Григорий Палама пишет, что среди событий божественного домостроительства «наилучшим, лучше же сказать — и исключительным и несравненно наилучшим, является воплощение Господа нашего Иисуса Христа, и особенно цель его — спасительные страсти и воскресение... Ибо тогда-то все было уготовано для нашего спасения: совершенное домостроительство во плоти Сына Божия, божественное учение, плоды Богочеловеческого действия, раздаяние Богочеловеческого тела, великная и божественная и спасительная жертва, тридневное восстание из мертвых, начало вечной жизни и божественной радости, сопутствующей ей»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Этой точки зрения придерживался А. Гарнак, особенно относительно свт. Григория Нисского. См.: Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte... S. 166.

<sup>2</sup> Гомилия 41 // PG 151, 521CD.

Окончательная победа Спасителя в битве с диаволом была одержана на кресте, и после нее грех был истреблен. Через воскресение осуществилось прославление человеческой природы во Христе<sup>1</sup>. И, наконец, вознесение Христа, как венец Его до-мостроительства, привело человеческую природу в славу Отца<sup>2</sup>.

Это новое состояние прежде всего проявилось в личности Богоматери. «Стоящая между сотворенной и несотворенной природой» и первая из людей достигшая в Своей жизни обожения, Она являет Собой путь и прообраз человека, устремленного к Богу<sup>3</sup>. Если святитель Григорий Нисский в сочинении «Жизнь Моисея» изображал Моисея образцом совершенства для верующих, то Григорий Палама в гомилии на Введение Пресвятой Богородицы во храм представляет таким образом Божию Матерь<sup>4</sup>.

Из сказанного следует, что умаление божественной или человеческой природы Христа — не абстрактный богословский вопрос. Непосредственно связанный с антропологией, он всегда был в центре внимания святых отцов. Святитель Афанасий Великий давал отпор арианам, которые, подвергая сомнению божественность Христа, разрушали и основание для обожения человека. Если бы Христос был сотворенным существом, Он не мог бы соединить с Богом другие сотворенные существа, ибо Он Сам нуждался бы в таком соединении<sup>5</sup>. Отцы-каппадокийцы выступали против сторонников Аполлинария, отрицавших наличие у Христа разумной

<sup>1</sup> Гомилия 11 // PG 151, 125AB. Деятословие христианского законоположения, или Нового Завета // PG 150, 1093D.

<sup>2</sup> Гомилия 19 // PG 151, 248D.

<sup>3</sup> См.: Гомилия 53, 23 // *Oikou., σ. 159.*

<sup>4</sup> См.: Гомилия 53 // *Oikou., σ. 178.*

<sup>5</sup> Свт. Афанасий Великий. Против ариан, 2, 67 и 69 // PG 26, 289C, 293A.

души. Если бы Христос не был совершенным Человеком, не произошло бы обожения всего человека: «То, что не воспринято, не уврачевано, но что соединилось с Богом, то спасено»<sup>1</sup>. Конечно, противники Паламы не выступали открыто против божественности Христа; однако они считали обоживающую благодать тварной. Верный святоотеческому преданию, святитель Григорий понимал, что новое учение опять ставит под угрозу истину обожения человека. Как сотворенные существа могут обожаться тварными средствами? Другими словами, если тварна благодать Сына Божия, то тварно и Его божество<sup>2</sup>. Не колеблясь, святитель Григорий называл своих противников арианами, евномианами, евтихианами и в целом считал, что они возрождают старые ереси<sup>3</sup>.

По учению Паламы, человеческая природа Христа была обожена за счет ее ипостасного соединения с Божественным Словом. Только она могла вместить всю полноту нетварной обоживающей энергии, благодаря чему стала неиссякаемым источником, передающим эту энергию людям и сообщающим им обожение.

### *Причастие человека Богу в Святом Духе*

Апостол Павел пишет, что любовь Божия излилась в сердца верующих Духом Святым (Рим. 5, 5). Святитель Василий Великий отмечает, что творение не получает никаких даров без Святого Духа<sup>4</sup>. Палама учит в том же ключе: «Не посредством мысли, а посредством Его Духа, пребывающего в нас,

<sup>1</sup> Свт. Григорий Богослов. Письмо 101 // PG 37, 181C–184A.

<sup>2</sup> См.: Послание Афанасию Кизическому, 25 // Συγγρ. 2, σ. 436.

<sup>3</sup> См., например: Послание Акиндину, 3, 9 // Συγγρ. 1, σ. 302–303; Триады, 3, 3, 16 // Συγγρ. 1, σ. 693–694.

<sup>4</sup> О Святом Духе, 24, 55 // PG 32, 172B.

мы познаем дарованное нам от Бога (1 Кор. 2, 12)<sup>1</sup>. Святой Дух говорил через израильских пророков и подготовил путь для пришествия Христа. Высшая и конечная форма божественного откровения — воплощение Слова Божия, обожившего человеческую природу, — осуществилась посредством Святого Духа. И, наконец, Святым Духом вошел Христос после вознесения в Церковь, чтобы пребывать в ней вечно.

В Церкви Святой Дух *не от Себя* говорит, но, принимая от Христа, возвещает человеку услышанное (Ин. 16, 13–14). Дух Божий, пребывая в духе человека, делает его причастным Божией благодати: «Ибо как свет очей, соединившись с солнечными лучами, становится совершенным светом и таким образом начинает видеть чувственные предметы, так и ум, став единым духом с Господом, ясно видит благодаря этому духовные предметы»<sup>2</sup>.

Таким образом становится возможным истинное поклонение и служение Богу. Провозглашенное Христом поклонение *в духе и истине* (Ин. 4, 24) — не абстрактное понятие в области духовной жизни. Согласно учению Паламы и православному преданию, Дух и Истина, в которых воздается поклонение Богу, являются Ипостасями Троичного Бога: Истина — единородный Сын Отца, а Дух — Третье Лицо Пресвятой Троицы<sup>3</sup>. Славословие и богословие ведут в Святом Духе через Сына к Отцу. В свете Святого Духа человек созерцает истинный свет Божий (Пс. 35,10)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Триады, 2, 1, 28 // Συγγρ. I, σ. 489.

<sup>2</sup> Триады, 1, 3, 17 // Συγγρ. I, σ. 427. Ср.: 1 Кор. 6, 17.

<sup>3</sup> См.: Естественные главы, 59 // PG 150, 1164ВС. См. также: Триады, 2, 1, 31 // Συγγρ. I, σ. 493; Гомилия 19 // PG 151, 257В–260А.

<sup>4</sup> Триады, 2, 3, 27 // Συγγρ. I, σ. 684. См. также: Свт. Василий Великий. О Святом Духе, 18, 47 // PG 32, 153АВ.

Обращение человека к Отцу, как и обожение человека, — единое дело Святой Троицы, осуществляющее через любовь Отца Сыном в Святом Духе. Обожение человека было бы невозможно, если бы Сын и Святой Дух были тварны. Святитель Григорий Нисский спрашивает, как бы мы соединились со Христом, если бы Дух не связал нас, и как бы Он мог связать нас со Христом, если бы был тварным?<sup>1</sup> «Я не убежден, что равное мне может спасти меня, — говорит святитель Григорий Богослов и дерзновенно продолжает: — Если Дух Святой не Бог, пусть сначала станет Богом, а потом обожит меня, равного Ему»<sup>2</sup>.

Отцы Церкви считали учение духоборцев, сводящее Святой Дух до уровня тварных существ, столь же опасным для христианства, как и арианство<sup>3</sup>. Святитель Афанасий Великий сразу увидел тесную связь между двумя ерсями и отметил, что ариане, отрицая божественность Христа, должны в силу этого отрицать и божественность Святого Духа<sup>4</sup>.

Святые отцы, выступая против духоборцев и других еретиков, опирались не только на богословские аргументы, но и на реальность домостроительства Божия, осуществившегося во Христе. Провозгласив нетварность природы Святого Духа, они подтвердили истину о Святой Троице и истину божественного домостроительства, через которое человек был возрожден и обожен. Если бы Святой Дух был тварным, то не только разрушилась бы троичность Бога, но и исчезла бы возможность обожения верующих.

<sup>1</sup> Против духоборцев, 22 // PG 45, 1328CD.

<sup>2</sup> Слово 34, 12 // PG 36, 252BC.

<sup>3</sup> См.: Свт. Афанасий Великий. Послание Серапиону, 1, 1 // PG 26, 532A.

<sup>4</sup> Он же. Послание Серапиону, 2 // PG 26, 532B.

Учение противников исихазма и латинян о спасении человека тварной благодатью противоречило важнейшему святоотеческому догмату, согласно которому возрождение и обожение человека происходит нетварными средствами. Против этого и выступает Григорий Палама. Он говорит, что Дух Божий обоживает человека присущей Ему энергией и благодатью, а не тварными средствами и не Своей сущностью<sup>1</sup>. Энергия Святого Духа, хотя и отличается от божественной сущности, не отделена от нее; на-против, она соединяет человека с Богом<sup>2</sup>.

Благодать Святого Духа проникает в человеческую душу, ибо благодать нетварна. Ничто же тварное не может соединиться с душой. Даже если удаётся прилепляться к душе грешника злым духам, будучи тварными, они не могут соединиться с ней. С другой стороны, Святой Дух не просто соединяет человека с Богом, но и срастворяет Свою благодать со всем человеческим существом<sup>3</sup>. Святой Дух существует всюду и сущностью, и энергией, но Его сущность остается недоступной для приобщения и неделимой, а Его энергия раздается ангелам и святым. Ангелы освящаются причастием благодати Святого Духа, но они, как говорит святитель Василий Великий, отличаются от Него тем, что «святость принадлежит Ему по природе, а они освящаются причастием Ему»<sup>4</sup>. Верующие, причастные благодати Святого Духа, возрождаются и становятся «ду-

<sup>1</sup> Возражения Акиндину, 5, 24, 96 // Συγγρ. 3, σ. 359.

<sup>2</sup> Прение Феофана с Феотимом // PG 150, 940C; Естественные главы, 108 // PG 150, 1193D. См. также: Слова доказательные, 2, 10 // Συγγρ. 1, σ. 86.

<sup>3</sup> Первое послание Варлааму, 42–44 // Συγγρ. 1, σ. 205–251. См. также: Возражения Акиндину, 7, 9, 28 // Συγγρ. 3, σ. 482.

<sup>4</sup> О божественном и обоживающем причаствии, 19 // Συγγρ. 2, σ. 154. См. также: Свт. Василий Великий. Против Евномия, 3 // PG 29, 660B; Он же. О Святом Духе, 16, 38 // PG 32, 136D–137A.

ховными». Для Григория Паламы и других святых отцов термин «духовный» — не абстрактное понятие, он характеризует нового человека, родившегося через возрождающую благодать Святого Духа. Человека, обладающего разумом, называют разумным, а человека, воспринявшего благодать Святого Духа, именуют духовным<sup>1</sup>. Эта благодать, дарующая истинную жизнь, — главное в жизни духовного человека<sup>2</sup>.

Исходя из того, что благодать Святого Духа является присущей Ему энергией, а в качестве среднего члена своего силлогизма используя утверждение своих оппонентов о тварности благодати, Григорий Палама приходит к заключению, что они считают Сам Дух тварным: «Естественная энергия Святого Духа могла бы быть тварной только в том случае, если бы был тварен Сам Дух»<sup>3</sup>. Он приходит к этому же выводу, анализируя утверждение латинян об исхождении Святого Духа и от Сына (*Filioque*). Это учение ставит Святой Дух на один уровень с тварными существами, нарушая принцип единоначалия Святой Троицы и представляя Сына наряду с Отцом источником исхождения Святого Духа, «ибо Сын является причиной вместе с Отцом для тварных существ»<sup>4</sup>.

Но святитель Григорий идет еще дальше, связывая доктрину исхождения Святого Духа «и от Сына» с отрицанием нетварной природы божественной благодати. На вопрос: «Зачем Варлаам положил столько стараний на то, чтобы представить

<sup>1</sup> Возражения Акиндину, 3, 11, 37 // *Συγγρ.* 3, σ. 191. См. также: Триады, 2, 2, 9 // *Συγγρ.* 1, σ. 515.

<sup>2</sup> «Духовный человек состоит из трех частей: благодати Святого Духа, разумной души и земного тела» (Триады, 1, 3, 43 // *Συγγρ.* 1, σ. 454. См. также: Свт. Ириней Лионский. Против ересей, 5, 9, 1–2 // PG 7, 1144–1145).

<sup>3</sup> Против Григоры, 2 (cod. Coisl. 100, fol. 264b).

<sup>4</sup> Слова доказательные, 1, 15 // *Συγγρ.* 1, σ. 44.

обоживающую благодать Духа тварной?» — Григорий Палама отвечает: «Он всеми силами угощает своим сродникам латинянам, не принуждением, так обманом склоняя нас к их образу мысли». Ибо, продолжает он, если нетварной благодати не существует, то и посылаемый через Сына достойным нетварный, по свидетельству святых отцов, Дух не является нетварной энергией, но представляет собой саму ипостась Святого Духа. «Видите, — заключает Григорий Палама, — глубокий и прикровенный умысел, коварство и злонамеренность его (Варлаама. — Ред.) предприятия?»<sup>1</sup>

И. Ошэр, убежденный, что учение об исхождении Святого Духа не имеет существенного влияния на духовную жизнь христиан, отмечал, что никто из византийских богословов, не исключая Григория Паламы и его сторонников, не разработал аскетического и мистического учения, основанного на православном понимании исхождения Святого Духа только от Отца<sup>2</sup>. Действительно, это учение не было разработано, поскольку в отличие от *Filioque* на Западе оно было для Православной Церкви не новшеством, а древним догматом. Сам же Григорий Палама связывает различие между сущностью и энергией Божией — центр своего богословского и аскетического наследия — с исхождением Святого Духа только от Отца (*ex Patre solo*).

Учение Православной Церкви — это не ряд догматов, выраженных через соответствующую форму духовной жизни, но органичное целое, охватывающее всех членов Церкви и составляющее основу для их деятельности. Для Григория Паламы вопрос об исхождении Святого Духа — не мелкая догматичес-

<sup>1</sup> Триады, 3, 1, 3 // Συγγρ. I, σ. 617—618.

<sup>2</sup> См.: Hausherr J. Dogme et spiritualité orientale // Revue d'Ascétique et de Mystique, 23. (1947). P. 35.

кая деталь, но важнейшая тема, связанная со всей христианской верой<sup>1</sup> и ее целью — возрождением человека и его обожением во Христе.

Палама смотрит на богословские течения и церковные события своего времени в свете православного предания. Он думает, верит, молится, живет и учит, следя отцам Церкви. С другой стороны, он считает Варлаама, Акинтина, Григору и противников исихазма в целом последователями древних еретиков<sup>2</sup> или ловкими посредниками между Востоком и Западом. Их учение, как и древние ереси, противоречит сохраненному Церковью опыту обожения, но этот опыт подвергается нападкам с новых позиций. Поэтому в свой век Палама в споре с новыми еретиками не просто повторяет святоотеческое учение, но, вдохновляемый тем же Духом, продолжает творчески свидетельствовать о православном опыте Церкви.



<sup>1</sup> См.: Слова доказательные, 2, 37 // Συγγρ. I, σ. III.  
<sup>2</sup> Возражения Акинтину, 5, 17, 68 // Συγγρ. 3, σ. 337.



## ГЛАВА II

### МИСТЕРИОЛОГИЧЕСКАЯ И ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ОБОЖЕНИЯ

Мы рассмотрели, как возрождение человеческой природы во Христе не только освободило её от уз тления и смерти, но и через обожение и обращение к Богу Отцу возвысило ее над состоянием, в котором она находилась до грехопадения. Обретаемые во Христе возрождение и обожение человеческой природы становятся доступными всем людям через церковные таинства. С помощью таинств и благодати Святого Духа человек во Христе побеждает грех, преодолевает власть тления и смерти и входит в жизнь Тела Христова, то есть в жизнь Церкви. Главные таинства — крещение и евхаристия, в них домостроительство Сына Божия выражается наиболее полно. По своей природе и цели Церковь представляет собой истинное «причастие обожения».

#### *Таинства как средство обожения человека*

Таинства — это тварные средства, передающие нетварную божественную благодать. Человек, как тварное создание, нуждается в этих тварных средствах, чтобы стяжать нетварную благодать Святого Духа. Однако главное в таинствах — не их тварная сторона, а сообщаемые ими духовные дары. Поэтому, приступая к таинствам, следует помышлять не

только о видимом, но и духовно созерцать «скрытое внутри божество»<sup>1</sup>.

Источник, наполняющий таинства благодатью, — Христос. Как уже было показано, Христос возродил и обожил в Себе падшую человеческую природу, но не индивидуальные человеческие ипостаси<sup>2</sup>. Однако для того, чтобы благодать Христова принесла плоды, она должна быть доступна каждому человеку в отдельности. Этот процесс не совершается насильственно, механическим или магическим образом, обожжение не навязывается человеку, а предлагается ему как благодатный дар от Бога. Христос не лишает человека свободной воли даже ради спасения, ибо это противоречило бы цели творения. Человек был создан свободным, и по своей воле он покинул Бога. Это значит, что он может оставаться человеком только добровольно вернувшись к Богу.

Церковные таинства открывают возможность каждому человеку как личности стать причастником божественной благодати, которую Бог даровал человеческой природе, восприняв ее<sup>3</sup>. Тленный человек, произшедший от тленного корня, Адама, через таинства соединяется с новым корнем, Христом, и становится причастным нетлению и вечной жизни. Нетварная и нетленная божественная благодать, осеняя человека, делает его небесным, веч-

<sup>1</sup> См.: Гомилия 56, 5 // *Oīkou., σ. 205.*

<sup>2</sup> Указывая на отдельного человека, Палама использует термин «ипостась» (*ὑπόστασις*). Термины «ипостась» и «лицо» (*πρόσωπον*) стали синонимами со временем кappадокийских отцов. Св. Иоанн Дамаскин говорит: «Должно знать, что для святых отцов ипостась, лицо и индивидуум (*άτομον*) одно и то же» (Источник знания: Философские главы, 43 // PG 94, 612B).

<sup>3</sup> См.: Гомилия 5 // PG 151, 64D. См. также: Гомилия 60, 11 // *Oīkou., σ. 258.*

ным и безначальным<sup>1</sup>. Григорий Палама не первый дал подобное определение человеку, возрожденному благодатью: святой Максим Исповедник использовал те же слова для описания живущих во Христе и наставляемых Его благодатью<sup>2</sup>. Конечно, эти слова не означают отрицания коренного различия между человеком и Богом как между творением и Творцом, но выражают истину возрождения человека, причастного божественной благодати, делающей его богом во всех отношениях, «кроме тождества сущности»<sup>3</sup>. Тварный человек живет и действует благодаря пребывающей в нем нетварной божественной энергии. Совершенно очевидна прямая связь между участием верующего в таинствах и его нравственной жизнью. «Если мы произволяем жить во грехах, ни божественное крещение, ни последующие за ним божественные таинства не избавят нас от вечного осуждения»<sup>4</sup>.

Хотя человек получает божественную благодать через участие в таинствах и становится причастным нетлению и обожению, он все же рискует по нерадению и лености отпасть от Бога в течение земной жизни. Опасность отпадения придаёт жизни верующего драматический характер. Это особенно касается монашеской жизни: в ней наиболее ярко проявляется борьба человека с дебелостью плоти, присущей человеку в этой жизни, стремление сохранить и углубить общение с Богом переживается особенно остро, а опасность падения и духовной

<sup>1</sup> Возражения Акиндину, 3, 6, 15 // Συγγρ. 3, σ. 172. См. также: Триады, 3, 1, 31 // Συγγρ. 1, σ. 642; Гомилия 59, 4 // Οἰκον., σ. 239. Ср.: Преп. Максим Исповедник. Амбигва // PG 91, 1144 A-D.

<sup>2</sup> Амбигва // PG 91, 1144 BC. См.: Свт. Григорий Палама. Возражения Акиндину, 3, 6, 15 // Συγγρ. 3, σ. 172.

<sup>3</sup> Возражения Акиндину // Συγγρ. 3, σ. 172.

<sup>4</sup> Гомилия 38 // PG 151, 481D–484A.

смерти воспринимается с ужасом. Разрешение этой драмы человеческого бытия — в уповании на милосердие Божие и вере в превосходство силы Его благодати над властью диавола. Постоянно участвуя в таинстве евхаристии, верующие приобретают уверенность в присутствии Божием и получают доказательство Еgo милосердия.

По мнению Григория Паламы, важнейшие таинства — евхаристия и крещение, от них зависит спасение человека. «На этих двух таинствах зиждется все наше спасение, ибо в них сосредоточивается все богоумяное домостроительство<sup>1</sup>». Позиция Григория Паламы в этом вопросе не нова для Православия, еще святитель Иоанн Златоуст выражал эту мысль. Говоря о пронзенных воином ребрах Христа, Златоуст замечает следующее: «... Тут совершилось неизреченное таинство: *абие изыде кровь и вода* (Ин. 19, 34). Не без значения и не случайно истекли эти источники, но потому, что из того и другого составлена Церковь. Это знают посвященные в таинства: водою они возрождаются, а кровию и плотию питаются. Так отсюда получают свое начало таинства»<sup>2</sup>.

Конечно, Палама не отвергает остальных таинств, он пишет о присущей им освящающей силе. Например, он говорит, что через таинство миропомазания Божия благодать вливается в сердце человека и запечатлевает его в день искупления<sup>3</sup>. Григорий Палама также советует верующим иметь духовного отца, с верой и смиренiem обращаться к нему

<sup>1</sup> Гомилия 60,3 // *Oikov.*, σ. 250.

<sup>2</sup> Беседы на Иоанна, 85, 3 // PG 59, 463. См. также: Свт. Иоанн Златоуст. Похвала Максиму, 3 // PG 51, 229; Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, 4, 9 // PG 94, 1120C–1121A.

<sup>3</sup> Гомилия 16 // PG 151, 213 В; Гомилия 50, 4 // *Oikov.*, σ. 239.

и исповедоваться для получения прощения грехов<sup>1</sup>. Схоластическая же теория семи таинств, неизвестная в святоотеческом предании, чужда и Григорию Паламе, хотя позже она была принята в Православии<sup>2</sup>. Палама, следуя традиции, уделяет особое внимание таинствам крещения и евхаристии, посредством которых человек возрождается и становится причастником нетварной божественной благодати.

Григорий Палама соотносит стяжение благодати с церковными таинствами, а также часто подчеркивает, что человек приобщается лишь благодати Божией, то есть Его энергии, но не сущности. Это ясно показывает не только его непричастность мессалианству<sup>3</sup>, но и принципиальное неприятие этой ереси.

### *Таинство крещения*

Вхождение человека в Церковь Христову и начало личного участия в обожении и возрождении во Христе осуществляется через таинство крещения<sup>4</sup>. Этим таинством человек очищается от греха и освобождается от уз смерти. Между грехом и смертью существует причинная связь: смерть пришла в мир грехом, и с тех пор грех стал жalom смерти. Невозможно представить себе очищение человека от греха без освобождения от причины этого греха. Пока человек подчиняется власти греха, он подвержен смерти, и под угрозой смерти он продолжает гре-

<sup>1</sup> Гомилия 56, 2 // *Oikou.*, σ. 201.

<sup>2</sup> История этого вопроса излагается в следующих работах: Трембелас П. Догматика. Т. 3. Афины, 1961. С. 60–61. (На греч. яз.); Феодору А. Сущность Православия. Афины, 1961. С. 107–108. (На греч. яз.); Schmaus M. Katholische Dogmatik. Bd. 4, 1 (Munich, 1957). S. 91–93.

<sup>3</sup> Обзор основных ошибок мессалиан можно найти у И. Ошера, см.: Hausherr I. L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme // Orientalia Christiana Periodica, 1 (1935). P. 328–360.

<sup>4</sup> См.: Гомилия 16 // PG 151, 216A.

шить. Можно ли прожить без греха, если причина его — в человеческом смертном естестве? Как можно не умереть человеку, если он лично вовлечен в грех и несет за него вину? Физического или нравственного выхода из этого порочного круга нет, но его можно разорвать с помощью таинства крещения.

Через крещение человек умирает и воскресает со Христом в жизнь будущего века. Это таинство совмещает в себе смерть и жизнь, погребение и воскресение<sup>1</sup>. Умерев для греха, человек входит в область благодатной жизни посредством печати дара Духа Святого и приобщения тела и крови Христовых. Князь мира сего *не имеет ничего* в крещеном человеке (ср.: Ин. 14, 30)<sup>2</sup>. Однако даже крещенные подвергаются извне нападениям диавола — так продолжает тяготить человека бремя тления. Это не какой-то изъян в возрождении человека божественной благодатью, а попущение Божие для того, чтобы человек мог стать соучастником в деле своего спасения и приготовить себя к тому, чтобы облечься в нетление и унаследовать благословения будущего века<sup>3</sup>.

Крещение освобождает человека не только от наследственной вины за грех Адама, как учил блаженный Августин<sup>4</sup> и вслед за ним все западные богословы, но и от власти смерти, вошедшей в мир через грех и являющейся причиной греха. Святитель Кирилл Иерусалимский замечает, что крещением уничтожается жало смерти<sup>5</sup>, а святитель Григорий Нисский определяет крещение как основу духовного возрождения<sup>6</sup>. По мнению Григория Па-

<sup>1</sup> Гомилия 51, 3 // *Oīxov., σ. 238–239.*

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гомилия 16 // PG 151, 200D–201A.

<sup>4</sup> См.: Gross J. Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, von der Bibel bis Augustinus. Bd. 1. Munich, 1960. S. 259ff.

<sup>5</sup> Огласительные поучения, 3, 11 // PG 33, 441B.

<sup>6</sup> Слово на Богоявление // PG 46, 580D.

ламы, это таинство обновляет тварного человека, открывает ему вход в будущую жизнь, которая выше чувств и разума, и делает его причастным нетления и безгрешности<sup>1</sup>.

Так «образ» очищается и просветляется благодатью крещения и приобретает способность богоуподобления, или обожения, прежде невозможного из-за грехопадения<sup>2</sup>. В этом вопросе Григорий Палама следует святому Диадоху Фотикийскому, учившему, что через крещение божественная благодать дарует человеку возрождение «образа» и возможность осуществления «подобия». Возрождение «образа» в человеке происходит сразу же посредством освящающей силы купели крещения, очищающей душу от скверны греха и восстанавливающей в ней изначальную чистоту, а возможность уподоблениядается в зачаточной форме, чтобы оно осуществлялось не просто само собой, но достигалось человеком при его собственном стремлении к богоуподоблению<sup>3</sup>.

Крещение как новое рождение человека в Святом Духе намного превосходит естественное рождение. В творениях, приписываемых святому Дионисию Ареопагиту, крещение названо «божественным рождением»<sup>4</sup>. Крещеный человек становится «духовным», ибо *рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3, 6)<sup>5</sup>. Отец крещенного — Сам Христос. Таким образом, все крещенные во Христа, хотя и имеющие разных отцов по естеству, выйдя за пределы естественных отношений, стали чадами Христовыми по

<sup>1</sup> Воздражия Акиндину, 5, 23, 91 // Συγγρ. 3, σ. 356–357.

<sup>2</sup> О божественном и обоживающем причастии, 7 // Συγγρ. 2, σ. 142.

<sup>3</sup> Блж. Диадох Фотикийский. Слово подвижническое, 89. (Diadochus von Photike. Kapitel / Weis-Liebersdorf J.E.L., 1912. S. 124).

<sup>4</sup> О небесной иерархии, 2, 3, 1 // PG 3, 397A.

<sup>5</sup> См.: Воздражия Акиндину, 3, 11, 37 // Συγγρ. 3, σ. 191.

закону благодати<sup>1</sup>. Такое именование Христа Отцом верующих нехарактерно для святоотеческой мысли<sup>2</sup>. Однако ещё в Евангелии от Иоанна Христос называет своих учеников не только «друзьями», но и «детьми» (Ин. 13, 33)<sup>3</sup>. Кроме того, Христос, будучи Богом, является Отцом всех людей, ибо человек сформирован единым творческим действием Святой Троицы, а через крещение Он особенным образом становится Отцом христиан, возрождая их и делая причастниками нетварной благодати.

Дарованная крещением благодать в духовной жизни верующего приносит плоды — воскресение души, или так называемое «первое воскресение»<sup>4</sup>. Удаляясь от Бога, человеческая душа умирает; возвращаясь же к Богу и соединяясь с Ним посредством Его благодати, она воскресает и входит в истинную жизнь. Воскресение души, совершающееся в настоящей жизни, предваряет воскресение тела<sup>5</sup> на Страшном Суде. Это вовсе не значит, что обоживающая и возрождающая сила крещения действует только на человеческую душу; такой взгляд чужд учению святых отцов, и в частности Григория Па-

<sup>1</sup> «Но и Отцом нашим Он стал посредством божественного крещения в Него» (Гомилия 56, 7 // *Οἰκον.*, σ. 207. См. также: Гомилия 57, 7 // *Οἰκον.*, σ. 221; Триады, 2, 3, 18; 2, 3, 66 // *Συγγρ. I*, σ. 554, 559).

<sup>2</sup> Мелитон Сардийский в «Беседе о страстях Господних» называет Христа Отцом, но эта традиция широкого распространения не получила. См.: Meyendorff J. Introduction a l'étude de Gregoire Palamas. Paris, 1959. P. 247, note 111; Quasten J. Patrologie. Bd. I. Utrecht / Brussels, 1950. S. 244.

<sup>3</sup> См.: Гомилия I // PG 151, 12A.

<sup>4</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1049D; Гомилия 16 // PG 151, 217AB; Первое послание Варлааму, 41 // *Συγγρ. I*, σ. 249.

<sup>5</sup> В беседах св. Макария Египетского говорится: «Воскресение мёртвых душ начинается здесь и сейчас; воскресение же тел произойдет в Последний День» (Беседа 36, 1 // PG 34, 749A). Св. Симеон Новый Богослов замечает: «Раньше воскресения тел происходит воскресение душ в действии, силе, опыте и истине» (Богословские и деятельные главы, 3, 38 // *Source chrétiniennes*, 51. Paris, 1957. P. 90).

ламы. Благодать крещения обновляет и тело. Но обновление тела созерцаемо не телесными очами, а верой; это надежда, а не действительность. Процесс же воскресения души, начинаясь с крещения, проходит через всю жизнь верующего, а завершится видением Бога в будущем веке. Вот почему Иоанн Богослов к словам: «*Возлюбленные, мы теперь дети Божии*» добавляет: «*Но еще не открылось, что будем. Знаем только, что после усыновления и возрождения во Христе будем подобны Богу, потому что увидим Его, как Он есть* (1 Ин. 3, 2)<sup>1</sup>».

Благодать крещения относится ко всему человеку и является чем-то вроде «залога» или «обручения». Крещеный становится сыном Божиим — и в то же время ждет усыновления; он возрожден — и ожидает возрождения; обожен — и надеется на обожение. Усыновление, возрождение и обожение человека завершится в жизни будущего века, во «втором воскресении», или воскресении мертвых, когда исполняются обетования Божии<sup>2</sup>. Как новорожденный получает от родителей власть, став взрослым, наследовать их дом и состояние, но, не достигнув совершеннолетия, еще не владеет ими, так возрожденный во Христе человек может стать сыном Божиим и сонаследником Христу, но лишь в жизни будущего века он будет полностью усыновлен и достигнет полного обожения<sup>3</sup>.

После крещения человеку открывается возможность возрастать в жизни во Христе, приобщаясь Его благодати. Каждый христианин должен стре-

<sup>1</sup> См.: Гомилия 16 // PG 151, 217 AB; Гомилия 57, 7–8 // Oïkov., σ. 221–222.

<sup>2</sup> См.: Гомилия 16 // PG 151, 216CD; Гомилия 46, 1 // Oïkov., σ. 49. См. также: Meyendorff J. Le the me du retour en soi dans la doctrine palamite du XIV<sup>e</sup> sie cle // Revue de l'Histoire des Religions, 145, 1954. P. 205.

<sup>3</sup> Гомилия 16 // PG 151, 217CD; Гомилия 57, 8 // Oïkov., σ. 222.

миться подражать жизни Христа. Крещение как первая существенная встреча человека со Христом через участие в погребении и воскресении Господа — это начало и путь уподобления Христу<sup>1</sup>. Смерть человека для греха и жизнь по заповедям Христа должны проявляться в повседневной жизни верующего.

Все получившие и сохранившие возрождающую благодать крещения способны внутренне почувствовать свое возрождение и духовно ощутить его. Особый интерес представляют слова святого Симеона Нового Богослова о возможности или, скорее, необходимости такого опыта в жизни христианина. Рассматривая отрывок из Послания апостола Павла к Галатам: «*Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись*» (Гал. 3, 27), он рассуждает так. Каждый крещеный облекся во Христа. А кто такой Христос, в Которого он облекся? Он должен быть совершенным Богом и совершенным Человеком, Своим божеством обожившим воспринятую Им человеческую природу и таким образом обоживающим и человека. Но как тогда человек, продолжает святой Симеон, может не узнать и не осознать, во что он облекся? Одеваясь, обнаженный человек чувствует и ясно понимает, какую одежду он надевает. Как же обнаженный душой может ничего не чувствовать при облечении во Христа? Если же он на самом деле ничего не чувствует, возможны два объяснения: или Бога нет, или облекающийся в Него бесчувствен, то есть мертв. В заключение преподобный Симеон говорит, что утверждающие, будто возможно иметь в себе Духа Божия, не осознавая этого, на самом деле мертвы и обнажены душой<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Гомилия 21 // PG 151, 227B.

<sup>2</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Слово о тех, которые думают, что имеют в себе Святой Дух, не осознавая этого. Опубликовано в: Hausherr I. La méthode d'oraison he sychaste // Orientalia Christiana, IX, 2, 36. Rome, 1927. P. 173-209.

Невозможно понять учение о видении нетварного света святых Симеона Нового Богослова, Григория Паламы и других исихастов, не принимая во внимание богословского основания этого учения — православного предания о таинствах. Истинное возрождение человека в крещении, о котором так подробно говорят отцы Церкви, и последующее срастворение всего человеческого естества с обоживающим телом Христа в причастии, описанное выше, являются твердым богословским основанием для объяснения умного видения нетварного света.

В силу подчиненности человеческой природы греху человек умирает и после крещения. Но это происходит не по слабости или несовершенству таинства, как указывает святой Марк Подвижник, но по нерадению и чувственности человека<sup>1</sup>. Мессалиане же полагали, что крещение не устраниет причины греха, которая остается сущностно связанной с человеческой душой<sup>2</sup>.

Святитель Григорий Палама считает, что по сравнению с преступлением Адама отступление человека от воли Божией после крещения заслуживает большего осуждения. Он говорит, что многие осуждают Адама, который, легко поддавшись коварному наущению диавола, преступил заповедь Божию и стал виновником человеческой смерти. «Но не одно и то же, — утверждает Палама, — прежде опыта желать вкусить от какого-нибудь смертоносного растения и после того, как стало известно по опыту, что оно смертоносно, страстно желать его есть»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ответ сомневающимся в святом крещении // PG 65, 988B.

<sup>2</sup> См.: Obolensky D. The Bogomils, a Study in Balkan Neo-manichaeism. Cambridge, 1948. P. 49. См. также: Hausherr I. L'erreur fondamentale... Note (13). P. 329, 336–38; Анастасиу И. Павликиане. Афины, 1959. С. 150. (На греч. яз.).

<sup>3</sup> Естественные главы, 55 // PG 150, 1160D–1161A; Гомилия 31 // PG 151, 389D–392A.

Человек, грешащий после крещения, губящий свое здоровье и растлевающий чистоту души, может возродиться и очиститься только покаянием и исповедью. Даже если кто-то впадет и в смертный грех, спасение все же не потеряно, ибо всегда существует возможность обратиться ко Христу, воскрешающему и мертвых<sup>1</sup>.

В проповеди, произнесенной в навечерие Богоявления, Палама объясняет верующим значение таинства крещения, ибо большинство из них были крещены в младенчестве: «... Думаю, что немалая будет польза, особенно же для слушающего со вниманием, от воспоминания и исследования всего того, что совершается в божественном крещении»<sup>2</sup>. Таинство крещения занимает важное место в учении Григория Паламы в целом, и особенно в его работах, посвященных вопросу обожения человека.

### *Святая евхаристия*

Второе из двух важнейших таинств, посредством которого человек соединяется с телом Христа и обретает начало нетления и божественной жизни, — это евхаристия. Это таинство предполагает крещение, которое дается человеку для возрождения и подготовки к причастию тела и крови Христовых. Через крещение очищается «образ» в человеке и начинается следование Христу, евхаристия же приближает его к «подобию» и полному соединению со Христом<sup>3</sup>. Совершаемое через это таинст-

<sup>1</sup> Гомилия 29 // PG 151, 369A; Гомилия 57, 10 // Οἰκον., σ. 223–224. См. также: Триады, 2, 2, 17 // Συγγρ. I, σ. 524–525.

<sup>2</sup> Гомилия 59, 2 // Οἰκον., σ. 235.

<sup>3</sup> См.: Гомилия 56, 6–7 // Οἰκον., σ. 206–208. Сиотис М. Божественная евхаристия (на греч. яз.) // Scientific Annual of the Theological School in the University of Thessalonike. Vol. 2. 1957.

во соединение человека со Христом — высшая форма проявления божественной любви к нам<sup>1</sup>.

Ссылаясь на древнее изречение, Григорий Палама замечает, что любовь предполагает сходство между любящими: «Всякая любовь достигает своей полноты в соединении любящих друг с другом, а начало берет в подобии между ними»<sup>2</sup>. Так же мыслили Гомер, Платон и Аристотель<sup>3</sup>. Согласно Ветхому Завету, человек был сотворен по образу и подобию Божию. Когда «подобие» было утрачено и «образ» потускнел, воплотившийся Сын Божий восстановил связь между Богом и человеком, и восстановление этой связи было основано на их близости. Близость между человеческой природой и Богом, по словам Григория Паламы, настолько велика, что возможным стало соединение их в одной ипостаси<sup>4</sup>.

Достигаемое во Христе соединение между Богом и человеком намного превосходит все человеческие отношения и родственные связи. Восприняв плоть и кровь, Бог Слово стал нам не только братом, но и другом, выкупив нас из рабства и открыв нам возможность участия в Его таинствах. Сам Христос сказал Своим ученикам, что Он не называет их *рабами*, ибо *раб не знает, что делает господин его; но Он назвал их друзьями, потому что сказал им все, что слышал от Отца...* (Ин. 15, 15). Христос — Отец и Мать людей, ибо Он дает им новое рождение через крещение и питает их, как грудных

<sup>1</sup> См.: Гомилия 56, 6 // *Oïkou.*, σ. 207.

<sup>2</sup> То же // *Oïkou.*, σ. 206.

<sup>3</sup> См.: Гомер. Одиссея, 17, 218; Платон. Пир, 195b; Аристотель. Никомахова этика, 9, 10.

Преп. Никита Стифат, богослов XI в., учит, что сходство между иерархическим порядком, к которому человек принадлежит на Земле, и соответствующим порядком небесной иерархии определяет место человека в небесной иерархии после смерти (см.: Преп. Никита Стифат. О небесной и церковной иерархии, 4 // *Sources chre tiennes*, 81. Paris, 1961. Р. 304).

<sup>4</sup> Гомилия 16 // PG 151, 204A.

младенцев, не только Свою кровью вместо молока, но и телом Своим и духом. Соединенный с верующими в одну плоть через таинство евхаристии, Христос становится еще и Женихом человечества. Сравнение между любовью Бога к человеку и супружеской любовью было широко распространено в Ветхом Завете и особенно часто использовалось христианскими мистическими богословами. Григорий Палама называет высшей формой мирской любви супружескую любовь, но в сравнении с ней подчеркивает величие Божией любви к человеку, особенно проявляющейся в таинстве евхаристии. Он обращает наше внимание на то, что в браке происходит соединение «в одну плоть», но не «в один дух»<sup>1</sup>. А через таинство евхаристии мы не только «прилепляемся» к телу Христову (ср.: Мф. 19, 5), но и срастворяемся с ним, становясь не только одним телом, но и одним духом со Христом: «О, какое многообразное и непостижимое общение! Христос стал Братом нашим, «прейскренне приобщившися» (Евр. 2, 14) нашей плоти и крови ... соделал нас Своими друзьями, удостоив нас возвещения сих Его таинств; связал нас с Собою и обручил Себе, как Жених невесту, через причащение Своей крови, став с нами единой плотью. Но и Отцом нашим Он стал посредством божественного крещения в Него, и кормит Свою грудью, как кормит грудных младенцев любвеобильная мать»<sup>2</sup>.

Конечно, соединение и срастворение Христа с каждым верующим в таинстве евхаристии не равнозначно соединению Слова Божия с воспринятой Им человеческой природой, но это и не просто нравственное соединение. Хотя Христос и соединяется реально, а не только в нравственном смысле

<sup>1</sup> Гомилия 56, 6 // *Oikhon.*, σ. 207.

<sup>2</sup> Гомилия 56, 7 // *Oikhon.*, σ. 207–208.

с каждым приступающим с верой к этому таинству, причастники не образуют с Ним одну ипостась, как это совершилось с воспринятой Богом человеческой природой. Это соединение в таинстве является реальным соединением с божественной благодатью и энергией. Хотя многие могут стать «христо-видными», Христос всегда один, поскольку имеет «единую и совершенно нераздельную ипостась»<sup>1</sup>. Возражая Григорию Паламе, его противник Григорий Акиндин полагал, что через причастие человек приобщается божественной природе. По мнению Григория Акиндина, все проповедовавшие обратное выступали против первоверховного апостола Петра и всех святых отцов<sup>2</sup>. Однако позиция Григория Акиндина основана на неправильном понимании библейского и святоотеческого учения и явно противоречит православной христологии<sup>3</sup>. Эта позиция связана с проблемой возможности приобщения Богу, о чем будет сказано ниже.

Участвуя в таинстве евхаристии, человек соединяется с обоживающей плотью Христа и приобщается вечной и нетленной жизни, то есть становится «сотелесным» Христу. Это тождество тела не возникает само по себе, а ниспосылается как дар Божией благодати, которую человек может лично и свободно принять в духе. Именно в свете этой евхаристической предпосылки мы должны рассматривать такие выражения, как «сотелесный Христу» или «сотелесный Слову», встречающиеся в творениях святителей Афанасия Великого и Григория Нисского, или «сотелесный и единокровный Христу» —

<sup>1</sup> См.: Возражения Акиндину, 3, 16, 13 // Συγγρ. 3, σ. 170—171.

<sup>2</sup> Ответ Паламе, 2 (cod. Monac. gr. 223, fol. 72b). Ср.: 2 Пет. 1, 4.

<sup>3</sup> См.: Meyendorff J. Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIV<sup>e</sup> siècle // Commemorative Volume on the Six Hundredth Anniversary of the Death of St. Gregory Palamas. Thessalonike, 1960. P. 82—83.

в «Огласительных поучениях» святителя Кирилла Иерусалимского<sup>1</sup>.

Григорий Акиндин, ссылаясь на святителя Афанасия Великого, также использует выражение «сотелесный Христу»<sup>2</sup>, говоря, что христиане, «сотелесные Христу», войдут в небесную славу. Но если для Григория Акиндина причастие тела и крови Христа — это приобщение тварному Его телу и нетварной Его природе, то для Григория Паламы причастие Святых Таин означает соединение с человеческой природой Бога Слова, которая, ипостасно соединившись со Вторым Лицом Святой Троицы, обожилась и стала источником обожения людей.

Соединившись со Христом, верующий становится храмом Пресвятой Троицы. Так как вся полнота божества сосредоточена в теле Христа, то Святая Троица пребывает в сотелесных Христу: «О не-превзойденное чудо! Он соединяется и с самими человеческими ипостасями верующих, срастворяясь через причастие Своего святого тела с каждым из них, и становится сотелесным нам, и делает нас храмом всего божества»<sup>3</sup>.

Учение о жизни человека во Христе через участие в евхаристии и о превращении человека в сотелесного Христу было впоследствии систематически разработано святым Николаем Кавасилой.

Как уже отмечалось, основанием учения Григория Паламы об умном видении нетварного света является соединение обновленного в крещении человека с обоженным и обоживающим телом Христа.

<sup>1</sup> Свт. Афанасий Великий. Против ариан, 2, 61 // PG 26, 277B; Свт. Григорий Нисский. О песни песней, 15 // PG 44, 1112C; Свт. Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения, 22, 3 // PG 33, 1100A.

<sup>2</sup> См.: Ответ Паламе, 4 (Cod. Monac. gr. 223, fol. 174a).

<sup>3</sup> Триады, I, 3, 38 // Συγγρ. I, σ. 449.

Во время преображения божественное тело Христа осветило учеников извне, ибо оно еще не вошло в тела людей, а теперь оно освещает их души изнутри, потому что срастворено с ними и пребывает внутри них<sup>1</sup>.

По мысли Григория Паламы, евхаристия имеет глубокое эсхатологическое значение. Причастник получает залог неизреченного общения со Христом в жизни будущего века<sup>2</sup>. Таким образом, верующий, еще живя на Земле в настоящем веке, в то же время участвует в новой жизни и является гражданином нового века. Царство Божие — это причастие человека Богу в Святом Духе, и уже в этой жизни оно присутствует в таинстве евхаристии. Царство будущего века будет полным и совершенным выражением уже существующего в Святом Духе общения между Христом и верующими. Эсхатологическая природа евхаристии, подтвержденная всем святоотеческим преданием<sup>3</sup>, занимает центральное место в учении Григория Паламы об обожении человека. Обожение человека — не просто дар, который будет ниспослан в будущем, но реальность настоящей жизни. Нетварная и обоживающая благодать Христа, которая соединит даже тело человека воедино с телом Его славы, уже пребывает в человеке в этой жизни и ведет его к обожению.

Через святое причастие в самое сердце человека входит Христос Своей обоживающей благодатью. Но для участия в этом таинстве человек должен очистить себя покаянием и исповедью. Вслед за апостолом Павлом Григорий Палама говорит, что верующие до принятия Святых Таин должны испытывать себя и не причащаться недостойно, *не раз-*

<sup>1</sup> Триады, 1, 3, 38 // Συγγρ. I, σ. 449.

<sup>2</sup> Триады, 1, 3, 35 // Συγγρ. I, σ. 436.

<sup>3</sup> См.: Сиотис М. Божественная евхаристия... (Прим. 42).

*суждая тела Господня* (1 Кор. 11, 29)<sup>1</sup>. И все же как бы ни старался человек, для него невозможно стать достойным дара Христа. Покаянием он не преображает себя сам, но предает себя Богу, преображающему недостойное в достойное<sup>2</sup>.

Христианин, чтобы стать достойным Божией благодати, должен приступать к причастию с глубокой верой. Евхаристия духовна, и рассматривать её следует духовно. Хлеб причастия — своего рода покров, скрывающий божество, поэтому причастник верой проникает в духовное значение таинства, а не ограничивается лишь видимой его стороной: «Этот хлеб является как бы завесой скрытого внутри божества... если же ты смотришь только на то, что явно видно, то никакой пользы ты не приобрел; если же ... предлежащий этот хлеб видишь духовным образом, то, причастившись, ты оживотворишься»<sup>3</sup>.

Христианину необходимо заботиться не только о подготовке к причастию, но и о том, чтобы сохранять себя от всякого греха. Приобщение обоживающей благодати Христа через причастие должно выражаться в жизни верующего. Принимая в себя Христа, человек делает Его Господином своей жизни, и ему следует сверять свои действия, слова и мысли с Божией волей. Отцы Церкви обращали на это особое внимание. Святитель Иоанн Златоуст даже говорит о посте после причастия<sup>4</sup>, а Григорий Палама делает следующее замечание: «Причащаясь крови завета Христова, будем внимать, чтобы нашими делами не сделать его недействительным для нас»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Гомилия 56, 3–4 // Оίκου., σ. 202–204.

<sup>2</sup> Гомилия 56, 5 // Оίκου., σ. 205.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См.: Беседы на Первое послание к Коринфянам, 27 // PG 61, 231.

<sup>5</sup> Гомилия 56, 9 // Оίκου., σ. 210.

## *Церковь как причастие обожения*

Мы рассмотрели, как через таинства человек приобщается нетварной благодати Христа и соединяется с Ним в одно тело и один дух. Эта непосредственная и личная связь между каждым верующим и Христом приводит и самих верующих к теснейшему единению и общению друг с другом. Эти новые духовные отношения, складывающиеся между Христом и людьми, и есть Церковь.

«По благодати все мы едины верой в Него и составляем одно тело Его Церкви, имея одну главу — Его; и единым духом напоены по благодати Все святого Духа; и единое крещение мы все восприняли; и единая во всех надежда; и единый у нас Бог, сущий над всеми, и через всех, и во всех нас»<sup>1</sup>.

Церковь — «новая тварь», созданная Христом посредством Его воплощения и соединения всего под единой главой — Им Самим (Еф. 1, 10)<sup>2</sup>. Небо и земля соединились во Христе, и в Нем образовалась единая Церковь, имеющая небесную и в то же время земную природу, в которой собраны вместе ангелы и верующие<sup>3</sup>. Цель Церкви — обожение верующих, поэтому Григорий Палама называет ее «причастием обожения»<sup>4</sup>. Противники Григория Паламы, отрицавшие нетварную благодать, соединяющую человека и Бога, подвергали сомнению саму основу православной экклезиологии.

Церковь зиждется на приобщении человека Богу через нетварную божественную благодать. Бла-

<sup>1</sup> Гомилия 15 // PG 151, 188B. Ср.: Еф. 4, 5–6.

<sup>2</sup> См.: Триады, 2, 3, 29 // Συγγρ. I, σ. 563; Гомилия 21 // PG 151, 284A.

<sup>3</sup> «Благодаря воплощению не одна ли Церковь образовалась из ангелов и истинно верующих людей?» (Против Григоры, 3 (Cod. Coisl. 100, fol. 272a)). См. также: Гомилия 21 // PG 151, 284A.

<sup>4</sup> Слова доказательные, 2, 78 // Συγγρ. I, σ. 149.

годать Божия соединяет членов Церковного тела и с его Главой и между собой, заключая в себе и собирая воедино всю Церковь. Если бы божественная благодать была тварна, как утверждали противники Григория Паламы, не было бы личного общения между Богом и человеком и, следовательно, не существовало бы и истинной Церкви. А если бы люди приобщались не Божией благодати, а Божией сущности, то это вело бы не к обожжению, а к тому, что люди становились бы богами по природе. Верующие, стяжавшие божественную благодать, действительно приобщаются Богу в Его полноте и обожжаются, но они не приобщаются Его сущности, ибо они не боги по природе и не могут поменять свою природу на божественную<sup>1</sup>.

Единство Церкви выражается в единстве веры, основанной не только на апостолах, но и на пророках и имеющей своим краеугольным камнем Христа (см.: Еф. 2, 20). Не умаляя значения апостольского преемства в Церкви, Палама особую важность придает пророческому дару. Когда преемники апостолов забывают о связи с краеугольным камнем, Христом, и перестают быть Его представителями, они теряют вышеестественную власть, помогающую им приводить других к просвещению и спасению, и отсекают себя от Церкви Христовой. Участвующие в таинствах и живущие по заповедям соединены с Телом Христовым и связаны с «Церковью первородных», они остаются истинными членами Церковного тела, даже если недостойные представители апостольского преемства церковным решением отлучают их от Церкви. Григорий Палама приводит как пример незаконное осуждение святителя Иоанна Златоуста: «Разве и Златоустый отец, еще будучи

<sup>1</sup> См.: Прение православного со сторонником Варлаама, 47 // Συζητ. 2, σ. 210. Ср.: Гомилия 15 // PG 151, 188B.

обложен телом соединившийся с Церковью первородных на небесах и пишущий о благочестии верно, ясно и усладительно, — разве он, будучи таковым, не был отсечен от Церкви и осужден на изгнание как оригенистски пишущий и мыслящий?»<sup>1</sup>.

Поскольку, как говорит апостол Павел, Церковь Христова есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), принадлежность к ней нужно рассматривать как причастность истине: «Принадлежащие Церкви Христовой пребывают в истине, не пребывающие же в истине не принадлежат и Церкви Христовой»<sup>2</sup>. Пребывание в Церкви означает соединение с истиной, приобщение к божественной и обоживающей благодати и жизнь в причастии обожения. Человек, порывающий с истиной, удаляется от божественной благодати и перестает быть членом Церкви.

Такой взгляд на Церковь не нов в православной экклезиологии, он полностью соответствует духу святоотеческого предания. Задолго до Григория Паламы преподобный Никита Стифат, ученик святого Симеона Нового Богослова, подчеркивая динамическую и харизматическую природу Церкви, отождествлял степень приобщения человека благодати Святого Духа с его истинным местом в церковной иерархии<sup>3</sup>.

Григорий Палама, побуждаемый тем, что патриарх Антиохийский Игнатий принял взгляды Варлаама и Акиндина на божественную благодать, с особым красноречием выступил против иерархов,

<sup>1</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1045BC.

<sup>2</sup> Оправдание послания патриарха Антиохийского, 3 // *Συγγρ. 2, σ. 627.*

<sup>3</sup> «Знающий об этих вещах — истинный иерей, истинный епископ, даже если не рукоположен людьми во епископа или иерея» (О небесной и церковной иерархии, 37 // Sources chrétiennes, 81. Paris, 1961. P. 344).

своими действиями отлучающих себя от церковной истины. Эти люди, которых называют пастырями или архипастырями, даже не принадлежат Церкви Христовой: «Люди, не пребывающие в истине, не принадлежат и Церкви Христовой; и это тем более истинно, если они лгут о себе, называя себя и слыша пастырями и архипастырями; ибо мы научены, что христианство определяется не внешними проявлениями, а истинной и точной верой»<sup>1</sup>.

Таким образом, по учению Григория Паламы, принадлежность человека Церкви — не неизменный феномен, а динамическая реальность. Это не результат тварного дара, который получен человеком однажды на все времена и сохраняется благочестивым поведением, а плод его личного приобщения нетварной обоживающей благодати. Через крещение, миропомазание и евхаристию человек обновляется и входит в тело Церкви, а привязанностью к миру сему отсекается от нее. Опасность отпадения существует не только для отдельных членов Церкви, но и для целых церковных обществ<sup>2</sup>. Для всех них единственным возможным путем воссоединения с Церковью является покаяние, то есть отречение от лжи и соединение с Духом истины.



<sup>1</sup>Опровержение послания патриарха Антиохийского, 3 // *Συγγρ. 2., σ. 627.*

<sup>2</sup>Слова доказательные, 2, 2 // *Συγγρ. 1., σ. 78.*



## ГЛАВА III

### НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ ОБОЖЕНИЯ

Через церковные таинства человек возрождается и становится членом Тела Христова. Участвуя в новой жизни Тела Христова, человек проводит свою земную жизнь по законам этой новой жизни. Нравственная жизнь верующего не является чем-то независимым, это плод приобщения Христу. Следуя Божией воле и живя добродетельно, человек проявляет свою верность Христу и соделывает себя сосудом, способным воспринимать от Бога возрождающую благодать. Кроме того, нравственная жизнь становится ответом человека на призыв Бога к «соработничеству» и основанием для его обожения, хотя сама по себе она еще не позволяет считать обожение полученным по заслугам. Даже самые праведные люди принимают обожение как дар от Бога: «Мы испытываем обожение, как вышеестественное, а не совершаляем его»<sup>1</sup>.

#### *Природа нравственной жизни*

Вхождение в Церковь предоставляет человеку возможность начать новую жизнь. Нетварная обоживающая благодать и связь со Христом, обретаемые в Церкви, не статичны, подобно тварным да-

<sup>1</sup> Преп. Максим Исповедник. См.: Свт. Григорий Палама. О божественном и обоживающем причастии, 13 // Συγγρ. 2, σ. 149.

рам, — они динамично проявляются в жизни во Христе. Человек, вновь воспринявший божественную благодать, разрывает всякую связь со грехом, который отделял его от Бога. Если человек неизменно пребывает в общении с Богом, то он не знает греха, ибо был сотворен Им, чтобы жить в Его благодати, то есть в безгрешности. Быть «по образу и по подобию» можно только при условии безгрешности и связи с Богом. Бог не сотворил зла и греха, грех появился после падения прародителей и противен человеческому естеству. Живя в соответствии с нашим естеством, мы продвигаемся по пути добродетели, а отклоняясь от нее, живем неестественно и совершаю зл<sup>о</sup><sup>1</sup>.

В современном понимании «нравственная жизнь» и «нравственный человек» обычно противопоставляются «естественной жизни» и «естественному человеку» как противоречащие друг другу понятия. «Естественным» человеком считается тот, кто подчиняется своим желаниям и слабостям, и жизнь такого человека называется «естественной», а «нравственным» — тот, кто в той или иной степени отрицает плотскую жизнь с ее соблазнами, и его жизнь считается неестественной. Однако отцы Церкви учили совершенно иначе: для них нравственная жизнь — это естественная жизнь человека по преимуществу, и нравственный человек для них в высшей степени естествен.

Человек всегда имел возможность либо пойти путем добродетельной жизни, либо встать на путь саморазрушения. Наделенный свободной волей, он мог в любой момент отвергнуть Бога и свернуть с пути, который вел его к исполнению его предназначения, что он и сделал, преступив Божию заповедь. Человек, возжелав стать богом, восстал против своего Творца, уподобился диаволу. Последствия были

<sup>1</sup> Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, 2, 30 // PG 94, 976А.

катастрофическими, но, несмотря на это, человеческая природа не перестала быть добной по существу<sup>1</sup>. Падший человек не сам стремится ко злу, но влечется к нему под действием диавольских искушений, хотя не только они склоняют его ко греху. Еретики мессалиане отождествляли грех с искушением<sup>2</sup>, но, с православной точки зрения, грех не совершается до тех пор, пока человек не поддастся искушению.

Подверженный тлению и смерти, человек постоянно подстрекается ко греху и становится его рабом. Без помощи благодати мы способны только на грех: «Когда Бог не действует в нас, все совершающее нами является грехом»<sup>3</sup>. Когда человек собственными силами старается приобрести добродетели, он развивает в себе только гордость и превозношение. Лишенный благодати и надежды на обожение, он не способен преодолеть искушения плоти, богатства и славы, а если даже поднимется на мгновение над ними, тут же обуревается тщеславием при мысли о достигнутом совершенстве и опять возвращается на путь греха<sup>4</sup>.

Выход из порочного круга — только в следовании за Христом. Умерев и воскреснув с Ним, человек возвращается в естественное состояние и вновь встает на путь, ведущий к Богу. Это обращение от зла к добру совершается направлением духовных сил человека от неестественного к естественному и заменой злой страсти любовью к Богу<sup>5</sup>. С помощью благодати освободившись от власти греха и порвав

<sup>1</sup> См.: Калогири И. Учение о синергии... Гл. 1, прим. 23. С. 28.

<sup>2</sup> См.: Hausherr I. L'egteur fondamentale... Ch. 2, note 13. P. 235–236.

<sup>3</sup> Гомилия 33 // PG 151, 416D–417A.

<sup>4</sup> Триады, 1, 3, 52 // Συγγρ. 1, σ. 462.

<sup>5</sup> Интересное развитие этой темы можно найти у преп. Максима Исповедника. См.: Главы различные богословские, и домостроительные, и нравственные, в пяти сотницах, 1, 75 // PG 90, 1209C; К Фалассию, о различных недоуменных местах божественного Писания, 22 // PG 90, 324A.

все связи с диаволом, человек подчиняется воле Божией. Исполнением заповедей и добрыми делами, которые являются естественным действием человека, сотворенного по образу и подобию Божию и возрожденного во Христе, он готовит себя к восприятию обожения.

Понятие «подражания Христу», которое часто встречается в нравственном богословии, очень важно истолковывать правильно. Предположив, что человек своими силами может подражать Христу, мы явно переоценим человеческие возможности и можем впасть в ересь пелагианства или мессалианства. Исключая же эту возможность, мы лишаем смысла понятие синергии и не уделяем достаточно го внимания учению Священного Писания и святых отцов<sup>1</sup>. Согласно православной традиции, подражание Христу заключается в синергии Бога и человека, возрожденного благодатью, для достижения последним богоподобия и обожения.

Богоподобие достигается не только естественным подражанием, но и силой Святого Духа, нисходящего на человека при крещении<sup>2</sup>. Крещение — начало новой жизни во Христе, которая через благодать этого и других таинств постоянно развивается в верующих в продолжение всего их земного существования. Благодать — это не какое-то тварное средство, при помощи которого можно установить некие точки соприкосновения между Богом и человеком, это — нетварная божественная энергия, пронизывающая всего человека. В силу этого чело-

<sup>1</sup> См., напр.: I Кор. 11, 1; Еф. 5, 1–2; I Фес. 1, 6; I Пет. 2, 21. Сщмч. Игнатий Антиохийский. Послание к Филадельфийцам, 7, 2; Он же. Послание к Римлянам, 6, 3; Свт. Григорий Нисский. К Олимпию о совершенстве // PG 46, 253AB; Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Деяния апостольские, 14, 4 // PG 60, 117; Сщмч. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии, 3, 3, 12 // PG 3, 444CD.

<sup>2</sup> О божественном и обоживающем причастии, 7 // Συγγρ. 2, σ. 142.

век призван соединить всю свою жизнь со Христом, и это соединение совершается через таинства. Церковные таинства — основа и начало этой связи. Без участия в них спасение невозможно; оно также невозможно, если человек не живет в согласии с благодатью, даруемой в таинствах. При этом человек должен жить таинствами не только в момент приобщения, но постоянно должен чувствовать себя приобщившимся таинств. Причастие человека смерти и воскресению Христа не ограничивается определенными моментами в жизни, но распространяется на все периоды и формы человеческого существования. По словам Григория Паламы, распятое тело Христа не только питает, но и учит приобщаться добродетелям и страданиям распятого Христа, показывая путь любви, смирения, послушания, умерщвления страстей и вообще жизни по божественным заповедям<sup>1</sup>. Участие в церковных таинствах и нравственная жизнь вместе составляют таинство христианской жизни.

Христианская жизнь зарождается и совершенствуется с помощью благодати, Сам Христос живет и действует в верующем. Силой Его действовали и проповедовали Его ученики<sup>2</sup>. Добродетель в возрожденном Христом человеке на самом деле есть дар Божий: «Ибо всякий вид добродетели является

<sup>1</sup> «...Нас учит самое распятое тело Христово... мы питаемся Им и учимся приобщаться добродетелям и страстям Его, да-бы мы жили вместе с Ним и соцарствовали с Ним вечно... Говорит оно и нам, ясно показывая путь любви, потому что и Сам Он по любви к нам истощил Себя до нас и положил душу Свою за нас, показав нам путь смирения... путь послушания... путь, дарующий нам жизнь вечную через умерщвление страстей» (Гомилия 56, 10 // Оихов., σ. 211—212).

<sup>2</sup> «Так еще здесь в апостоле Павле живет и говорит Христос, и в то же время это Павел живет и говорит. Так апостол Петр умерщвляет и оживляет, хотя один лишь Бог умерщвляет и оживляет» (О божественном и обоживающем причастии, 20 // Συζητ. 2, σ. 154).

в нас, когда в нас действует Бог<sup>1</sup>. Это не умаляет значения синергии со стороны человека в деле его обожжения — напротив, такая синергия поднимается на еще более высокий уровень благодаря своему полному согласию с обожжающей благодатью.

Безгрешность христианина есть следствие его возрождения во Христе и причастности «Церкви первородных». Григорий Палама замечает: «Итак, каждый крещеный, если он хочет получить ожидаемое вечное блаженство и спасение, будет жить вне всякого греха<sup>2</sup>. Человек, стяжавший благодать и живущий в ней, свободен от греха. Иоанн Богослов в своем Первом послании пишет, что *пребывающий во Христе не согрешает, а кто делает грех, тот от диавола, потому что сначала диавол согрешил* (1 Ин. 3, 6–8). Это состояние «пребывания» во Христе по-разному проявляется в жизни верующего, в том числе и как безгрешность, то есть как «та степень богоподобия и духовного преуспления, при которой человек инстинктивно чувствует зло и грех и отвергает их<sup>3</sup>. Связь между жизнью во Христе и безгрешностью подчеркивали святитель Игнатий Антиохийский, Климент Александрийский, Ориген, святые Иоанн Лествичник, Максим Исповедник и Симеон Новый Богослов<sup>4</sup>.

Но тогда возникает вопрос: если причастием смерти и воскресению Христа человек освобожда-

<sup>1</sup> Гомилия 33 // PG 151, 416D.

<sup>2</sup> Гомилия 57, 9 // *Oīkou., σ. 222.*

<sup>3</sup> Агуридис С. Грех и безгрешность по Первому посланию Иоанна. Афины, 1958. С. 20–21. (На греч. яз.).

<sup>4</sup> См., напр.: Сщмч. Игнатий Антиохийский. Послание к Ефесянам, 14, 2; Климент Александрийский. Строматы, 6, 12 // PG 9, 321C, GCS 2, 482; Ориген. Отрывки из толкования на Матфея, 22, 8, fr. 435, 1 // GCS 12. Р. 182, 12–13; Свт. Кирилл Иерусалимский. Огласительные поучения, 15, 21 // PG 33, 900A; Преп. Максим Исповедник. К Фалассио... 61 // PG 90, 636C; То же, 6 // PG 90, 280C–281B; Преп. Иоанн Лествичник. Лествица, 6 // PG 88, 797A; Преп. Симеон Новый Богослов. Деятельные и богословские главы, 94 // Source chre tiennes, 51. Paris, 1957. Р. 68.

ется от тления и смерти и может господствовать над грехом и диаволом; если человек вновь обретает богоданную естественную безгрешность и при содействии благодати приближается к богоподобию — как объяснить тот факт, что он остается грешным?

Действительно, грех означает разрыв с Богом и подчинение сатане — и наоборот, соединение со Христом выражается в безгрешности и святости. Человек, по собственной воле удалившийся от Бога, подчинился диаволу. Но благодаря божественному воплощению в историю вошел Новый Человек и начался новый век Царства Божия. Добровольно принимая проповедь Христа и становясь членом Его Тела, человек вступает в новый век безгрешности и святости, но, несмотря на это, в нашем грешном мире он подвергается нападениям сил зла<sup>1</sup>. Человек, причастный жизни Христа и Его нетлению, продолжает жить в теле смертном и подверженном страстям. Он приобщается обоживающей нетленной благодати, но это приобщение — только залог будущего приобщения, откровения которого человек должен ожидать до времени второго пришествия Христа. А чтобы стать достойным этого откровения, он подвергает себя божественному «обучению».

Григорий Палама призывает к подвигу ради личного совершенствования для приготовления к будущей славе<sup>2</sup>. Жизненные невзгоды, скорби, болезни и неизбежность смерти не только не ослабляют верующего, но укрепляют его, давая силу для духовного роста. Страдания, и особенно мученичество ради Христа, мы должны рассматривать прежде всего с эсхатологической точки зрения. Эти страдания, словно очистительный огонь, преображают верующих, делая их достойными сосудами для вос-

<sup>1</sup> См.: Агуридис С. Грех и безгрешность... С. 16.

<sup>2</sup> Архим. Киприан (Керн). Антропология... С. 414.

приятия Святого Духа<sup>1</sup>. Единственное, чего верующему следует бояться в этом мире, — это грех, только грех может заставить его уклониться от Бога, а все остальное может быть использовано как средство к покаянию, возвращению к Богу и исправлению: «Кроме греха, ничто в этой жизни — и сама смерть — по сути не является злом, даже если приносит злострадания»<sup>2</sup>.

Бог, возродив человека крещением и запечатлев его благодатью Святого Духа, оставляет человеческое тело смертным и страстным и попускает диаволу нападать извне, для того чтобы человек добрыми делами и покаянием подготовил себя к получению нетления и обожения в жизни будущего века<sup>3</sup>. Человеку же, по маловерию своему и под действием искушений мира сего впадающему в грех, Христос установил таинство покаяния, с одной стороны, помогающее церковному делу спасения людей, живущих между веком настоящим и веком будущим, а с другой стороны, сохраняющее незапятнанной чистоту Тела Христова<sup>4</sup>. А поскольку вся жизнь человека подвержена греху, ему следует жить в постоянном покаянии и исповеданием своих грехов, сокрушением о них и молитвой умилостивлять Бога<sup>5</sup>.

### *Исполнение Божиих заповедей*

В деле совершаемого Богом возрождения и обожения человека участие самого человека имеет не просто умозрительную, но реальную природу. Прилагая все усилия, человек в синergии с Богом всю свою жизнь стремится к осуществлению своего вы-

<sup>1</sup> Свт. Григорий Палама. Послание Арсению Студиту, 11 // Сулог. 2, σ. 323.

<sup>2</sup> Гомилия 16 // PG 151, 213C.

<sup>3</sup> То же // PG 151, 213B, 192A.

<sup>4</sup> Агуридис С. Грех и безгрешность... С. 35.

<sup>5</sup> Гомилия 29 // PG 151, 372C.

сокого предназначения. Григорий Палама, в отличие от Варлаама, считавшего языческую мудрость необходимым условием человеческого совершенства<sup>1</sup>, учит, что такое знание не только излишне, но может быть и разрушительно, если из подготовительного упражнения в деле совершенствования превращается в самоцель. Если бы мирское образование было необходимо человеку для совершенствования и богоуподобления, то греческие мудрецы были бы более совершенными и святыми, чем пророки и патриархи, не обладавшие мирскими знаниями. Григорий Палама приводит в пример Иоанна Крестителя, величайшего из пророков и прообраза монахов, достигшего совершенства без всякого мирского обучения и приготовления<sup>2</sup>.

Итак, восстановление и возрождение человека зависит не от развития только умственных способностей и накопления знаний о материальных предметах, а от чистоты сердца и исполнения божественных заповедей<sup>3</sup>. Пребывая в возрождающей и обоживающей благодати Святого Духа, сохраняя живое общение с Богом и исполняя Его заповеди, верующий находится на единственно верном пути к совершенству и обожению. Григорий Палама иронизирует над теми, кто думает, что познанием языческой мудрости восстанавливает в себе «образ» и «подобие» Божии, называя их «иконогностами» («образоведами»)<sup>4</sup>.

Какой же путь избрать человеку, желающему очистить свое сердце и привести свою волю в полное согласие с Божией волей? Все люди порабоще-

<sup>1</sup> См., напр.: Варлаам. Послание Дисипату, 1. Послания Игнатию первое и второе // Barlaam Calabro. Epistole Greche. Palermo, 1954. Р. 325, 316, 318, 321. См. также: Триады, 1, 1, 4; 2, 1, 34; 2, 3, 75 // Συγγρ. I, σ. 363–364, 495, 607–608.

<sup>2</sup> Триады, 1, 1, 4 // Συγγρ. I, σ. 364.

<sup>3</sup> Триады, 2, 3, 17 // Συγγρ. I, σ. 553–554.

<sup>4</sup> Триады, 1, 1, 20; 2, 1, 14 // Συγγρ. I, σ. 384, 476.

ны греху и находятся в сходном состоянии — болезненном и неестественном. Но в то же время каждый человек — особенная и независимая личность, обладающая только ему свойственными нравственными чертами, поэтому для окончательного выздоровления и дальнейшего совершенствования очищение человека должно начинаться с исцеления его конкретной болезни. Единственно надежный путь восстановления человека — покаяние.

Покаяние — не преходящее настроение, а образ жизни; это возвращение человека к Богу, от Которого он удалился по причине греха. Исповедание грехов — начало покаяния. Естественно, настоящая исповедь не бывает без покаяния, но покаяние не ограничивается исповедью грехов, насколько бы искренней она ни была. Исповедь — начальный и очень важный этап новой жизни человека, через исповедь человеческая душа врачается и очищается<sup>1</sup>. Однако после исповеди нужно постараться положить начало добродетельной христианской жизни.

Осознание своей болезни и получение отпущения грехов помогает человеку выбрать новый путь, который характеризуется, с одной стороны, воздержанием от всего запрещенного Богом, а с другой — любовью ко Христу и верностью Ему. По словам Григория Паламы, основной принцип покаяния — избегать запрещенного Богом. Но исполнение воли Божией как выражение любви к Богу и стремления к богообщению также является существенным аспектом новой жизни человека<sup>2</sup>. Узнать Божию во-

<sup>1</sup> «Исповедь грехов своих — начало этого возделывания [души], то есть начала покаяния и приготовления человека к принятию спасительного семени — слова Божия... Так что пусть никто из вас не отступает от начала покаяния, ибо как он продвинется вперед и преуспеет в лучшем, не прикоснувшись к началу добродетелей?» (Свт. Григорий Палама. Гомилия 56, 1–2 // Оиху., σ. 201–202).

<sup>2</sup> См.: Естественные главы, 55 // PG 150, 1161B–D.

лю можно по данным Им заповедям и через пример земной жизни Христа. Подражание этой жизни — важнейшая обязанность верующего. Пребывая в славе Отца, Христос призывает следовать по пути любви, смирения, послушания, святости и безгрешности — по пути, проложенному Им Самим<sup>1</sup>.

Григорий Палама не описывает практическую жизнь христиан в больших трактатах, посвященных в основном фундаментальным богословским вопросам, — она подробно разбирается в гомилиях, произнесенных в фессалоникских храмах. Будучи архиепископом этого города, святитель Григорий непосредственно сталкивался с повседневными проблемами своей паствы и должен был их разрешать.

В этот период его жизни было написано и «Десятословие христианского законоположения, или Нового Завета» — свод христианской морали<sup>2</sup>, использующий как отправную точку Моисеево деяточесловие. Первое и самое важное в «Десятословии...» — совершенная любовь к Богу, призывающая человека исполнять Его заповеди<sup>3</sup>: «Только Еgo ты будешь любить и Ему одному будешь поклоняться всем помышлением твоим и всем сердцем твоим и всей силой твоей. И будут слова Его и повеления в сердце твоем, чтобы ты исполнял их, и изучал их, и говорил о них»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См.: Гомилии 24, 35 и 58 // PG 151, 309A, 448D; То же // Оικον., σ. 227.

<sup>2</sup> В Гомилии 63 Палама дает следующее краткое изложение божественных заповедей: «Но каковы заповеди Господни? Истинное благоговение и любовь к Нему, чистота и целомудрие нашего тела, взаимная любовь друг к другу, чтобы мы не желали ничего, принадлежащего нашему ближнему, ни в чем не делали ему зла, но по силе своей делали добро и, попросту, все поступали с ближним так, как хотели бы, чтобы другие поступали с нами» (Оικον., σ. 283).

<sup>3</sup> Триады, 2, 2, 19 // Συγγρ. I, σ. 527.

<sup>4</sup> Десятословие... // PG 150, 1089AB.

Любовь к Богу — источник всякой добродетели, а любовь к миру — корень всякого зла. Это два полюса, определяющие нравственное содержание человеческой жизни. Человек любит мир, потому что любит свое тело, а любовь человека к своему духу, то есть к душе, порождает в нем любовь к Богу<sup>1</sup>.

Определенное сходство существует между добрыми делами и любовью к Богу. Человек, борясь со страстями и ведя добродетельную жизнь, возделывает в себе любовь к добру и к источнику добра — Самому Богу. По словам Христа, кто любит Бога — соблюдает Его заповеди и кто соблюдает их — любит Бога (Ин. 14, 21, 23)<sup>2</sup>. Любовь к Богу — начало, середина и вершина нравственной жизни верующего<sup>3</sup>.

От любви к Богу рождается любовь к ближнему — признак любви верующего ко Христу<sup>4</sup> и начало всех добродетелей в отношении к людям<sup>5</sup>. Таким образом, христианское учение о любви — не какие-то туманные богословские идеалы, основанием для него служит живой Бог, Бог любви, и доказательством этого учения в мире служит любовь к ближнему.

Рассматривая вторую заповедь Моисея: «Не делай себе кумира и никакого изображения... не поклоняйся им и не служи им» (Исх. 20, 4–5), Палама говорит о значении почитания икон и святых мощей и отмечает, что через иконы люди поклоняются «Создавшему нас изначально по Своему образу и в последние дни по неизреченному человеколюбию благоволившему воспринять Свой образ в нас и по нему ставшему описуемым»<sup>6</sup>. Поклонение мощам

<sup>1</sup> Гомилия 33 // PG 151, 416AB.

<sup>2</sup> Естественные главы, 58 // PG 150, 1161D–1164A.

<sup>3</sup> Триады, 2, 3, 77 // Συγγρ. I, σ. 610.

<sup>4</sup> Гомилия 33 // PG 151, 416AB.

<sup>5</sup> Гомилия 45, 4 // Οίκου., σ. 44.

<sup>6</sup> Деятословие... // PG 150, 1029D.

святых основано на их связи с обоживающей благодатью, срастворившейся со всем человеком и не покидающей его тела после смерти; благодать остается в теле, как и божество Христа не оставило Его плоти во время крестной смерти, но пребывало в ней<sup>1</sup>.

Исходя из третьей заповеди Моисея: «Не произноси имени Господа Бога твоего напрасно» (Исх. 20, 7) и заповеди Христа: «Не клянись вовсе» (Мф. 5, 34), Григорий Палама советует совсем отказаться от клятв, так как всегда существует опасность нарушения клятвы, а клятвопреступление по сути своей — отречение от Бога. Христианам же, давшим клятву и исполнившим обещанное, все равно следует просить у Бога прощения в этом грехе, ибо они преступили заповедь Божию<sup>2</sup>.

Как евреи обязаны были соблюдать субботу, так верующие во Христа должны почитать воскресенье. Воскресенье у христиан — день, в который Христос восстал из мертвых, предварив общее воскресение всего человечества. Подобно другим отцам Церкви, Григорий Палама придает воскресению, или восьмому дню, эсхатологическое значение<sup>3</sup>, как образу общего воскресения, когда «всякое земное дело прекратится». Это образ начала нового века, предвещаемого в период пятидесятницы. А век настоящий символизируется Великим постом — временем борьбы и скорбей<sup>4</sup>. Как к образу начала нового века, к воскресению нужно готовиться: нравственно совершенствоваться через причастие и жизнь по заповедям<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Деятословие... // PG 150, 1093А.

<sup>2</sup> То же // PG 150, 1093ВС. См. также: Гомилия 63, 8 // Оихов., σ. 286–287.

<sup>3</sup> См.: Послание апостола Варнавы, 15, 8–9.

<sup>4</sup> Деятословие... // PG 150, 1093D; Гомилия 19 // PG 151, 249C.

<sup>5</sup> Деятословие... // PG 150, 1096A.

Почитание отца и матери (см. Исх. 20, 12) — важная обязанность христианина, и любовь к ним должна для него стоять на втором месте после любви к Богу, ибо после Творца они — вторая причина его жизни. Однако любовь к родителям должна включаться в любовь к Богу и определяться ею. Если любовь к родителям препятствует ей, христианин должен не только предпочесть любовь к Богу, но и избегать во имя Еgo родственных и дружеских связей, и даже возненавидеть их во имя Еgo (Лк. 14, 26–27)<sup>1</sup>. Если верующие должны любить и почитать родителей по плоти, то тем более должны они любить и почитать своих духовных родителей, приведших их от тления и обольщения века сего к воскресению и истинной жизни<sup>2</sup>.

Касаясь заповеди: «Не прелюбодействуй» (Исх. 20, 14)<sup>3</sup>, Григорий Палама говорит о высоте девственной жизни, позволяющей полностью посвятить себя Богу. В аскетической традиции девственная жизнь рассматривается эсхатологически, ибо по существу это жизнь будущего века и Царствия Небесного уже в этой жизни: «Итак, кто хочет быть как ангел Божий и здесь быть подобным сынам оного воскресения, тот праведно делает себя выше телесного смешения»<sup>4</sup>.

Девственники подражают не просто ангелам, но Самой Святой Троице: «... Им [ангелам] уподобляется с телом, насколько возможно, прилепляющийся девству, прежде же сих — прежде всех веков девственно родившему Отцу, и девственному и из девственного Отца в начале Происшедшему чрез рождение и в последние веки от Девственной Матери плотию Рожденному, и от единого Отца не

<sup>1</sup> Дея́тъо́словие... // PG 150, 1096B.

<sup>2</sup> Там же, 1096 CD.

<sup>3</sup> Там же, 1097 B.

<sup>4</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1056B; ср.: Мк. 12, 25. См. также: Дея́тъо́словие... // PG 150, 1097B.

чрез рождение, но чрез исхождение происходящему неизреченно Духу»<sup>1</sup>.

Брак, установленный на земле из-за непослушания наших прародителей<sup>2</sup>, допускается и благословляется Богом, но он не является идеальным путем к совершенству<sup>3</sup>, ибо, связывая человека заботами, он затрудняет стяжение добродетелей.

Исполнением Божиих заповедей верующий приближается ко Творцу и уподобляется Ему, а нарушением их отдаляется от Бога, становясь «сыном диавола»<sup>4</sup>. Например, убийство и клевета — не просто нарушение заповедей, это подчинение сатане. Убийца своим действием доказывает, что он чужд Богу, дающему жизнь даже мертвым, и усыновляется «человекоубийце». И клеветник похож на диавола, оклеветавшего Бога перед Евой<sup>5</sup>.

Чтобы сообразовать свою волю с волей Бога и начать жить по Его заповедям, христианин должен обучать себя. Тем не менее подчинение Божией воле самопонуждением еще не является идеалом нравственной жизни, хотя это важная и необходимая подготовка к жизни во Христе. Высшее нравственное состояние — бесстрастие — рождается отвержением зла, исполнением заповедей и постоянной и добровольной верностью Богу. Бесстрастия могут достичь и христиане, живущие в миру, но преимущественно оно свойственно удалившимся от мира<sup>6</sup>. Однако в любом случае оно недостижимо без напряжения, постоянных подвижнических трудов и молитвы.

<sup>1</sup> Деятословие... // PG 150, 1097BC.

<sup>2</sup> См.: Трембелас П. Догматика... С. 330. Ср.: Свт. Григорий Палама. Гомилия 43, 7 // Οἰκον., σ. 22–23; Он же. К монахине Ксении... // PG 150, 1057A.

<sup>3</sup> См.: К монахине Ксении... // PG 150, 1057A.

<sup>4</sup> См.: Гомилия 27 // PG 151, 352C.

<sup>5</sup> Деятословие... // PG 150, 1100A–С.

<sup>6</sup> См.: Триады, 2, 2, 20 // Συζητ. 1, σ. 527–528.

### *Аскетическое делание и бесстрастие*

Григорий Палама многократно отмечал, что беспопечительность и уход из мира облегчают человеку достижение совершенства и богоподобия. Слово «мир» у святителя обычно имеет отрицательный смысл. Мир несправедливости, зла, мир как духовная характеристика падшего человека *лежит во зле* (1 Ин. 5, 19), и диавол правит им. Христианин, стремящийся к соединению с Богом и обожжению, должен порвать все связи с таким миром. Бегство из мира означает избавление от неправды и диавола; это не отрицание божественного творения, а отказ от злоупотребления им и его обожествления<sup>1</sup>. Григорий Палама советует покинуть мир не только духовно, но и физически. Физический уход от мира — это лишь более решительный и полный духовный уход.

Созданный Богом мир не заслуживает презрения и ненависти, он находится не во власти диавола, а управляет Божиим промыслом<sup>2</sup>. Как чадо Божие, христианин имеет полное право во благо пользоваться миром, в который его поместил Бог. Однако в мире человек сталкивается с ложью диавола. Уже в раю сатана воспользовался Божиим творением для обмана человека.

Чтобы понять смысл аскетической жизни, необходимо вспомнить о трагедии грехопадения и радости воскресения. По существу, аскетизм — это переживание и преодоление скорби грехопадения в надежде на воскресение. В аскетизме нам открывается возможность испытать в этом мире смерть как жизнь в Господе. Пост, несение тягот, молчание, плач и другие лишения и скорби монастырской жизни имеют глубокое эсхатологическое значение.

<sup>1</sup> См.: Гомилия 33 // PG 151, 421B–424A.

<sup>2</sup> См. там же, 421BC. См. также: Архим. Киприан (Керн). Антропология... С. 413–414.

Монахи воздерживаются от использования даже естественных Божиих даров; оплакивая Адама, злоупотребившего ими и изгнанного из рая, они готовятся к веку грядущему. Избегая чувственных удовольствий и мирских удобств, ведущих к беспечвию, упрямству и жестокости, они приобретают сердечное сокрушение и несут скорби<sup>1</sup>, очищая душу для встречи Жениха. Признавая любовь к ближнему своей первой обязанностью, подвижники тем не менее избегают общения с людьми; они посвящают себя безмолвию, сосредоточению ума и непрестанной молитве, чтобы не прерывать богообщения. Общаюсь с Богом, они общаются со всеми людьми; отрешаясь от всего, они все обретают в Боге. Монахи не бегут от страданий, а принимают их с благодарностью. Благодаря страданиям они осознают трагические последствия самовольного отделения человека от Бога, возбуждая в себе желание вернуться к Нему. В страданиях они видят средство духовного очищения и приготовления к Царству Небесному и потому не только не избегают их, но и добровольно подвергают себя испытаниям и скорбям. Подвижники радуются, перенося их, не из чувства извращенного гедонизма, а воспринимая страдания в свете будущей славы. Они благословляют их, потому что страдания хранят от греха и дают залог вечной радости.

Монах, эсхатологически переживая царство Божие внутри себя, уже в этой жизни предчувствует радость и торжество будущего века. Превращение скорбей в радость, о которой Христос говорил своим ученикам (см.: Ин. 16, 20-22), подвижники переживают ежедневно. Выражением «радостная скорбь» часто описывается опыт эсхатологическо-

---

<sup>1</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1076ВС. См. также: Триады, I, 3, 32 // Συγγρ. I, σ. 443.

го преодоления страданий; возможно, это самый выразительный образ всей аскетической жизни.

Путь подвижника и путь падшего человека направлены в разные стороны. Обманутый диаволом Адам избрал путь страсти и привязанности к миру, а возрожденный Христом подвижник отвергает этот путь и следует путем любви к Богу. Отказавшись от любви к миру и греху, он сосредоточивается на божественной любви, которая сжигает все страсти и привлекает человека к Богу.

Отказ человеческой души от страстей и обращение к Богу называют бесстрастием. Этот термин заимствован Православием из стоицизма. По стоическим представлениям, истинный мудрец для приобретения духовного спокойствия освобождается от страстей, ибо страсти препятствуют владычеству разума в душе человека, не позволяя ему объективно оценивать окружающую действительность. Позже Плотин установил связь между бесстрастием и богоподобием: «Не будет ошибкой назвать состояние, в котором душа разумна и бесстрастна, богоподобием»<sup>1</sup>.

Переняв термин «бесстрастие» из стоической философии и учитывая развитие значения этого термина в неоплатонизме, христианские авторы наполнили его новым смыслом и разработали собственное учение, соответствующее своим антропологическим взглядам, без ознакомления с которыми понять христианское учение о бесстрастии невозможно<sup>2</sup>.

Бесстрастие, по учению Григория Паламы и других святых отцов, означает прежде всего восста-

<sup>1</sup> Эннеады, I, 2, 3.

<sup>2</sup> О святоотеческом учении о бесстрастии см.: Bardy G. Apathie // Dictionnaire de Spiritualité. Vol. 1. Paris, 1937. Cols. 728–746; Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. Munich, 1959. S. 347.

новление в человеке духовного равновесия, нарушенного вторжением греха, и возвращение духовных сил в их естественное состояние. От неправильного применения духовных сил рождаются страсти: «Извращение страстей порождается злоупотреблением силами души»<sup>1</sup>. Но поскольку человек добр по природе и злые проявления в нем — лишь неестественные отклонения, то следует стремиться не к уничтожению, а к преображению и правильному направлению его духовных сил.

Как мы видим, православный аскетизм непосредственно связывает бесстрастие с высшей христианской добродетелью — любовью. Евагрий Понтийский называет любовь внучкой бесстрастия<sup>2</sup>, а святой Диадох Фотикийский говорит, что только любовь ведет к бесстрастию<sup>3</sup>. Богословы часто делают различие между степенями бесстрастия и степенями любви. Преподобный Максим Исповедник различает четыре типа бесстрастия, соответствующие четырем степеням совершенства человека<sup>4</sup>. Святой Симеон Новый Богослов бесстрастие, достигнутое посредством подвижничества и делания добродетелей, относит к первому виду, а связанное с божественным созерцанием — ко второму<sup>5</sup>. По мнению Григория Паламы, бесстрастие ведет человека к наивысшему духовному состоянию — совершенной любви<sup>6</sup>.

Соединенное в православной аскетической традиции с любовью, бесстрастие по существу превращается в «божественную страсть», противостоящую плотским страстям и сжигающую их, что освобож-

<sup>1</sup> Триады, 2, 2, 19 // *Συγγρ. I, σ. 527.*

<sup>2</sup> Деяльтельные главы, 53 // PG 40, 1233B.

<sup>3</sup> Слово подвижническое, 89 (Diadochus von Photike. Kapitel / Weis-Liebersdorf J.E.L., 1912. S. 126).

<sup>4</sup> К Фалассию... 55 // PG 90, 544C, 565BC.

<sup>5</sup> Деяльтельные и богословские главы, 1, 94 // Sources chrétiennes, 51. Paris, 1957. P. 68.

<sup>6</sup> Триады, 2, 2, 19–20 // *Συγγρ. I, σ. 527.*

дает место изобилию добродетелей. Диадох Фотийский пишет об «огне бесстрастия»<sup>1</sup>, а по словам преподобного Иоанна Лествичника, «бесстрастие имеет душа, которая приобрела такой же навык в добродетелях, какой страстная — в сластях»<sup>2</sup>.

Взгляд Варлаама на бесстрастие как на смерть страстной части души Григорий Палама решительно отвергает: «Но мы научены, философ, что бесстрастие — это не умерщвление страстной части души, а ее преложение от худшего к лучшему и свойственное ей действие в отношении божественного, при полном отвращении от зла и обращении к добру»<sup>3</sup>.

Поэтому, только обуздав страстную часть души (т. е. раздражительную и вожделевательную ее силы) и обратив ее к Богу, человек достигает бесстрастия во Христе. Варлаам действительно возвращал слову «бесстрастие» первоначальное этимологическое значение, однако к тому времени оно стало совершенно чуждым православному аскетическому учению. Христиане верят, что человеческая жизнь не является неизбежным следствием какой-то земной причины, как полагали стоики, — в этом случае умерщвление страстной части души и достижение бесстрастного состояния было бы идеалом. Напротив, человеческая жизнь — это период, когда человек может проявить свободную волю перед Богом. Умерщвление страстной части души делает человека неспособным к достижению блага. Христианская же жизнь состоит в посвящении Богу всех сил человеческой души.

<sup>1</sup> Слово подвижническое, 17 (Diadochus von Photike. Kapitel / Weis-Liebersdorf J.E.L., 1912. S. 22). См. также: A Monk of the Eastern Church // Orthodox spirituality. London, 1945. P. 15.

<sup>2</sup> Лествица, 29 // PG 88, 1149A.

<sup>3</sup> Триады, 2, 2, 19 // Συγγρ. I, σ. 526. См. также: Триады, 2, 22–23; 3, 3, 15 // Συγγρ. I, σ. 529–531, 692–693; Святочный томос // PG 150, 1233B.

Однако отвержение страстей и посвящение душевных сил Богу — нелегкая задача. Святитель Григорий Палама подробно описывает зарождение и развитие страстей и борьбу с ними. В частности, этой теме он посвящает трактат «О страстях, добродетелях и плодах умного делания»<sup>1</sup>, адресованный монахине Ксении, а также 33-ю гомилию «О добродетелях и противоположных им страстях и о том, что «мир», «миродержителем» которого является диавол, — не Божия тварь, а те, которые, вследствие злоупотребления тварью, покорились ему»<sup>2</sup>.

Принимая введенное Платоном трехчастное деление души на разумную, раздражительную и вожделевательную силы, Григорий Палама обращает особое внимание на естественное действие разума, заключающееся в управлении двумя другими силами души. Страстные силы души — раздражительная и вожделевательная — должны подчиняться разуму. В противном случае возникает духовное искажение, ведущее к возникновению страстей. Естественно, что выделение в душе трех сил не означает ее разделения на три автономные независимые части: душа у человека одна, но она «многосильна»<sup>3</sup>. Если одна из сил души под угрозой, вся душа в опасности<sup>4</sup>.

Для окончательного исцеления души необходимо возвысить ее низшую силу — вожделевательную: «Пища для гнева — неисполненное желание, а мысленного превозношения — обе эти силы (вожделевательная и раздражительная) при их худом расположении, и никогда не будет здоровой ни раздражительная сила души, если не будет прежде

<sup>1</sup> PG 150, 1043–1088.

<sup>2</sup> PG 151, 412–424.

<sup>3</sup> Главы о молитве и чистоте сердца 3 // PG 150, 1120C.

<sup>4</sup> Там же.

исцелено вожделение, ни разумная, если обе они не будут прежде уврачеваны»<sup>1</sup>.

Первая по значению и по времени проявления болезнь вожделевательной части души — любостяжание. Григорий Палама четко отделяет его от естественных желаний человека, необходимых для поддержания жизни, присущих ему с детства и совершенно невинных. Сребролюбие же, прирастающее к душе немного позднее, происходит не от естества, а от человеческого произволения<sup>2</sup>. Вслед за апостолом Павлом Григорий Палама называет сребролюбие корнем всех зол, прямо или косвенно питающим их<sup>3</sup>.

По мере взросления проявляется вторая болезнь вожделевательной силы души — славолюбие, или, как святые отцы называли ее, тщеславие. Это самая тонкая страсть, сопровождаемая почти неизлечимыми недугами — самомнением и лицемерием<sup>4</sup>.

Третья болезнь вожделевательной части — чревоугодие, от которого происходит всякая плотская нечистота. В отношении последней, извращение четко отделяется от естественного стремления человека к продолжению рода. Задолго до открытой современной психологией Григорий Палама отмечал, что половое влечение у человека проявляется уже в детстве: «Естественные движения, служащие деторождению, видны уже у грудных младенцев»<sup>5</sup>. Эти естественные движения невинны, но превращаются в страсть при злоупотреблении<sup>6</sup>.

Краткое изложение зарождения страстей приводится в 33-й гомилии. Источник страстей — лю-

<sup>1</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1061A.

<sup>2</sup> Там же, 1061B.

<sup>3</sup> См. там же; ср.: 1 Тим. 6, 10.

<sup>4</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1064D–1068D.

<sup>5</sup> Там же, 1069A.

<sup>6</sup> Там же.

бовь к своему телу. Как душа стремится к будущему наслаждению, так тело — к сиюминутному и преходящему, а такое наслаждение чувственно и происходит от чувственных вещей, которые и представляют собой мир; посему любящий тело любит мир. Неразумное удовлетворение плотских желаний питает страсти столь же многочисленные и разнообразные, как и связанные с ними чувства. Неумеренность в отношении пищи выражается в обедении, пьянстве и ведет к распущенности. Причина же этих страстей, конечно, не в пище, а в злоупотреблении или услаждении ею<sup>1</sup>. От чрева проистекает множество других низменных страстей. Душа, угоождающая телу и жаждущая постоянных чувственных услаждений, рождает любовь к вещам и сребролюбие, а те, в свою очередь, — воровство, хищения, неправды и всякий вид алчности<sup>2</sup>.

Григорий Палама считает еще одним всеобъемлющим чувством, порождающим самомнение, надменность и высокомерие в сердце человека, воображение. Он также перечисляет некоторые смешанные страсти, слагающиеся из чувства и воображения: человекоугодие, тщеславие и гордость<sup>3</sup>.

Возбуждение страстей происходит от мирских обольщений. Привлекая ум к тварному и делая его одержимым множеством страстей, мир отделяет человека от бесстрастного Бога<sup>4</sup>. Человеку, стремящемуся вернуться к Богу и соединиться с Ним, надлежит очиститься от страстей, «ибо страстный ум не может соединиться с Богом»<sup>5</sup>. Такое очищение недостижимо без Божией помощи, без благодати таинств и непрестанной молитвы<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Гомилия 33 // PG 151, 417B–D.

<sup>2</sup> Там же, 420B.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, 421B.

<sup>5</sup> О молитве и чистоте сердца, 1 // PG 150, 1117C.

<sup>6</sup> См.: Гомилия 51, 7 // Оиху., σ. 116.

Говоря о расточении отцовского наследства блудным сыном в евангельской притче, Григорий Палама дает следующее аллегорическое ее толкование. Главное богатство человека — врожденный ум. Следуя по пути спасения, человек заключает ум внутрь себя и устремляет его к первому и высшему Уму — Богу. Уклоняясь же от этого пути, человек злоупотребляет своим умом, рассеивает его и прилепляется к земным вещам и плотским удовольствиям. Восстанавливается утраченная человеком цельность обращением на себя (*προς ἑαυτόν*) и возвышением к Богу.

В древнегреческой философии идея обращения человека на себя была широко распространена. Сократ, например, взял в качестве своего единственного нравственного постулата слова дельфийского оракула: «Познай самого себя». Однако дух сократовского учения совершенно чужд учению святителя Григория. Сократ верил в человека и в богатство человеческой души. И Григорий Палама знает о величии человека, сотворенного по образу и подобию Божию. Однако человек пребывает сейчас в падшем состоянии, и если он и должен искать и найти что-нибудь в себе, так это не ветхого человека, но нового человека во Христе, рожденного благодатью крещения и других таинств<sup>1</sup>. Обращение человека на себя может возвысить его только в том случае, если оно протекает в новой жизни во Христе. Соответствующие учения Сократа и других языческих философов, несмотря на их человеческую утонченность и возвышенность, с христианской точки зрения поощряют идолопоклонство<sup>2</sup>, которым падший человек через сделку с диаволом пытается возвыситься до надмирной славы.

<sup>1</sup> См.: Meyendorff J. Le thème du retour en soi... (Ch. II, note 32). P. 201–202.

<sup>2</sup> Триады, 1, 1, 10 // Συγγρ. I, σ. 372.

Человек, освобожденный от греха божественной благодатью, обязан жить по-новому. Вместо рассеяния ума среди многих внешних вещей и привязанности к тварному миру, христианин должен сконцентрировать внимание на себе, на своем сердце<sup>1</sup>. Платоническая концепция противоположности души и тела в корне отличается от учения Григория Паламы, утвержденного в православном предании. Тело — это не зло, поэтому Бог и вложил в него ум. Любовь к своему телу — вот что является злом и порождением греха. Следовательно, христианин должен избавляться от такой любви и сосредоточивать ум свой в теле или, точнее, в сердце — внутреннем теле своего тела<sup>2</sup>. Именно в этом и заключается главная задача исихаста<sup>3</sup>.

Григорий Палама, сторонник синтетической библейской антропологии, решительно отвергает антропологический дуализм Варлаама, осуждавшего монахов за то, что они стремятся заключить свой ум внутри тела, а не отвлечь его от тела<sup>4</sup>. Экстаз, требующий отвержения тела, несовместим с библейской антропологией, и Палама считает, что это диавольское измышление и следствие древних греческих заблуждений. Христианин обращает ум на средоточие своего душевно-телесного существа, то есть на сердце<sup>5</sup>, и на самого себя. Это обращение ума на себя становится возможным, потому что ум — это не только сущность, но и энергия; а энергия может перемещаться и по прямой, и по кругу, возвращаясь

<sup>1</sup> «Сердце наше есть сокровищница разума и первый плотской разумный орган» (Триады, 1, 2, 3 // Συγγρ. I, σ. 396).

<sup>2</sup> Триады, 1, 2, 3-4 // Συγγρ. I, σ. 396–397.

<sup>3</sup> «Безмолвник тот, кто существо бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного дома» (Преп. Иоанн Лествичник. Лествица, 27 // PG 88, 1097B). См. также: Триады, 1, 2, 6 // Συγγρ. I, σ. 399.

<sup>4</sup> Триады, 1, 2, вопросение второе // Συγγρ. I, σ. 391.

<sup>5</sup> Триады, 1, 2, 4 // Συγγρ. I, σ. 397.

к своему первоисточнику<sup>1</sup>. Согласно синтетической антропологии, человек обладает единой душевно-телесной энергией, и Григорий Палама смело говорит об обращении на свое тело<sup>2</sup>.

Придерживаясь библейской антропологии, в частности учения преподобного Макария Великого, Григорий Палама использует также богатство платонической традиции Евагрия Понтийского и Григория Нисского. По мнению Григория Паламы, различие между двумя направлениями поверхностно и не задевает сущности вопроса, соединение двух традиций не только возможно, но и необходимо. Мнение преподобного Макария о том, что ум и мысль находятся в сердце, и взгляд святителя Григория Нисского на ум как на бестелесный орган, не ограниченный человеческим телом, примиримы и могут составлять гармоничное единство. Как утверждение о неограниченности бестелесного Бога не противоречит истине богооплощения, так и учение Григория Нисского о бестелесном уме не отрицает взгляда преподобного Макария на сердце как на первый плотской разумный орган. Хотя ум не ограничен телом, он не находится и вне его: ум соединен с телом и пользуется сердцем как важнейшим плотским органом<sup>3</sup>.

Заключенный в сердце ум, как верховный правитель, устанавливает законы для всех сил души. Так, воздержание вырабатывается установлением допустимых предметов и пределов для чувственного восприятия, любовь возрастает через правильное

<sup>1</sup> Послание Даниилу Энскому, 5 // Συγγρ. 2, σ. 378. См. также: Триады, 1, 2, 5 // Συγγρ. 1, σ. 397–398.

<sup>2</sup> Триады, 2, 2, 12 // Συγγρ. 1, σ. 518–519.

<sup>3</sup> Триады, 2, 2, 29 // Συγγρ. 1, σ. 535. См. также: Святогорский томос // PG 150, 1232A. Об отношении свт. Григория Паламы к этим двум направлениям святоотеческой мысли см.: Meyendorff J. Palamas. P. 137–139, 147–148.

устремление страстных сил души, трезвение обретается через очищение ума и изгнание из него всего препятствующего обращению его к Богу<sup>1</sup>.

Наиболее благоприятные условия для внутреннего сосредоточения и самопознания предоставляет человеку отшельничество<sup>2</sup>. Вдали от суеты монах с помощью Божией отрешается от страстной привязанности к внешнему миру, преодолевает рассеяние ума и обретает духовное равновесие. Заключившись всецело внутри себя, он познает себя и ожидает вселения в сердце Бога и преображения своего естества.



<sup>1</sup> Триады, 1, 2, 2 // Συγγρ. 1, σ. 394–395.

<sup>2</sup> Παπαμιχαήλ Γ. 'Ο ἄγιος Γερμόφωνος Παλαμᾶς, Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. 'Αλεξανδρία, 1911. Σ. 46.



## ГЛАВА IV

### МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ОБОЖЕНИЯ

Человек может уже в этой жизни реально испытать обожение. Григорий Палама, как и другие византийские мистические богословы, связывает этот опыт с практикой непрестанной молитвы, цель которой — постоянное общение с Богом и видение нетварного света. Этот свет не сотворен, он — не символ божественной славы, но нетварная, исходящая из Божией сущности естественная энергия, которая, являясь человеку и соединяясь с ним, служит самым верным свидетельством его обожения и высшей формой богопознания.

#### *Молитва*

В творении «О молитве и чистоте сердца» Палама пишет о двух путях соединения человека с Богом: первый — через приобщение божественным добродетелям и второй — через молитву<sup>1</sup>. В первом случае это соединение лишь подготавливается, но в действительности не достигается. Подлинное соединение происходит лишь в молитве<sup>2</sup>.

В греческом языке имеется два слова со значением «молитва»: *εύχη* и *προσευχή*. *Εύχη* не всегда означает молитву в полном смысле слова. По заме-

<sup>1</sup> PG 150, 1117B.

<sup>2</sup> Там же.

чанию Оригена, слово *εὐχή* указывает на обещание или клятву человека Богу<sup>1</sup>. Палама, говоря о молитве в гомилии о мытаре и фарисее, четко различает значения двух слов: *προσευχή* — прошение или благодарение Бога, а *εὐχή* — обет Богу<sup>2</sup>. Но в других местах, в том числе и в первой главе творения «О молитве и чистоте сердца», святитель Григорий не проводит этого различия и использует слово *εὐχή* вместо *προσευχή*.

Если не знать основания, на котором строится учение Григория Паламы, можно неправильно понять то, что он говорит о способе соединения человека с Богом в вышеупомянутом творении, находящемся к тому же под явным влиянием Евагрия. Правильно утверждение, что добродетель способствует богоуподоблению и подготавливает верующего к соединению с Богом, но, говоря о том, что молитва осуществляет это соединение, необходимо сделать некоторые пояснения. Как уже отмечалось выше, соединение человека с Богом и обожение — не результат человеческой деятельности, а дар божественной благодати. Благодать таинственным образом обоживает человека, а добродетель лишь делает его способным к восприятию обожения<sup>3</sup>. Молитва как вид человеческой деятельности является добродетелью и не способна сама по себе соединить человека с Богом или обожить его.

Тем не менее Григорий Палама смело называет молитву «обоживающей» добродетелью, конечно, имея в виду, что она является не причиной, но средством приготовления к обожению. Памятование о Боге через непрестанную молитву может быть даже названо вселением Бога в человека, «как дающее способность к восприятию и через непрестанную

<sup>1</sup> См.: О молитве, 3, 2 // PG 11, 424BC.

<sup>2</sup> См.: PG 151, 21CD.

<sup>3</sup> Триады, 3, 1, 27 // Συγγρ. I, σ. 639.

молитву ходатайствующее об этом вселении<sup>1</sup>. Подобно глазной мази, содействующей восприятию чувственного света телесными очами, молитва способствует восприятию божественной благодати человеком<sup>2</sup>.

Учитывая это объяснение, нетрудно правильно понять то, что Григорий Палама говорит о соединении человека с Богом в сочинении «О молитве и чистоте сердца». Утверждая в этом творении, что соединение с Богом совершается силой молитвы, он относит ее не к личным силам человека, а считает высшей добродетелью, которая наилучшим образом подготавливает человека к восприятию возрождающего действия божественной благодати.

Молитва — не магический способ принуждения Бога, а духовное средство, которым человек поднимается до Всевышнего: «Таково именно свойство молитвы: она возвышает человека от земли на небо и, восходя выше всего наднебесного, всякого имени, и высоты, и достоинства, представляет его Самому существу над всем Богу»<sup>3</sup>.

По замечанию святителя Дионисия Ареопагита, человек в лодке, тянувший за веревку, привязанную к камню, не притягивает к себе камень, но сам приближается к нему на лодке; так же и молящийся не притягивает к себе Бога, — ведь Бог везде, — но духовно поднимается к Нему<sup>4</sup>. Именно через молитву человек устремляет свой ум в нужном направлении; отвергнув все плотские и страстные желания, он поднимается в область божественной bla-

<sup>1</sup> Послание Афанасию Кизическому, 13 // Συγγρ. 2, σ. 424–425.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Гомилия 2 // PG 151, 20C.

<sup>4</sup> О божественных именах, 3, 1 // PG 3, 680C. См. также: Свт. Григорий Палама. Триады, 2, 1, 30 // Συγγρ. 1, σ. 491.

годати<sup>1</sup>. Под действием греха человек забывает Бога и удаляется от Него, а благодаря молитве он вспоминает Бога и приближается к Нему. Отвержение человеком греха и желание приблизиться к Богу находит свое высшее духовное выражение в молитве. Поэтому в жизни христианина, и особенно подвижника, молитва — главное, особое и самое высокое духовное проявление, противоположное пути греха в той мере, насколько она является возвышением и возвращением к Богу.

Заповедь творить непрестанную молитву (1 Фес. 5, 17. Еф. 6, 18. Лк. 18, 1–7) всегда была в центре внимания святых отцов. По замечанию И. Ошэра, ни один из православных богословов не считал это повеление преувеличением; различные мнения высказывались лишь о понимании непрестанной молитвы<sup>2</sup>. И это естественно, ибо всем понятно, что не только мирянам, но и оставившим мир с его заботами приходится удовлетворять естественные потребности, что делает невозможным творение непрестанной молитвы как особый род деятельности.

Ориген, первым коснувшись этой проблемы в сочинении «О молитве», говорит, что непрестанная молитва — это сочетание молитвы в обычном смысле слова со всей жизнью верующего. Вся жизнь святого — одна большая молитва, часть которой — молитва в собственном смысле слова, которую следует совершать по меньшей мере трижды в день<sup>3</sup>. Позиция Оригена оказала большое влияние на богословов. Однако, несмотря на это, многие свя-

<sup>1</sup> «Молитва — это соединение ума с Богом, или восхождение ума к Богу, или состояние ума, разрушающее все мирские мысли» // Diekamp F. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Münster, 1907. S. 264.

<sup>2</sup> Comment priaient les Pères? // *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 32. 1956. P. 33.

<sup>3</sup> См.: О молитве, 12, 2 // PG 11, 452CD.

тые отцы хотели придерживаться вышеуказанной заповеди буквально. Кроме тех, кто старался молиться чаще, были и сторонники непрерывного чтения молитвы. Святитель Василий Великий говорит: «Время для молитвы — вся жизнь человека»<sup>1</sup>. Согласно другим монашеским традициям, молящиеся только в определенное время дня не молятся вообще. Монахи не имеют ограничений в молитве: «Хорошо славить Бога в любое время»<sup>2</sup>.

Среди еретиков строго придерживались непрестанной молитвы мессалиане, или евхиты. Отвергнув церковные обряды и таинства, они утверждали, что верно следуют завещанию апостола Павла: «Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5, 17), считая молитву единственным средством избавления человека от злых духов, обитающих в нем<sup>3</sup>.

В исихастских спорах представители обеих сторон выступали за необходимость непрестанной молитвы, но понимали ее по-разному. Варлаам утверждал, что, привыкнув молиться, человек молится постоянно. Навык к молитве, по его мнению, — это осознание невозможности творить что-либо безволи Божией<sup>4</sup>. Таким образом, человек, знающий, что он может сделать что-либо лишь в том случае, если Бог этого захочет, постоянно молится.

Придавая непрестанной молитве пассивный и по существу умозрительный характер, Варлаам вызвал полемический отклик Григория Паламы. Если непрестанная молитва — то, о чем говорит Варлаам, тогда может молиться даже никогда не молящийся диавол, ибо и он должен понимать, что ему невозможно что-либо сделать, если не позволит Бог<sup>5</sup>. Этот

<sup>1</sup> Слова подвижнические, 4 // PG 31, 877A.

<sup>2</sup> Иперехий. Наставления подвижникам, 95 // PG 79, 1481D.

<sup>3</sup> См.: Obolensky D. The Bogomils... P. 49.

<sup>4</sup> Триады, 2, 1, 30 // Συγγρ. I, σ. 490.

<sup>5</sup> Триады, 2, 1, 31 // Συγγρ. I, σ. 491.

пример — намеренное преувеличение со стороны Григория Паламы, сделанное с целью подчеркнуть активную и практическую природу молитвы.

Вера в то, что без Бога мы ничего не можем сделать, — не молитва, а лишь приближение к ней. Молитва — активное выражение всего существа человека, который, возгоревшись божественной любовью, оставляет все, чтобы найти Бога<sup>1</sup>. Поэтому, по словам Григория Паламы, непрестанная молитва — постоянное и живое общение человека с Богом, возможное при приобретении человеком дара молитвы. Этот дардается Богом тем, которые постоянны в молитве и при этом ведут подвижническую жизнь, и этот дар сохраняется в них неизменно, то сам собою увлекая ум к соединению с Богом, то отзывааясь и вторя молитве устремленного к Богу ума<sup>2</sup>. Таким образом, непрестанная молитва рассматривается не как один из видов духовной деятельности человека, а как плод синергии человека и божественного дара, таинственно действующего в человеке.

Еще одна отличительная черта истинной молитвы — чистота. Чистота молитвы зависит от чистоты сердца и ума. Ум, не очистившийся от страстей, препятствует человеку приблизиться к Богу и воспринять благодать. Человек же, оставивший земные заботы и обратившийся внутрь себя, обретает способность воспринимать божественную милость. Он ощущает свою немощь и скорбит о ней. Христос назвал блаженными оплакивающих свои грехи, и потому такая скорбь благословенна. В аскетической традиции плач — плод божественной благодати<sup>3</sup>, но он предполагает человеческое участ-

<sup>1</sup> Триады, 2.1, 31 // Συγγρ. I, σ. 492.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Hausherr J. Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien // Orientalia Christiana Analecta, 132. Rome, 1944. Р. 64—65.

тие через смиренение, самоукорение, несение тягот, пост, бдение и особенно молитву. Такая печаль не ведет к болезни или отчаянию, наоборот, она возрождает человека и несет мир, покой и радость его душе<sup>1</sup>. Появляющиеся от такой печали слезы открывают молитву и, соединяясь с ней, просвещают и очищают ум верующего.

Таким образом, истинная молитва — и мать, и дитя слез<sup>2</sup>, а вся нравственная жизнь христианина — соединение его личного подвига, подкрепляемого молитвой, и молитвы, которая совершенствуется и очищается постоянным внутренним возрождением и избавлением от страстей.

Варлаам, в согласии с Григорием Паламой и его последователями, признает бесстрастие существенно важным для достижения совершенной молитвы. Однако, как уже было показано, они значительно расходятся в своем понимании бесстрастия из-за различия в антропологических взглядах. Варлаам, придерживаясь дуалистической антропологии и считая тело сосудом души, понимает под бесстрастием смерть страстной части человеческой души и отрицает какое-либо участие тела в молитве. Григорий же Палама, в традициях синтетической христианской антропологии, считает, что с помощью бесстрастия страстная часть души обращается от мира к Богу, и утверждает, что весь человек, душою и телом, участвует в «духовном поклонении» молитвы.

Поскольку Божественный Логос стал совершенным Человеком и обожил всю человеческую природу, человек со своей стороны должен содействовать Богу в деле обожжения себя как единой душевно-телесной ипостаси. *Царство Божие внутрь нас* (Лк. 17, 21); Дух Божий входит в сердце человека и

<sup>1</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1076C.

<sup>2</sup> Триады, 2, 2, 7 и 17 // Συγγρ. 1, σ. 513, 515. См. также: Преп. Иоанн Лествичник. Лествица, 28 // PG 88, 1129A, 1132C.

взывает: «*Авва, Отче!*» (Гал. 4, 6)<sup>1</sup> В таком случае за-чем человеку отделять ум от тела, а не сосредото-чивать его в сердце, чтобы там с Духом Божиим мо-литься Богу?

Это подводит нас к душевно-телесной молитве в том виде, как она практиковалась исихастами<sup>2</sup>. Для достижения более полного сосредоточения ума в сердце и более глубокой молитвы они часами си-дели, прижав подбородок к груди и смотря на пупок, повторяя про себя «однословную», то есть со-стоящую из одной фразы, молитву: «Господи Иису-се Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго»<sup>3</sup>. Они также старались задерживать дыхание, чтобы избежать рассеяния ума и полнее сосредоточить его в сердце. Молясь таким образом, исихасты дости-гали видения нетварного света.

Варлаам думал, что такую молитву ввел Ники-фор Афонский, Григорий же Палама считал Ники-фора продолжателем древней традиции: «Проведя многие годы в тишине и безмолвии, а потом уда-ляясь в пустыннейшие места Святой Горы и предав-шись трудам, он передал нам извлеченное из всех писаний святых отцов делание трезвения»<sup>4</sup>.

В другом случае Григорий Палама замечает, что Никифор не первый заговорил о способе молитвы, который Варлаам уничтожительно называл «вдоха-ми»: о нем упоминали многие духовные мужи, вклю-чая самого преподобного Иоанна Лествичника<sup>5</sup>.

Исихастская молитва описывается главным об-разом в трактате Никифора «О трезвении и хра-

<sup>1</sup> См.: Триады, I, 2, 4 // Συγγρ. I, σ. 397.

<sup>2</sup> Христу П. Григорий Палама // Памятный том к 600-летию преставления св. Григория Паламы. Салоники, 1960. С. 265. (На греч. яз.).

<sup>3</sup> Святогорский томос, I, 47 // PG 151, 689A.

<sup>4</sup> Триады, I, 2, 12 // Συγγρ. I, σ. 404–405.

<sup>5</sup> Триады, 2, 2, 25 // Συγγρ. I, σ. 532. См.: Преп. Иоанн Лествичник. Лествица, 27 // PG 88, 1112C.

нении сердца<sup>1</sup> и в творении «Способ священного внимания и молитвы», приписываемом святому Симеону Новому Богослову, которое, по всей видимости, было написано в XII веке<sup>2</sup>. Преподобный Григорий Синаит пишет о такой молитве в творении «О том, как следует сидеть безмолвствующему во время молитвы...»<sup>3</sup>. Григорий Палама — сторонник исихастской молитвы, но с некоторыми оговорками. Он считает, что техническая сторона молитвы полезна в основном новоначальным, и признает, что книга Никифора написана просто и безыскусно<sup>4</sup>. По мнению Григория Паламы, главное в молитве — сосредоточение и «собирание» ума, а техника — лишь средство достижения сосредоточенности и обращения ума на себя.

Содержание исихастской молитвы состояло в призывании имени Иисуса Христа: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя», «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» или просто «Господи Иисусе»<sup>5</sup>. Исихасты должны были повторять эту молитву непрестанно, что препятствовало рассеянию ума и способствовало непрерывному восхождению к Богу.

Человек, очистивший сердце от всех страстей, а ум — от всех попечений и помыслов, поставляет себя перед Богом посредством чистой молитвы. Такая молитва — венец и вершина всех других мо-

<sup>1</sup> PG 147, 945—966.

<sup>2</sup> См.: Hausherr I. La méthode d'oraison hésychaste... Ch. 2. Note 36. Idem. Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hesychaste // Orientalia Christiana, 20, no. 66. Rome, 1930. P. 179—182. Beck. H. G. Kirche und Theologische Literatur... S. 586, 693.

<sup>3</sup> PG 150, 1329A—1352C.

<sup>4</sup> Триады, 2, 2, 2—3 // Συγγρ. I, σ. 509.

<sup>5</sup> Об истории словесной формы Иисусовой молитвы см.: Crainic N. Das Jesusgebet // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 60 (1941). S. 346—353; Schultze B. Untersuchungen über das Jesus-Gebet // Orientalia Christiana Periodica, 18, 1952. S. 319—343.

литв, но это не конец духовного восхождения человека. Плодом чистой молитвы становится видение и мистическое переживание божественных тайн.

Святитель Григорий Палама в лице Божией Матери видит совершенный образец духовного восхождения. Она превосходит, как пишет святитель, пророка Моисея<sup>1</sup>, который прежде служил для святых отцов таким образом.

### *Видение нетварного света*

Тема нетварного света является основополагающей в учении Григория Паламы об обожении; она стала также основным пунктом «исихастских споров» в XIV веке в Фессалониках.

Понятие «света» с самого начала играло важную роль в Православии. Иоанн Богослов говорит, что *Бог есть свет, и нет в Нём никакой тьмы* (1 Ин. 1, 5). Христос есть свет миру, и Он посыпает Своих учеников, чтобы они были светом для людей (Ин. 8, 12. Мф. 5, 14—16). В Символе веры говорится, что Сын — Свет от Света. В православной гимнографии Бог воспевается как Свет чаще, чем как Любовь или Премудрость. Отец, Бог Слово и Дух составляют Трисиянный Божественный Свет, пропращающий всю тварь<sup>2</sup>. За Богом следуют ангелы как второй свет. И, наконец, разумная природа человека тоже является светом: такое представление об уме предполагается святоотеческим понятием «помрачения» божественного образа в человеке. Помрачение образа Божия в человеке — неизбежное следствие его отпадения от Бога. Поэтому возрождение человека всегда связано с обновлением и

<sup>1</sup> См.: Гомилия 53, 39 // *Oíkon., σ. 176*. См. также: Meyendorff J. Palamas. P. 149—150.

<sup>2</sup> См. экспостиларии праздников Пятидесятницы и Преображения.

просветлением, или, по выражению Григория Паламы, с облечением в светлые ризы, которых он лишился из-за непослушания Богу<sup>1</sup>.

Афонские монахи-исихасты, творя чистую молитву, достигали видения божественного света. Этот свет должен рассматриваться не как тварный символ божественной славы, но как нетварная благодать и божественная энергия. Как солнце освещает мир своим естественным сиянием, так и Бог Своей энергией и благодатью просвещает людей. Обращаясь к священной истории, Григорий Палама находит множество примеров, в которых Бог открывает Себя людям как свет. Явления Божии в Ветхом Завете, сияние лица Моисея, видение первомученика Стефана, свет на пути в Дамаск и особенно свет Фаворского преображения — все это разные формы явления божественного света людям. Бог, невидимый и недоступный для приобщения в Своей сущности, в Духе становится для верующих видимым и доступным для приобщения посредством Своей энергии.

Противник исихазма Варлаам Калабрийский оспаривал не видение света как такого, а богословское объяснение этого явления. По его мнению, умный свет может быть либо Самим Богом, либо ангелом, либо очищенным человеческим умом. Варлаам вполне допускал, что исихасты могли видеть умный свет, если понимать под этим видение ангелов или их собственного ума<sup>2</sup>. Но он не мог и помыслить о видении Самого Бога как умного света. Отвергая различие в Боге между сущностью и энергией, он отрицал возможность истинного общения Бога и человека, отрицал он и возможность реального явления Бога. Когда Григорий Палама го-

<sup>1</sup> См.: Гомилия 35 // PG 151, 440B.

<sup>2</sup> См.: Триады, 2, 3, 7 // Συγγρ. 1, σ. 543–554.

ворит о явлении божественной энергии, Варлаам понимает это как тварный символ, явленный Богом человеку для его духовного роста и просвещения.

Григорий Палама сначала не отвергал определения нетварного света как символа божества, ибо для святоотеческой традиции и его собственного богословского учения было необходимо принятие символической природы явлений Бога в истории. Явления славы Господней в Ветхом Завете не только обозначают Его реальное присутствие в истории, но и являются символическими прообразами богоявления на горе Фавор. Подобным образом свет Преображения, будучи проявлением божественной природы Господа, есть также символ и предзнаменование славы будущего века<sup>1</sup>.

Однако, несмотря на то что Григорий Палама и Варлаам употребляют в данном случае один и тот же термин «символ», они совершенно расходятся в понимании обозначаемой им реальности. Обосновывая свою позицию, Григорий Палама приступает к глубокому анализу понятия «символизм». Он разделяет символы на две категории: возникающие из природы символизируемого либо принадлежащие совершенно иной природе. Так, например, рассвет происходит от природы солнечного света и является его природным символом, как и исходящее от солнца тепло. С другой стороны, неприродные символы или существуют сами по себе и обычно просто используются для обозначения чего-то еще, как, например, костер на сторожевой вышке может предупреждать о вражеском нападении; или не являются существующими сами по себе, но становятся таковыми по действию промысла Божия. Григорий Палама в качестве примера таких симво-

<sup>1</sup> См.: Возражения Акиндину, 5, 8, 34 // Συγγρ. 3, σ. 312–313.

лов приводит чувственное явление Бога ветхозаветным пророкам<sup>1</sup>.

Характерная черта природного символа — то, что он всегда сосуществует с символизируемым, потому что он происходит из его природы, тогда как неприродный символ, существующий независимо или появляющийся лишь на мгновение, а потом исчезающий, не имеет сущностного отношения к символизируемому.

Из этого анализа понятия символа очевидно, что аналогический характер, приписываемый символам в платонизме и неоплатонизме и принятый многими христианскими писателями, где символ возводит нас от одного уровня действительности к другому, здесь уже отсутствует. Для Григория Паламы символ — это что-либо исходящее из сущности символизируемого или что-то, имеющее иную природу и используемое в качестве условного знака. Если же следовать платонической традиции, символ как образ идеи-архетипа может иметь с символизируемым близкую и более непосредственную связь. Так, чувственный предмет может символизировать духовную реальность не в качестве условного знака, а будучи связанным с ней внутренне. Но такой взгляд, схожий с точкой зрения Варлаама, не согласуется с учением Григория Паламы о нетварном свете — символе божественной славы, потому что при этом сам символ опять сводится к категории тварных вещей.

Таким образом, коренное расхождение между двумя богословами в понимании божественного света как символа состоит в том, что Григорий Палама видит в этом свете нетварную благодать, предзначеннюю полноту благодати будущего века;

<sup>1</sup> Например, Зах. 5, 1–2; Иез. 9, 2. См.: Триады, 3, 1, 14 // Συγγρ. 1, σ. 628.

Варлаам же сводит его на тварный уровень и считает его просто средством, помогающим человеку восходить к Богу. Более глубоко богословское значение этого расхождения может быть сформулировано следующим образом: Григорий Палама признает существование непосредственного и личного общения между Богом и человеком, тогда как Варлаам ставит Бога вне мира и отрицает возможность прямого личного общения между Богом и смертным человеком. Афонские монахи-исихасты, созерцая нетварный свет, переживали непосредственное общение с Богом. По учению Григория Паламы и других исихастов, невещественный свет — это «обоготворяющий дар Духа ... само сияние божественного естества, посредством которого Бог общается с достойными<sup>1</sup>. Человек не только видит этот свет, но и приобщается ему, и этим приобщением обоживается<sup>2</sup>.

Нетварный свет, как слава и энергия, присущая божественному естеству, бесконечен и невместим. Но как бесконечный и невместимый Бог воспринял ограниченную плоть и стал Человеком, так и сияние божества Христа после воплощения сосредоточилось, как в источнике, в Его теле. Однако это не значит, что нетварный свет утратил свою нетленность и божественность. Тем не менее возникает законный вопрос: как тварный человек может видеть нетварный свет тварными глазами и, вообще, воспринимать его? Как три апостола могли тварными очами созерцать свет Преображения, если он нетварен? И, наконец, как исихасты могут утверждать, что они видят не просто божественные символы

<sup>1</sup> Послание Афанасию Кизическому, 13 // Συγγρ. 2, σ. 424. См. также: Тахиаос А. Влияние исихазма на церковную политику в России. Салоники, 1962. С. 56, след. стр. (На греч. яз.).

<sup>2</sup> Прение православного со сторонником Варлаама, 11 // Συγγρ. 2, σ. 173.

лы или ангелов, но саму нетварную и нетленную славу божественного естества?

Григорий Палама без труда отвечает на этот вопрос. Человек не может воспринимать нетварный свет органами чувств, его глаза для этого слепы. Но, получая силу Святого Духа, глаза преображаются: «Оный свет иногда был созерцаем телесными очами, но не их тварной и чувственной силой, ибо был виден претворенными Духом; потому что само это обоживаемое тело, хотя и будет в будущем веке совечным оному свету, но уже сделавшись духовным, как сказал апостол»<sup>1</sup>.

Свет, виденный тремя Христовыми учениками на Фаворе, существовал во Христе как естественное сияние Его божества и до и после преображения. Преобразившись, Христос не приобрел каких-то новых качеств, но частично открыл ученикам сияние, присущее Ему изначально. Это значит, что свет Преображения не представляет собой скрытую третью природу или особую составную часть во Христе наряду с Его человеческой и божественной природами, но это — естественное сияние божества, скрывавшееся в Его человеческом теле: «Итак, Он преображается, не принимая того, чем не был, и не прелагаясь в то, чем не был, но, являя Своим ученикам то, чем Он был, открывая им глаза и делая их из слепых зрячими»<sup>2</sup>. Таким образом, ученики очами, измененными Святым Духом, могли видеть нетварный свет Преображения.

По мнению Жюжи, Григорий Палама, ссылаясь на чудо изменения глаз апостолов Святым Духом, пытается уклониться от лежащего перед ним ту-

<sup>1</sup> Возражения Акиндину, 3, 2, 3 // Συγγρ. 3, σ. 162.

<sup>2</sup> Святогорский томос // PG 150, 1232C; Гомилия 34 // PG 151, 433AB. См. также: Преп. Иоанн Дамаскин. Беседа на Преображение, 12 // PG 96, 564C.

тика<sup>1</sup>. Но архиепископ Василий (Кривошеин) правильно отметил, что это не соответствует фактам, потому что идея об участии тела в жизни духа — основная в учении Григория Паламы и с его стороны было бы даже немыслимо отрицать возможность видения Бога телесными очами<sup>2</sup>. По учению святителя, обетование будущих благ относится не только к душе, но и к телу, участвующему в продвижении души к святости. Отрицающий это отвергает и участие тела в блаженстве будущего века, ибо если тело призвано участвовать в блаженстве Царствия Божия, то и в этой жизни оно не должно быть отстранено от даров, подаваемых душе.

В день Преображения, когда нетварная благодать еще не была дана человеку, она осветила трех учеников извне, и они увидели ее телесными очами. А впоследствии она стала подаваться верующим в таинстве евхаристии и пребывать в них, просвещая изнутри душевые очи. Так, в соответствии с мистическим опытом исихастов, Григорий Палама говорит не об изменении телесного зрения, а о духовном восприятии, усиленном благодатью. Конечно, и здесь он отдаёт должное участию тела в приобщении нетварной благодати, утверждая лишь, что при таком мистическом опыте первым приобщается сиянию ум, а через него претворяется в божественнейшее связанное с ним тело<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Каким образом могло быть, чтобы совершенно божественное и нематериальное было воспринимаемо и видимо телесными очами? Чтобы избавиться от затруднения, богослов-исихаст прибегает к помощи чуда» (*Jugie M. Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. Vol. 2. Paris, 1933. P. 95*).

<sup>2</sup> Krivosheine B. The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas // The Eastern Churches Quarterly, 3, 1938. P. 62–63. Note 180. (На русском языке: Архиеп. Василий (Кривошеин). Богословские труды. 1952–1983 гг. Н.Новгород, 1996. С. 189. Прим. 180. — Ред.).

<sup>3</sup> Триады, 1, 3, 33 // Συγγρ. I, σ. 444.

Признание участия тела в соединении человека с нетварной обожжающей благодатью, как было показано, является основным принципом учения Григория Паламы, и он называет восприятие человеком этого соединения «чувством»<sup>1</sup>. Но оно также называется «умным», ибо происходит в уме человека. Однако даже умная природа человека не получает божественное озарение сама, но только благодатью Святого Духа. «Как свет очей, соединившись с солнечным светом, становится совершенным светом и таким образом видит чувственные вещи, так и ум, став «единым духом с Господом» (ср.: 1 Кор. 6, 17), ясно видит благодаря этому духовные вещи»<sup>2</sup>.

Видение нетварного света умом аналогично восприятию тварной природы зрением. Чтобы увидеть окружающий мир, человеку необходимо, с одной стороны, здоровое зрение, а с другой стороны, солнечный свет. Только когда солнце светит для здоровых глаз, человек видит окружающие его предметы. Точно так же для восприятия нетварного света требуется наряду с очищением умного зрения и божественное просвещение<sup>3</sup>. Очевидно, что верующий должен подготовиться к этому соблюдением божественных заповедей, очищением от страстей, обращением внутрь себя и вызванием к Богу. Божественное просвещение дается тому, кто чисто молится и таким образом достигает вышеестественных видений. Тогда человек видит духом, а не умными или телесными очами: «И то, что он вышеестественно видит свет, который выше света, он точно знает, но чем его видит, тогда не знает, не может также выяснить, какова его природа, по неисследимости духа, которым видит»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Триады, 1, 3, 31 // Συγγρ. I, σ. 442.

<sup>2</sup> Триады, 1, 3, 17 // Συγγρ. I, σ. 427.

<sup>3</sup> См.: Возражения Акиндину, 7, 13, 49 // Συγγρ. 3, σ. 499.

<sup>4</sup> Триады, 1, 3, 21 // Συγγρ. I, σ. 431.

Заимствуя из «Ареопагитик» платонический взгляд, согласно которому человеческий ум способен подниматься над собой, Григорий Палама утверждает возможность мистического соединения с Богом. Если бы ум человека не мог подниматься над собою, то он не мог бы соединиться с божественным светом на уровне выше чувств и ума; но, обладая такой способностью, он действительно достигает экстатического соединения с Богом. Таким образом, говоря об экстазе и экстатическом соединении с Богом, Григорий Палама прямо опирается на творения Ареопагита. Прежде он осуждал как диавольское обольщение исхождение ума из тела, благодаря которому человек якобы получает умные созерцания, но этот случай особый<sup>1</sup>. Здесь экстатическое соединение с Богом, о котором говорит Григорий Палама, рассматривается не как отделение ума от тела, но как преодоление естественных человеческих возможностей, для которого необходимо собирание ума и которое достигается с помощью божественного просвещения: «Достигнув свойственного ему самому действия, которое есть обращение внутрь себя и хранение себя, и превосходя посредством его самого себя, ум может пребывать с Богом»<sup>2</sup>.

Такой экстаз подразумевает наличие в человеке боговдохновенной любви. Соединяясь с ангелами и людьми, Бог также исходит из Самого Себя, нисходя до человека. Так, через нисхождение Бога и восхождение человека достигается их мистическая встреча и соединение<sup>3</sup>.

Получая обоживающую благодать Духа, человеческий ум обоживается сам и передает эту bla-

<sup>1</sup> Триады, 1, 2, 4–5; 2, 3, 48 // Συγγρ. I, σ. 397–398, 581.

<sup>2</sup> Триады, 1, 3, 45 // Συγγρ. I, σ. 457. См. также: Триады, 3, 1, 36 // Συγγρ. I, σ. 649; Свт. Василий Великий. Толкование на книгу пророка Исаии. Введение // PG 30, 125B.

<sup>3</sup> Триады, 1, 3, 47 // Συγγρ. I, σ. 458.

годать телу, чтобы весь человек приобщился божественному дару. Итак, мы видим, что, даже внося в свое учение платонические элементы, Григорий Палама не забывает основные принципы синтетической христианской антропологии, неизменно подчеркивая причастие всего человека обоживающей благодати Духа. Для усиления своей позиции он прибегает к христологии. Как божество воплощенного Логоса является общим по отношению и к телу, и к душе Христа, обоживая плоть «посредством души», так и передаваемая телу посредством души божественная благодать является общей для тела и души человека<sup>1</sup>.

Видение нетварного света по природе своей динамично и обладает разной степенью ясности в зависимости от степени совершенства личности. Но как постепенно являемое откровение бесконечной божественной славы, оно не имеет конца ни в этом веке, ни в будущем<sup>2</sup>. Свет, увиденный апостолами на Фаворе, и свет, созерцаемый исихастами, — это свет Царствия Божия, который будут созерцать верующие в будущем веке. Стремясь ощутить его, монахи-исихасты сподобились получить мистический опыт дара, который Бог уготовил всем людям. Поэтому нетварный свет часто описывается с помощью эсхатологических терминов: это «предвестие Второго Пришествия», «основание будущих благ», «залог будущего века» или общее воздаяние и одеяние христианского обожжения<sup>3</sup>.

### *Причастие Богу и знание Бога*

Если Бог открывает Себя людям как свет и они могут приобщиться Ему — как Он может оставаться неприступным и трансцендентным? Этот вопрос в

<sup>1</sup> Триады, 2, 2, 12 // Συγγρ. I, σ. 518.

<sup>2</sup> Триады, 2, 3, 35 // Συγγρ. I, σ. 569.

<sup>3</sup> Против Григоры, 3 (cod. Coisl. 100, fol. 272в); Триады, 1, 3, 26 и 33; 2, 3, 38 // Συγγρ. I, σ. 437, 454, 572.

форме серьезного обвинения Варлаам задал искажастам, и Григорий Палама дал на него ответ.

По словам святителя Григория, Бог недоступен для приобщения в Своей сущности; ни люди, ни ангелы не могут познать ее или приобщиться ей. Однако, несмотря на это, Он сохраняет реальную и прямую связь с миром через Свою энергию, которая, будучи сиянием божественного естества, сама нетварна.

Характерное для Григория Паламы различение сущности и энергии Бога на самом деле не ново. С самого начала отцы Церкви говорили о божественной энергии либо как о причине творения и сохранения мира, либо противопоставляя ее божественной сущности. Еще святой Ириней Лионский писал, что воля и энергия Божия являются «творческой и промыслительной причиной всякого времени, места, возраста и природы»<sup>1</sup>. Со времени отцов-каппадокийцев понятия сущности и энергии Бога стали четко различаться. Необходимость богословского обоснования, защищающего церковный опыт приобщения людей Богу, который подвергался сомнению Арием, и стремление сохранить богословскую истину о непостижимости Бога, которую оспаривал Евномий, заставили богословов IV века провести более чёткое различие между сущностью и энергией Божией.

По мнению Василия Великого, простая сущность Бога производит многочисленные энергии. Человек приобретает знание о Боге благодаря Его энергиям, направленным на мир, а сущность Бога остается неприступной<sup>2</sup>. Такого же мнения придерживались святые Григорий Нисский<sup>3</sup>, Дионисий

<sup>1</sup> *Fragmenta deperditorum opereum sancti Irenaei, episcopi Lugdunensis et martyris*, V // PG 7, 1232B.

<sup>2</sup> Свт. Василий Великий. Послание 234, I // PG 32, 869A.

<sup>3</sup> Против Евномия, 12 // PG 45, 960CD.

Ареопагит<sup>1</sup> и другие отцы Церкви. Преподобный Максим Исповедник, на которого часто ссылается Григорий Палама, особенно подчеркивает, что наличие у Христа двух энергий или двух воль является естественным следствием наличия у Него двух природ<sup>2</sup>. Правда, отцы Церкви в первые века не создали систематического учения о сущности и энергии Бога. Но не будет преувеличением сказать, что такое учение было сформулировано в общей форме, а Григорий Палама лишь довел его до логического завершения — с некоторыми неизбежными в пылу полемики преувеличениями и не совсем четкими формулировками.

Согласно учению Григория Паламы, бытие (существование) Бога не тождественно Его сущности и не происходит от нее: «Не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность, ибо Сам Сущий объял в Себе все бытие»<sup>3</sup>.

Это означает, что Бог как бытие может вступать в соприкосновение и общение с человеком и в то же время оставаться недоступным для приобщения и трансцендентным в Своей сущности<sup>4</sup>.

Конечно, различие между сущностью и энергией в Боге противоречит философскому взгляду на божественную простоту. То же самое можно сказать и о различии Трех Лиц в Святой Троице. Однако Григорий Палама, богословствуя в святоотеческом духе, не принося откровение в жертву философии и не довольствуясь сухим повторением мнений отцов Церкви, пытается основать свое учение о Боге на вере и опыте Церкви. Так, человек знает о существовании Бога благодаря посыпаемым Им в мир энергиям. Если бы не было божественных энергий,

<sup>1</sup> О божественных именах, 2, 7 // PG 3, 645A.

<sup>2</sup> См.: К Никандру // PG 91, 96A.

<sup>3</sup> Триады, 3, 2, 12 // Συγγρ. 1, σ. 666.

<sup>4</sup> См.: Meyendorff J. Palamas. P. 212–213.

направляющих человека к Богу, как можно было бы говорить о существовании божественной сущности? По словам Василия Великого, нельзя представить себе сущность без энергии: «Нет естественной сущности без энергии или энергии без сущности. Ведь мы узнаем о сущности благодаря энергии, свидетельствующей о сущности. Ибо никто никогда не видел сущности Бога, но мы поверили в сущность благодаря энергии»<sup>1</sup>.

Этого взгляда, характерного для богословия отцов Церкви, придерживается и Григорий Палама: «То, что не имеет никакой энергии, является не простым, а несуществующим»<sup>2</sup>.

Существование нетварной энергии, происходящей из нетварной божественной сущности, нисколько не нарушает принципа божественной простоты. Обосновывая это утверждение, Григорий Палама говорит, что все, что имеет Бог, Он имеет от Себя Самого и что Он ничего не берет от кого-либо другого, поэтому Он не может быть сложным<sup>3</sup>. Сложность происходит не от действия и энергии, а от пассивности и страдания. Бог же действует не страдая и не изменяясь. Он не является сложным, несмотря на то, что у Него есть энергия<sup>4</sup>.

Если не различать сущность и энергию Бога, то следует рассматривать даже тварный мир как эманацию божественной природы и, следовательно, как единосущный Богу или сводить Второе и Третье Лица Святой Троицы на тварный уровень, ибо в этом случае «творение» ничем не отличается от «рождения» или «исхождения»<sup>5</sup>. Но, по учению Григория Паламы и других отцов Церкви, мир про-

<sup>1</sup> Diekamp F. Doctrina Patrum... 14, 9. S. 88–89.

<sup>2</sup> Возражения Акиндину, 6, 12, 42 // Συγγρ. 3, σ. 419.

<sup>3</sup> См.: Против Григоры, I (cod. Coisl. 100, fol. 241a).

<sup>4</sup> Естественные главы, 145 // PG 150, 1221 BC.

<sup>5</sup> Послание Гавре, 15 // Συγγρ. 2, σ. 341. Естественные главы, 96 // PG 150, 1189B.

исходит не из божественной сущности или от какой-либо тварной энергии, а от нетварной энергии Бога<sup>1</sup>; и Три Лица Святой Троицы не только выше мира, но отличны от него по сущности.

Все тварные существа причастны божественной энергии, но по-разному. Некоторые причастны только творческой энергии Бога, а не той, которая дает жизнь. Другие причастны и животворной энергии, но не приобщаются умудряющей божественной силы, которой причастны разумные существа. И, наконец, только ангелы и святые причастны обоживающей энергии и божественной благодати<sup>2</sup>, с помощью которой они приближаются к Создателю и становятся подобными Ему. Таким образом, хотя все творение приобщается божественной энергии, только ангелы и святые причастны божественной жизни, и поэтому только их можно назвать истинными причастниками божества<sup>3</sup>.

Обожжение человека осуществляется совместным действием Трех Лиц Святой Троицы: «Как весь Бог вочеловечился, хотя и не каждая Божественная Ипостась вочеловечилась, и не по сущности, но по Ипостаси, Одной из Трех, соединился с нашим смешением, так и достойных обоживает весь Бог»<sup>4</sup>.

И осуществляется это не творческим велением, но нетварной обоживающей энергией.

Божественная нетварная энергия имеет тварные последствия, но эти последствия не являются тварной энергией или тварной благодатью — посредником между Богом и человеком. Конечно, Григорий Палама знает, что слово «благодать» многозначно и что христианские авторы использовали

<sup>1</sup> См.: Романидис И. Первородный грех... С. 46.

<sup>2</sup> Естественные главы, 91 // PG 150, 1185 ВС. Возражения Акиндину, 5, 27, 116 // Συγγρ. 3, σ. 375.

<sup>3</sup> О божественном и обоживающем причастии, 14 // Συγγρ. 2, σ. 149.

<sup>4</sup> Возражения Акиндину, 5, 26, 110 // Συγγρ. 3, σ. 371.

его не только для обозначения нетварной божественной энергии, но и тварных последствий творческой энергии Бога или даже в более общей форме для описания красоты какого-либо предмета или лица человека<sup>1</sup>. Но эти виды тварной «благодати» не имеют ничего общего с обоживающим даром, то есть с нетварной божественной благодатью, наделяющей тех, которые причастны ей, свойствами нетварной божественной природы. Существование тварного мира, телесная жизнь, познание и тому подобное являются следствиями божественной энергии, но сами по себе не являются божественными энергиями. С другой стороны, жизнь и благодать, ниспосыпаемые живущим по Боге, представляют собой Его нетварную и естественную энергию, посредством которой Он соединяется со святыми<sup>2</sup>. Обоживающий дар, подаваемый святым, непреходящ, он остается с ними навсегда, будучи неиссякаемым источником просвещения и возрождения. Григорий Палама для описания природы обоживающей благодати использует термин «воипостасная», имевший у церковных писателей несколько значений. По мнению Григория Паламы, обоживающая благодать воипостасна не потому, что имеет собственную ипостась, а потому, что она тесно связана с конкретной ипостасью человека<sup>3</sup>.

Естественно, не все могут воспринять обоживающую благодать в равной степени. Степень причастия благодати зависит от чистоты сердца и восприимчивости человека<sup>4</sup>. Но поскольку нераздель-

<sup>1</sup> О божественном и обоживающем причастии, 19 // Συζηρ. 2, σ. 153. Послание Афанасию Кизическому, 15 // Συζηρ. 2, σ. 425.

<sup>2</sup> О божественном и обоживающем причастии, 19 // Συζηρ. 2, σ. 153.

<sup>3</sup> Прение православного со сторонником Варлаама, 26 // Συζηρ. 2, σ. 188. Триады, 3, 1, 9 // Συζηρ. 1, σ. 623.

<sup>4</sup> См.: Kern C. Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas // Irenikon, 20, 1947. P.166.

ный и неделимый Бог присутствует в полноте в каждой Своей энергии, человек, причастный обоживающей благодати даже в малой степени, соединяется через нее с Богом в Его полноте<sup>1</sup>.

Григорий Палама решительно отвергает мысль о том, что тварные существа могут быть причастны сущности Бога. Если бы человек мог приобщиться божественной сущности, Бог был бы не триипостасным, а имеющим бесчисленное количество ипостасей, ибо относительно сущности верно утверждение, что «сколько есть причастных сущности, столько и ипостасей она имеет»<sup>2</sup>. Но обожженный человек не соединяется с Богом в божественную ипостась, ибо такое соединение произошло только однажды и на все времена в лице Христа. Обоженный человек соединяется с Богом только посредством благодати и энергии; однако, поскольку эта благодать и энергия являются естественным проявлением божественной природы, можно сказать, что через них человек приобщается божественной природе, хотя она и недоступна для приобщения<sup>3</sup>. Итак, причастие божественной природе парадоксальным образом является и возможным и невозможным, или, как можно еще сказать, ее причащаются не-причастно, то есть, как вышеестественная сущность, она остается вне какого-либо приобщения, но благодаря ее естественным энергиям приобщение становится возможным.

Сущность Бога превосходит все божественные энергии, они происходят из нее<sup>4</sup>. Каждая из Его энергий находится в зависимости от Его трансцендентной сущности; и даже обоживающая благодать,

<sup>1</sup> Возражения Акиндину, 3, 6, 14 // Συγγρ. 3, σ. 171–172.

<sup>2</sup> Прение Феофана с Феотимом // PG 150, 940D. Против Григоры, 4 (Cod. Coisl. 100, fol. 285a).

<sup>3</sup> Послание Гавре, 4 // Συγγρ. 2, σ. 330. Прение Феофана с Феотимом // PG 150, 937D.

<sup>4</sup> Большая апология (Cod. Coisl. 99, fol. 8a). См.: Meyendorff J. Palamas. P. 218–219.

которую Дионисий Ареопагит называет божеством<sup>1</sup>, может быть названа «подчиненным божеством», так как она даруется божественной трансцендентной сущностью<sup>2</sup>.

Это утверждение давало противникам Григория Паламы повод называть его двубожником<sup>3</sup>. Их обвинение основывалось не только на непонимании его учения о различии между божественной сущностью и энергией, но и на искажении и фальсификации некоторых отрывков из его сочинений. Об этом говорит он сам, и это легко доказуемо. Например, Акиндин цитирует из посланного ему Григорием Паламой письма следующий отрывок: «Итак, есть, согласно богомудрым богословам, подчиненное божество, как говорит великий Дионисий, ибо обожение — это дар высшего существа Божия»<sup>4</sup>, опуская слова «существа Божия» и заставляя читателя думать, что Григорий Палама имеет в виду «высшее божество». В результате, Палама выставлялся двубожником, признающим существование подчиненного и высшего божества<sup>5</sup>. Этот искаженный Акиндином отрывок использовался многими противниками Григория Паламы, в частности М. Жюжи<sup>6</sup>, пока протоиерей Иоанн Мейendorff не опубликовал оригинальный текст письма<sup>7</sup>, восстановив справедливость.

Другая, и самая серьезная, фальсификация творений Григория Паламы, а именно отрывка из трактата «О божественном и обоживающем причастии»,

<sup>1</sup> Второе послание Гаю // PG 3, 1068A–1069A.

<sup>2</sup> Третье послание Акиндину, 15 // Συγγρ. 1, σ. 306.

<sup>3</sup> Там же. См. также: Большая апология (Cod. Coisl. 99, fol. 19a).

<sup>4</sup> Третье послание Акиндину, 15 // Συγγρ. 1, σ. 306.

<sup>5</sup> Акиндин. Оправдание на послание Паламы (Cod. Monas. 223, fol. 35a). См. также: Meyendorff J. Palamas. P. 60–62.

<sup>6</sup> Theologia dogmatica... Vol. 2. P. 74.

<sup>7</sup> Это письмо было впервые опубликовано (с введением и комментариями) в журн. «Theologia» (Vol. 24. 1953. P. 557–582).

сделана в сочинении «Против Паламы», подписанном именем Димитрия Кидония, но на самом деле составленном монахом Нифонтом, известным также как Ипопсикий. В этом сочинении он пишет: «Палама в трактате "О божественном и обоживающем причастии" говорит: "Но если они и живут бессмертно и умирают, многие из живущих мертвы, как показал Христос, Господь жизни и смерти. Итак, есть смерть божества, хотя оно остается бессмертным по своей природе"»<sup>1</sup>.

Этот текст был недавно использован С. Гишарданом для дискредитации Паламы, хотя автор и считает его не имеющим особенного значения<sup>2</sup>. В недавно опубликованном оригинальном тексте указанного сочинения Паламы вместо слова «божество» во всех рукописях стоит слово «душа». Таким образом, этот отрывок имеет совершенно иной смысл, так как Григорий Палама говорит не о божестве или божественной энергии, а о духовной смерти души, бессмертной по природе. Можно привести множество примеров подобных искажений творений Паламы<sup>3</sup>, но уже приведенных достаточ-

<sup>1</sup> PG 154, 853B.

<sup>2</sup> Le probleme de la simplicite divine en Orient et en Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siecles: Gregoire Palamas, Duns Scot, Georges Schola-tios. Lyons, 1933. P. 101, 104, note 1.

<sup>3</sup> Например, тот же Нифонт следующим образом цитирует творение Паламы «Прение православного со сторонником Варлаама»: «Божество, или природа и сущность вышестоящая, Трех Ипостасей — единое, простое, невидимое, непостижимое, совершенно недоступное для приобщения. Других же, которые святые называют божествами, — одно, или два, или множество» (PG 154, 848 BC). Этот отрывок у самого Паламы читается так: «Божество, или природа и сущность вышестоящая, Трех Ипостасей — единое, простое, невидимое, недоступное для приобщения, совершенно непостижимое. Если же святые какую-то из энергий называют божеством — одну, или две, или множество... все сие происхождения, и проявления, и силы, и энергии единого божества оного, естественно присущие ему и неотъемлемо» (Прение православного со сторонником Варлаама, 27 // Συγγρ. 2, σ. 189—190).

но для доказательства фальсификации его текстов противниками, о чем он неоднократно упоминал.

Из вышесказанного ясно, что называть Григория Паламу двубожником значит клеветать на него. Напротив, по его мнению, такое определение больше подходит к его противникам, которые, доказывая тварность обоживающей благодати, разделяли единое божество на тварное и нетварное<sup>1</sup>.

По учению Григория Паламы, божественная благодать, или энергия, не только сама нетварна, но и делает нетварными причастных ей. Не приобщаясь обоживающей благодати, человек остается тварным следствием божественной творческой энергии, в этом случае его отношения с Богом ограничиваются отношением твари к Творцу. Человек же, приобщающийся нетварной благодати, приобретает вышеестественные свойства. Оставаясь тварным по своему естеству, он в то же время становится выше тварных вещей благодаря пребывающей в нем благодати. В этом случае, помимо тварной природы, человек становится обладателем и нетварной благодати, по которой вместе с его естественными свойствами он теперь и определяется: «И воспринявшний обожение человек справедливо именуется двояко: и безначальным, и вечным, и небесным — как мы слышали немного раньше, "благодаря нетварной и присносущной благодати от присносущного Бога"; и новой тварью (1 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15), и новым человеком и тому подобным — ради себя самого и своей природы, хотя именуется так вместе с соединенной с ним благодатью»<sup>2</sup>.

Обновленный возрождающей силой божественной благодати человек не просто произведение

<sup>1</sup> См.: Третье послание Акиндину, 6–7 // Συγγρ. I, σ. 300–301.

<sup>2</sup> Возражения Акиндину, 3, 6, 15 // Συγγρ. 3, σ. 172. Ср.: Преп. Максим Исповедник. Амбигва // PG 91, 1141A-1144D.

творческой энергии Бога, но и причастник Его нетварной жизни, безначальной и бесконечной. Так образуется новая связь между Богом и человеком: Бог становится не только Творцом человека, но и его Отцом, соделывая человека причастником Своего нетления<sup>1</sup>. И Бог и человек вместе обладают нетварной энергией и жизнью: Один — будучи их естественным источником, а другой — сосудом благодати. По словам преподобного Максима Исповедника, божественная энергия пребывает в человеке и Бог действует через него<sup>2</sup>. Оставаясь в этом мире и в земной жизни, человек приобщается нетления и божественной жизни: «Так и здесь в Павле живет и говорит Христос, хотя Павел — живущий и говорящий; так Петр умерщвляет и оживляет, хотя один только Бог есть умерщвляющий и оживляющий»<sup>3</sup>.

В своем учении о нетварной природе новой жизни верующего во Христе Григорий Палама применяет к антропологии положения триадологии и христологии. Когда ранние отцы Церкви формулировали учение о Святой Троице и о Христе, они отталкивались от реальности обожжения человека, переживаемой в Церкви. Палама воспринял это учение и разъяснил его антропологическое значение, для того чтобы защитить и раскрыть продолжающийся опыт той же самой реальности, оспариваемый Варлаамом.

Так, различие между нетварной сущностью и нетварной энергией в Боге не затрагивает божественного единства, но делает возможным реальное соединение Бога с тварью, при котором божественная природа остается недоступной для приобщения.

<sup>1</sup> Возражения Акиндину, 3, 6, 15 // Συγγρ. 3, σ. 172. См.: Ин. I, 12.

<sup>2</sup> Амбигва // PG 91, 1076C.

<sup>3</sup> О божественном и обоживающем причастии, 20 // Συγγρ. 2, σ. 154.

Есть определенное соответствие между присущим Богу и знанием Бога. Бог антиномично не только доступен и недоступен для приобщения, но и познаем и непознаем. Он непознаем в Своей сущности и познаем в Своих энергиях, нисходящих в мир, достигающих человека и ведущих его к Богу. Они открываются человеку или непосредственно, через мистическое видение, или косвенно, через творение.

Каждый разумный человек может познать Творца через творение. Отрицание существования Бога — не только ошибка в рассуждении, но свидетельство заблуждения или умопомешательства. Григорий Палама, согласно со Священным Писанием, считает не верующих в Бога безумными: «В самом деле, кто из имеющих ум, видя столь великие и явные различия сущностей, противостояния невидимых сил, уравновешивающиеся стремления движений, равно как и покой, особым образом равновесный, непрерывные превращения друг в друга несовместимого и несмешивающееся взаимное тяготение непримирамо враждебного, соединение различного и неслиянность соединенного — умов, душ, тел; связующую такое множество гармонию, постоянство соотношений и расположений, сущностные свойства и порядок, нерасторжимость всеобщей связи, — кто, рассмотрев все подобное, не помыслит о Том, Кто прекрасно водрузил каждую вещь в отдельности и чудно согласовал все вещи одну с другой, и не познает Бога из Его образа и произведения?»<sup>1</sup>

Тем не менее естественное откровение не приводит человека к личному контакту или общению с Богом, а лишь к признанию Его существования. Причем признание это, по мысли Паламы, на-

<sup>1</sup> Триады, 2, 3, 44 // Συγγρ. I, σ. 578.

столько естественно, что может быть обосновано логическими доводами: «Я не просто познаю из тварных вещей, что Он Творец, но разумею и доказываю, что Он един; ибо я вижу, что все предполагает одну и ту же волю, и премудрость, и силу, чтобы прийти из небытия в бытие, и что единая воля, и премудрость, и сила — одной природы. Таким образом, по природе Творец, Бог наш, един»<sup>1</sup>.

Но знание Бога, приобретенное естественным путем, имеет характер незрелый и подготовительный, ибо в свете его Бог рассматривается не как живая личность, а как безличная, трансцендентная сила, управляющая миром.

Непосредственное и личное знание Бога достигается посредством мистического общения с Ним. Человек обретает истинное знание о Боге благодаря божественной благодати, которая соединяет его с Богом. Чем больше человек внутренне преображается под воздействием Святого Духа, тем полнее и совершеннее его знание Бога. Естественно, это всего лишь знание Его энергий, а не сущности; но поскольку эти энергии нетварны и являются естественным проявлением божественной сущности, доставляемое ими знание Бога истинно, а не образно. Варлаам и его сторонники, не признававшие существования нетварных энергий, отрицали возможность прямого приобщения Богу и истинного Его познания.

Истинное познание человеком Бога — это плод его обожжения. Чем дальше человек продвигается по пути обожжения, тем полнее и точнее его знание Бога. Участие в таинствах, соблюдение заповедей, молитва и особенно мистическое видение нетварного света ведут человека не только к соединению с Богом, но и к Его познанию. Это истинное знание

<sup>1</sup> Второе послание Варлааму, 25 // Συγγρ. I, σ. 275.

приобретается не с помощью умственных способностей, оно — дар живущим во Христе и во Святом Духе.

Человек может неложно богословствовать, только когда он вышеестественно соединится с нетварным светом<sup>1</sup>. Истинно познав Бога через общение с Ним, человек может учить истинному богословию словесно. Богословие говорит о божественных энергиях, которые познаются лишь на опыте: «Энергии Духа знает лишь тот, кто познал их на опыте»<sup>2</sup>. Однако, хотя богословие — это выражение созерцания Бога, оно может передаваться и усваиваться людьми, не удостоившимися таких созерцаний. Таким образом, различие между богословием и видением Бога подобно различию между знанием о каком-либо предмете и обладанием им: «Богословие так же отстоит от этого видения Бога в свете и так же далеко от беседы с Богом, как знание отличается от обладания»<sup>3</sup>. В богословии Бог — объект исследования и познания; в созерцании Он — личность, которая общается с человеком и непосредственно передает ему опыт Своего присутствия<sup>4</sup>.



<sup>1</sup> Триады, 1, 3, 15 // Συγγρ. I, σ. 425.

<sup>2</sup> Прение Феофана с Феотимом // PG 150, 957B.

<sup>3</sup> Триады, 1, 3, 42 // Συγγρ. I, σ. 453.

<sup>4</sup> См.: Христу П. Значение двойного знания согласно Григорию Паламе (на греч. яз.) // Scientific Annual of the Theological School of the University of Thessalonike. Vol. 7. 1962. P. 129.



## ГЛАВА V

### СОСТОЯНИЕ СОВЕРШЕННОГО ОБОЖЕНИЯ

Обожение человека начинается в этой жизни и станет совершенным и необратимым в веке будущем. Полное явление и окончательное выражение истинного общения людей с Богом, начавшись здесь и сейчас, завершится их воскресением в славе и вознесением на небеса. Воскресение верующих, связанное с воскресением Христа, приводит их к полному богоусыновлению и обожению. Подобно Христу, восставшему из мертвых и вошедшему в славу Отца, верующие восстанут в славе и удостоятся видения Его лицом к лицу.

#### *Воскресение и возрождение*

Воскресение Христа — не просто факт Его личной земной жизни, но важнейшее событие для всего человечества. В истории ветхозаветного Израиля и Церкви были и другие воскресения и вознесения, но лишь Христово воскресение имеет непосредственное отношение к жизни всего человечества. Подобно тому как целью воплощения Христа было спасение человека, так и Его воскресение и вознесение объясняются только в свете промысла Божия о человеке: «Тем, чем стал, Господь стал ради нас, будучи нерожденным и несotворенным по Своему божеству... И ради нас Он воскрес и вознесся, уго-

тавляя нам воскресение и вознесение в бесконечные веки»<sup>1</sup>.

Однако в последний день будут воскрешены и верующие и неверующие. В связи с этим возникает серьезная проблема. Если воскресение человека основано на воскресении Христа и, следовательно, связано с Его нетварной обоживающей благодатью и если эта благодать, как мы видели, передается человеку не механически и не магически, а через участие человека в таинствах, через нравственное и духовное участие в жизни Христа — если все это так, то как могут воскреснуть те, которые никогда Его не признавали и не имели с Ним никакого общения? Если бы воскресли одни верующие, все было бы понятно и не возникло бы мысли о «механической» передаче божественных даров; но ни Григорий Палама, ни другие святые отцы не ограничивают воскресение мертвых лишь верующими. Воскресение будет всеобщим; и верующие и неверующие восприимут свои тела и вступят в вечную, хотя и разную по своей сущности, жизнь. При этом к неверующим будут причислены не только те, которые веровали, а затем потеряли веру во Христа, но и те, которые никогда не признавали Его.

О первой группе неверующих можно было бы сказать, что они имеют вечную жизнь через участие в таинствах, но, поскольку они оказались недостойными, их жизнь в вечности будет не с Богом. Этого, однако, нельзя сказать о второй группе. Даже утверждение, сделанное о первой группе, очевидно не сочетается с учением Григория Паламы об обожении человека. Как было показано, обожение человека и вечное блаженство — плоды нетварного дара Святого Духа, то есть непосредственных личных отношений между Богом и человеком без участ-

---

<sup>1</sup> Гомилия 21 // PG 151, 277AB.

тия чего-либо тварного. Как же возможно, чтобы, даже разорвав эту связь, человек остался обладателем ее нетварного следствия? Верующий во Христа, а затем теряющий веру и отвергающий связь с Ним возвращается к состоянию неверующего, отягощенному еще и трагической ответственностью за отступничество. Такому человеку Бог уже не Отец в особом смысле этого слова, а просто Творец. Из этого следует, что отступившие от Христа, независимо от их вины, не могут быть причастниками обоживающего дара Его благодати. Как же они тогда воскреснут и войдут в жизнь вечную?

Отцы Церкви, и в частности Григорий Палама, не отвечают на этот вопрос, но на основе их высказываний о воскресении мертвых, а также их общих богословских взглядов можно сделать несколько важных выводов. Говоря о воскресении мертвых верующим, они связывают его с воскресением Христа, а проповедуя воскресение неверующим, они объясняют его всемогуществом Бога, приведшего все из небытия в бытие и возрождающего Своей силой всю природу. В первом случае воскресение человека — это дар Христа, а во втором — действие всемогущей божественной творческой энергии. Как мы увидим, это объяснение, сделанное с дидактической целью, не лишено более глубокого догматического значения.

Григорий Палама видит особый Божий дар верующим не в воскресении из мертвых, а в вознесении на небеса: «Вознесения же не все мы сподобимся, но те, которым *еже жити — Христос и еже умрети Еgo ради — приобретение...* ибо только эти после общего воскресения будут вознесены *на облацах в сретение Господне на воздухе*»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Гомилия 22 // PG 151, 269C; ср.: Флп. 1, 21; 1 Фес. 4, 17. См. также: Гомилия 19 // PG 151, 129D; К монахине Ксении... // PG 150, 1052B.

Однако если участие в воскресении Христа понимать как вхождение в Его новую жизнь, то оно естественным образом ведет к вознесению. Как же можно показать, что в воскресении Христа будут участвовать даже грешники, а в Его вознесении — только святые? Как могут те, которые никогда и ничем не были связаны с Богом, вдруг стать причастниками Его славного торжества, а затем оказаться в вечности с диаволом и ангелами его?

Определение воскресения Христова как Божия дара всем людям вообще и вознесения Его как дара особой благодати исключительно верующим может иметь лишь вспомогательное значение. Палама провел это различие из-за того, что, придерживаясь традиционного подхода, он связывал воскресение всех людей по действию силы Божией с обоживающим даром Христа. Однако, последовательно развивая его богословские взгляды по этому вопросу, можно четко разделить всеобщее воскресение человечества и воскресение святых во славе: первое есть следствие божественной творческой энергии, действующей всегда и везде, а второе не просто следствие Его творческой энергии, но, прежде всего, дар Еgo возрождающей и обоживающей благодати.

Воскресение верующих — естественное следствие их причастия нетварной обоживающей энергии Христа. Григорий Палама говорит, что после смерти Христа Его душа отделилась от тела, но Его божество осталось неразлучным с человеческой природой, поэтому и Его тело воскресло и вознеслось во славе. Так верующие после смерти разлучаются с телом, но не разлучаются с Богом, и при воскресении они восприимут от Бога свои тела и вместе с ними войдут в радость неизреченную Царства Небесного, *куда предтечю за нас вошел Христос!*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> К монахине Ксении... // PG 150, 1052A; ср.: Евр. 6, 20.

Таким образом, будучи причастниками Христовой благодати и жизни, верующие будут причастниками и Его воскресения и возрождения. С другой стороны, воскресение и вечная жизнь отвергнувших Христа не обусловлены передачей им божественной нетварной благодати, ибо это означало бы восприятие ими божественной жизни, но являются следствием Его творческой энергии. Верующие будут воскрешены, чтобы стать причастниками обоживающей благодати и жизни; неверующие восстанут лишь как творения Всемогущего Создателя. Если мы считаем, что те, которые далеки от Христа, будут причастниками Его воскресения, тогда, с одной стороны, мы механически распространяем на всех людей следствия совершенного Им дела спасения, а с другой стороны, мы превращаем обоживающую благодать в тварный дар Бога людям, не имеющим с Ним личной связи и общения.

По мнению Григория Паламы, человеческая душа по природе бессмертна, ибо она была сотворена таковой изначально Богом, творческая сила Которого воскресит даже тела мертвых в последний день. Это телесное воскресение связано для верующих с их воскресением во Христе и обожжением, а для грешников оно означает лишение дара телесной смерти, который был дан им Богом<sup>1</sup>. Блаженство верующих состоит не в обретении нетления, а в совершенной радости богообщения.

Божественная слава, которую верующие получают в этой жизни, прославит и их тела в день воскресения. Тогда тела праведников станут духовными силой обоживающей энергии Святого Духа. В настоящем состоянии человека разумная душа его скрыта в грубой плоти, а в Царстве Божием тела

<sup>1</sup> Подобно ранним отцам Церкви, Григорий Палама видит в смерти тела проявление божественной любви. См.: О божественном и обоживающем причастии, 8 // Συγγρ. 2, σ. 144.

святых утончатся, одухотворятся и станут почти невещественными<sup>1</sup>. Тогда весь человек приобщится славе Царства Божия и таким образом станет богом по благодати: «Ибо стать богом и обрести Царство Божие — одно и то же»<sup>2</sup>. В Царстве Небесном, которое в полноте унаследуют верующие в будущем веке, праведники удостоются причастия божественных благ, даруемых благодатью. Как Христос на Фаворе просиял нетварной славой Своего божества, так и причастники нетварной благодати будут сиять в Царстве Божием подобно преобразившемуся Христу. Слава и царство будут общими для Христа и верующих, но Христос, как Бог, будет их естественным источником, а святые, как тварные существа, станут их причастниками<sup>3</sup>.

Хотя Григорий Палама так ярко описывает реальность обожения святых, он никогда не прибегает к пантеистическому отождествлению человека с Богом. Обожение человека осуществляется причастием энергии Бога, а не Его сущности. Человек может приобщиться божественной славе, но божественная сущность остается неприступной и недоступной для приобщения<sup>4</sup>. Таким образом, обоженный человек становится богом во всем, помимо отождествления с божественной сущностью и приобщения ей.

### *Видение Бога «лицом к лицу»*

Святоотеческое богословское учение о видении лица Божия святыми и ангелами имеет долгую историю. Отцы Церкви без оговорок принимали сви-

<sup>1</sup> Триады, 1, 3, 36 // Συγγρ. 1, σ. 447.

<sup>2</sup> Большая апология (Cod. Coisl. 99, fol. 11a).

<sup>3</sup> О божественном и обоживающем причастии, 20 // Συγγρ. 2, σ. 154. Прение православного со сторонником Варлаама, 8 // Συγγρ. 2, σ. 170; ср.: Преп. Максим Исповедник. Амбигва // PG 91, 1076.

<sup>4</sup> Послание Гавре, 5 // Συγγρ. 2, σ. 332. Триады, 3, 1, 33. // Συγγρ. 1, σ. 645.

дательство Священного Писания о том, что святые и ангелы действительно видят лицо Божие (Мф. 18, 10. 1 Кор. 13, 12. 1 Ин. 3, 2), но они никогда не воспринимали это как видение божественной сущности. Святитель Иоанн Златоуст, представитель антиохийской богословской школы, соотносил видение Бога с воплощением Слова. Сын Божий, как образ невидимого Отца, был невидим для твари, однако видение Бога стало доступно ангелам и человеку благодаря богооплощению. Сущность же Бога, как и прежде, остается трансцендентной и невидимой<sup>1</sup>. Святитель Кирилл Александрийский, представитель Александрийской богословской традиции, говорил об обожении человека действием Святого Духа, благодаря которому человек приобщается божественной природе<sup>2</sup>.

Византийские богословы, и в частности Григорий Палама, объединили эти две традиции и связали видение Бога с воплощением Слова и с обожением человека, достигаемым в Святом Духе через богооплощение. Праведники, по словам Григория Паламы, будут сиять святым светом в Царствии Небесном и, как дети этого света, будут достойны созерцать божественное сияние Христа<sup>3</sup>. Для Григория Паламы видение Бога «лицом к лицу» — это видение не Его сущности, а Его божественного сияния, которое, будучи в полноте сообщено человеческой природе, ипостасно соединенной со Словом Божиим, становится доступным для приобщения и видимым человеку в Святом Духе.

<sup>1</sup> Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Иоанна, 15, 1–2 // PG 59, 98–99.

<sup>2</sup> Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Иоанна, 10 // PG 74, 545 A. Более подробно об этих двух направлениях в древней патристике см.: Lossky V. Le probleme de la ‘Vision face à face’ et la tradition patristique de Byzance // Studia Patristica. Berlin, 1957. Bd. 2. S. 530–531. См. также: Lossky V. The vision of God. Leighton Buzzard, England, 1963. P. 80–83 and elsewhere.

<sup>3</sup> Гомилия 34 // PG 151, 432C.

Преображение Христа — это залог того, что люди увидят Бога «лицом к лицу» в будущем веке. Это видение возможно потому, что Бог, как личность, действует личностно<sup>1</sup>. Нетварный свет, который исходил от Христа во время преображения, был не безличной и не определенной силой, а личной и конкретной энергией Слова Божия. Этот же свет созерцают искристы, а в будущем веке все святые узрят его<sup>2</sup>.

По мнению Григория Паламы и ранних отцов Церкви, преображение Христа, как обетование видения Бога «лицом к лицу», имеет глубокое эсхатологическое значение. Следя учению святых отцов, Григорий Палама в этом событии видит исполнение обетования Христа о Его скором пришествии во славе (Мф. 16, 27–28)<sup>3</sup>. Пользуясь терминологией современных экзегетов, можно сказать, что отцы Церкви рассматривают преображение Христа как типичный случай осуществившейся эсхатологии. Поскольку свет Преображения — это тот же самый свет, что и свет Царства Небесного, и благодаря тому, что он был явлен через Христа и подается людям в Святом Духе, Царство Божие уже присутствует в мире. Другими словами, пришествие Царства Божия связано не с перемещением из одной точки пространства в другую, а с откровением. Царство Божие повсюду, и с помощью благодати оно открывается достойным.

Истолковывая слова Христа: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9, 1), Григорий Палама

<sup>1</sup> См.: Христу П. Апофатическое богословие // Религиозная и нравственная энциклопедия. Т. 2. Афины, 1963. Столб. 1233. (На греч. яз.).

<sup>2</sup> См.: Христу П. Григорий Палама... Гл. IV, прим. 26. С. 265.

<sup>3</sup> Гомилия 34 // PG 151, 425B.

замечает: «Царь Вселенной всюду, и всюду — Царствие Его, поэтому слова, говорящие, что Царствие Его "приходит", обозначают не то, что оно должно прийти из одного места в другое, но то, что оно должно явиться силою Божественного Духа; посему Он и сказал: "... *пришедшее в силе*", которая не кому угодно дается, но стоящим с Господом, то есть утвержденным в вере в Него и подобным Петру, и Иакову, и Иоанну, сначала возведенным Словом на высокую гору, то есть превознесенным над ничтожеством нашего естества; поскольку и ради сего Бог является на горе, согласно сказавшему, Сам снисходя со Своей высоты, нас же возводя из дальнего ничтожества, чтобы, будучи невместимым, вместиться отчасти и насколько это возможно в сотворенное естество»<sup>1</sup>.

Таким образом, даже в настоящей жизни человек может приобщиться эсхатологической славе Царства Божия и получить залог видения Бога «лицом к лицу».

Следовательно, это видение начинается уже здесь, а полноты и совершенства достигает в Царстве Божием. Однако даже в будущем веке видение Бога святыми не будет статично. «Разве святые в будущем веке не бесконечно будут преуспевать в боговидении? — спрашивает Григорий Палама и сам же отвечает: — Нет сомнения, что бесконечно, ибо ангелы, как передает нам изъяснитель небесного мира Дионисий, тоже всегда получают в нем прибавление даров, от предшествующего завершающегося озарения идя к более яркому. На земле во все веки мы тоже не знаем и не слышали ни об одном человеке, кто, причастившись его, не стремился бы уже к более совершенному. Если желание сподобившихся его не прекращается, но предшест-

<sup>1</sup> Гомилия 34 // PG 151, 428C–429A.

вующая благодать укрепляет их для причастия большего, а подающий Сам Себя бесконечен и одаривает щедро и не скупясь, то каким еще образом могут сыны будущего века не преуспевать бесконечно, получая благодать от благодати и неустанно в радости совершая восхождение? Не всякий ли *дар совершенный свыше*, а не совершеннейший? Ибо совершеннейшее не принимает прибавления»<sup>1</sup>.

Святые, приобщаясь благодати Божией и благодаря этому приобщению становясь все более и более способными воспринимать божественное сияние, будут получать благодать на благодать от Самого Господа — ее бесконечного и неиссякаемого источника.




---

<sup>1</sup> Триады, 2, 2, 11 // Συγγρ. 1, σ. 517. Ср.: 1 Кор. 12, 31.



## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Обожение — таинственный процесс, который совершается в человеке божественной силой и как таковой по существу невыразим. Сам Григорий Палама избегал говорить о нем, так как считал невозможным выразить его в словах и логических формулах. Он писал: «Ведь и мы тоже, хоть и много написали о безмолвии, побуждаемые то увещеваниями отцов, то просьбами братии, однако нигде не дерзнули писать об обожении; лишь теперь, раз нужно говорить, скажем нечто благочестивое о Господней благодати, хотя изобразить ее бессильны: даже высказанная, она остается невыразимой, и ее имя, по отеческому слову, ведомо лишь получившим ее в блажий удел»<sup>1</sup>.

Настоящее исследование не могло выразить то, что и Григорий Палама считал невыразимым; и мы не пытались проанализировать «неизреченную» сущность обожения, а лишь истолковать богословские и антропологические элементы, на которых оно основано и благодаря которым оно совершается. Мы также обращали внимание на различные практические шаги, которые следует предпринимать человеку, стремящемуся к уподоблению Богу и соединению с Ним. В то же время, мы пытались показать непосредственную связь между учением Григория Паламы об обожении человека и святоотеческим преданием.

Во времена великих отцов Церкви явление обожения человека Церковью переживалось в полноте, и на основе этого живого опыта Церковь формулиро-

---

<sup>1</sup> Триады, 3, 1, 32 // Συζηρ. 1, σ. 644.

вала доктрины православной христологией и боролась с крупнейшими ересями. В эпоху Григория Паламы афонские исихасты посвящали себя особому деланию, чтобы на опыте познать действия обоживающей благодати Святого Духа. Обожение человека во времена великих отцов Церкви было преимущественно христоцентричным, а в исихастский период та же реальность переживалась более духоцентрично. Это различие не затрагивает сущности, а касается способа постижения и переживания обожения.

По мнению Григория Паламы, обожение человеческой природы впервые осуществилось в лице Христа. Его человеческая природа соединилась с Божественным Словом и восприняла полноту обоживающей энергии, исходящей из божественной сущности и явленной Христом Своим ученикам на Фаворе. Таким образом, человеческая природа Христа стала сосудом нетварной божественной энергии и с тех пор изливает эту благодать в Святом Духе всем верующим. Возрождаясь через таинство крещения, человек становится одной плотью со Христом через причастие Его обоженного Тела и таким образом участвует в Его новой жизни и становится гражданином Небесного Царства. Благодаря неразрывной связи с Источником истинной жизни, человек больше не боится смерти и не живет под ее угрозой. Нетварная жизнь и энергия Христа сообщаются соединенному с Ним человеку, в котором живет и действует Сам Христос. Жизненные потребности и искушения ведут такого человека не к падению или компромиссу с грехом, а к аскетизму и восхождению к Богу. Его основная забота в земной жизни — сохранение постоянного общения с Богом посредством молитвы и участия в таинствах. Покой его — только в соединении с Богом, благодаря которому он обретает полную уверенность в достижении конечной цели своего пути. Видение нетварного света дает ему опыт высшей славы, к которой он стремится, и залог того, что он увидит Бога «лицом к лицу» в будущем веке.

Говоря об этих предметах, Григорий Палама в свою эпоху свидетельствовал об опыте обожения, сохраненном Церковью и осуществляемом в Святом Духе.

Созерцание нетварного света, которое для искристов, и в частности для Григория Паламы, было высшей формой соединения человека с Богом, вскоре пришло почти в полное забвение. Даже христологические и тринитарные догматы Церкви, в которых сформулированы основные этапы возрождения и обожения человека во Христе, интересуют сейчас только немногих богословов. Несмотря на это, обожение не перестало быть «идеалом Православия» и главной целью существования Церкви. При современном состоянии церковной жизни последнее замечание может показаться не более как благочестивой надеждой. Действительно, мы не можем игнорировать секуляризацию церковного общества, ослабление живой связи с церковной традицией, порой слепое принятие богословских учений и форм церковной жизни сомнительного происхождения и как следствие — рационалистическое и моралистическое понимание христианства в ущерб таинствам и духовной жизни. Поэтому слова «обожение человека» звучат несколько парадоксально даже для православных христиан. Однако это не значит, что Церковь может забыть о своей основной цели. Наоборот, именно в настоящее время, когда человечество все глубже познает на опыте то, что для Григория Паламы было одним из основополагающих аспектов божественного происхождения человека — его царственную власть над миром, — Церковь должна еще раз провозгласить и подтвердить в новой форме главную цель, ради которой она была основана. Она может осуществить это, не повторяя буквально учение Григория Паламы и других великих отцов Церкви, но следуя духу их учения. Таким образом Церковь может выйти навстречу современному человеку, цель которого как образа Божия — достижение подобия своему Первообразу.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА I</b>	
<b>ОСНОВЫ УЧЕНИЯ ОБ ОБОЖЕНИИ ЧЕЛОВЕКА</b>	
Образ Божий в человеке .....	7
Возрождение человеческой природы во Христе... .	18
Причастие человека Богу в Святом Духе .....	27
<b>ГЛАВА II</b>	
<b>МИСТЕРИОЛОГИЧЕСКАЯ</b>	
<b>И ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ОБОЖЕНИЯ</b>	
Таинства как средство обожения человека .....	34
Таинство крещения .....	38
Святая евхаристия .....	45
Церковь как причастие обожения.....	52
<b>ГЛАВА III</b>	
<b>НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ ОБОЖЕНИЯ</b>	
Природа нравственной жизни .....	56
Исполнение Божиих заповедей .....	63
Аскетическое делание и бесстрастие .....	71
<b>ГЛАВА IV</b>	
<b>МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ОБОЖЕНИЯ</b>	
Молитва .....	83
Видение нетварного света .....	92
Причастие Богу и знание Бога.....	101
<b>ГЛАВА V</b>	
<b>СОСТОЯНИЕ СОВЕРШЕННОГО ОБОЖЕНИЯ</b>	
Воскресение и возрождение .....	115
Видение Бога «лицом к лицу» .....	120
<b>ПОСЛЕСЛОВИЕ .....</b>	<b>125</b>

---

Свято-Троицкая Сергиева Лавра  
Формат 84x108/32. Печать офсетная  
Тираж 3 000 экз. Заказ № 14

Отпечатано в типографии Патриаршего издательско-  
полиграфического центра, г. Сергиев Посад