

ПАЛАМИЗМ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ ИСИХАСТСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье предлагается рассмотрение паламизма как теоретического философско-богословского осмысления восточно-христианской исихастской традиции. Прослежены основные тенденции его развития и дан анализ важнейшей терминологии Григория Паламы.

Ключевые слова: паламизм, исихазм, синергия, теозис, патристика, православие, аскетизм.

O. Klimkov

PALAMISM AS THEORETICAL COMPREHENSION OF THE EAST-CHRISTIAN HESYCHASTIC TRADITION

The article concerns the analysis of the palamism as a theoretical philosophical and theological comprehension of the East-Christian Hesychastic tradition. The author outlines the general trends of its development and gives the analysis of the main terms.

Key words: palamism, hesychasm, synergy, theosis, patristics, Orthodoxy, asceticism.

Григорий Палама, фамилия которого послужила наименованием для особого течения восточно-христианской мысли, был родом из семьи беженцев из Малой Азии. Отец его был сенатором при императоре Андронике II; сохранились сведения, что он практиковал Иисусову молитву. Юный Григорий получил блестящее образование при царском дворе в Константинополе и завоевал репутацию блестящего знатока Аристотеля. С ранних лет был он обучен и умному деланию. После смерти отца, когда Григорию было около 20 лет, все оставшиеся члены семьи удалились жить в монастыри. Около 1315 г. Григорий и его брат стали монахами на Афоне, который к тому времени был уже крупным монашеским центром. Впоследствии Григорий много странствовал из одного монастыря в другой. Любимым его монастырем стала лавра св. Афанасия. На короткий срок он сделался игуменом монастыря «Есфигмен» и, наконец, осел постоянно в скиту св. Саввы (около Великой Лавры), где жил отшельником и где начал писать. Он вел жизнь «умеренного» исихаста, на ежеднев-

ные службы не ходил, но и сакраментального общения с церковью не прерывал, что опровергает предположения о его принадлежности к мессалианству.

Однако Св. Григорию недолго пришлось наслаждаться безмолвием. Невольно он был втянут в полемику с Варлаамом Калабрийцем, итальянским греком, из любви к истинной вере в 1329 г. прибывшим из Италии в Константинополь. Это была сложная личность, принадлежавшая одновременно восточной и западной культурам. По приезде в столицу Варлаам, будучи человеком необычайным, привлек всеобщее внимание и сделал молниеносную карьеру. Подружившись с Иоанном Кантакузином, «Великим Доместиком» императора Андроника III, он стал профессором в Константинополе с узкой специализацией толкователя Дионисия Ареопагита.

В 1333 г. в Константинополь прибыли два римских легата-доминиканца. Они провели с греками совещание о возможности соединения Церквей. Речь шла, конечно же, о Filioque. Греческим представителем был назначен Варлаам, который по

случаю предстоящей дискуссии опубликовал 21 короткий трактат, где яростно напал на Фому Аквинского. Фома, как известно, пользовался Аристотелевым методом силлогизма и, придерживаясь философского реализма, доказывал возможность познания Бога. Варлаам же призывал читать Дионисия, который доказывает, что человеку не дано знать Бога и пользуется апофатическим методом рассуждения. В конечном итоге Варлаам заявлял, что нам ничего не известно об исхождении Св. Духа, вследствие невозможности богопознания, и поэтому следует просто подчиняться авторитету Церкви и Предания. Это было применением философского номинализма к разрешению проблем, выходящих за рамки философии.

Наконец, трактаты Варлаама попали на Афон, где их прочитал Григорий Палама. Около 1335 г. он написал Варлааму вежливое письмо, в котором напоминал ему о Боговоплощении и, ссылаясь на афонских исихастов, говорил о непосредственном христианском опыте богообщения. По мнению Григория, отрицание возможности богопознания, проповедавшееся Варлаамом, было наихудшей ересью. Крайне раздраженный, Варлаам решил лично познакомиться с исихазмом. Но то, что он увидел, глубоко возмутило его гуманистический склад ума, взлелеянный греческой философией и проникнутый духом классической культуры.

Последовавшая полемика между Варлаамом и Паламой сводилась к вопросу о богопознании, христианской антропологии и духовной жизни. Примечательно, что и та, и другая сторона ссылались на авторитет Дионисия.

В ответ на выпады Варлаама Григорий написал три трактата «В защиту священо-безмолвствующих», т. е. исихастов. Это были первые три из девяти трактатов, посвященных данной теме и составлявших три триады — опять же в традиции Дионисия. В полемическом пылу Варлаам обозвал исихастов «омфалопсихами» («пупо-

душниками») и обвинил монахов в мессалианизме и богомилстве.

В результате спора Варлаам опубликовал свой последний трактат — «Против мессалиан», а Григорий — свои три триады в защиту исихастов. В 1340 г. Палама уезжает из Салоник на Афон, где вместе со своими единомышленниками составляет «Святогорский Томос». Этот документ в поддержку Паламы против Варлаама был подписан всеми афонскими игуменами на нескольких языках.

Собор, состоявшийся в Константинополе в 1341 г., осудил Варлаама (10 июня). Последний немедленно покаялся, но вряд ли искренно, ибо в тот же вечер он отплыл в Италию, где вскоре был рукоположен в епископы Римским папой. Впоследствии он преподавал греческий язык Петrarке.

Этот Собор подтвердил учение св. Григория Паламы о возможности непосредственного знания Бога. Но это учение, которое предполагало различие в Боге непознаваемой сущности и «нисходящих энергий» подверглось критике со стороны некоторых византийских богословов — Григория Акиндина и Никифора Григоры. Как это часто бывало, богословские споры оказались неотделимыми от борьбы политических партий. Оказавшись в противном политическом лагере, Палама подвергся преследованиям со стороны Константинопольского патриарха Иоанна Калеки в течение гражданской войны 1341–1347 гг. Критики же его воззрений получили поддержку правительства. Однако вслед за победой в 1347 г. Иоанна Кантакузина последовало торжество паламитского богословия. Сам св. Григорий был поставлен архиепископом Солунским. В 1351 г. большой Собор в Константинополе вынес определение, подробно излагая его учение. Вскоре после смерти Григория (14 ноября 1359 г.) состоялась его канонизация (1368). В настоящее время память св. Григория празднуется Православной Церковью дважды в году: 14/27 ноября и во второе воскресенье Великого поста.

Почти все творения Паламы к настоящему времени изданы. За небольшим исключением, все они находятся в «Патрологии» Миня (Migne Patrologia Graeca (P.G.), в томах 150–151. В Т. 151 помещены также церковные акты эпохи жизни Паламы, составленные при его ближайшем участии и выражающие его учение («Святогорский Томос» (*«Αγιορειτικός Τομος υπεr των ησυχάζοντων»*) 1225–1236; и Соборные акты 1341–1352 гг. – P. G. T. 151, col. 679–692, 717–762. T. 152, col. 1273–1284).

Перу св. Григория принадлежит более 70 сочинений. В этом корпусе можно выделить несколько смысловых групп:

1. «Слова аподиктические» («доказательные») содержат обсуждение проблемы Filioque.

2. Несколько писем к Варлааму и к более позднему оппоненту Акиндину, на тему Filioque, а также о вопросе богопознания.

3. Три триады (9 трактатов) «В защиту священо-безмолвствующих» – это основной труд Паламы. По словам известного современного философа: «Они содержат цельное и отчетливое изложение позиций православного богословия почти по всем вероучительным разделам» [5, с. 9]. Полностью этот труд был издан лишь в 1959 г. прот. Иоанном Мейендорфом.

4. С этими триадами связан манифест афонских монахов, составленный св. Григорием, – «Святогорский Томос».

5. Трактаты на различные темы, среди которых наиболее важны семь трактатов против Акиндина, содержащие полемику о божественных энергиях.

6. Трактаты, написанные против последнего оппонента, Никифора Григоры (около 1355 г.).

7. Несколько сочинений духовного содержания, среди которых имеется жизнеописание св. Петра Афонского, знаменитого отшельника X в.

8. «Слова», или «Беседы» («Омилии»), содержащие проповеди на все 53 воскресенья в году. Согласно обычаю, епископы в конце своей жизни публиковали собра-

ние своих проповедей. «Слова» эти не содержат почти ничего, касающегося спора об энергиях Божиих и отличаются живым стилем написания.

Первым печатным изданием творений Григория Паламы, из переведенных на русский язык, была небольшая книжечка, вышедшая в 1785 г. в Москве и содержащая десять его «Слов». Приблизительно в то же время преп. Паисий Величковский переводит на славянский язык Греческое Добротолюбие, в котором содержатся некоторые сочинения Паламы. В киевском «Воскресном чтении» за 1841 г. появилось принадлежащее ему «Исповедание православной веры». Некоторые из «Бесед» были напечатаны в различных журналах во второй половине прошлого столетия, а также и в нашем веке. Наконец, в 1975 г. архим. Амвросием (Погодиным) было завершено дело перевода на русский язык полного текста «Бесед». Далее, в пятом томе Добротолюбия, переведенном на русский язык в конце XIX в. свт. Феофаном Затворником, находятся следующие сочинения Паламы: «Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания», «Десятословие по христианскому законоположению», «О священо-безмолвствующих» (2-й трактат первой триады), «О молитве и чистоте сердца, – три главы». В 1895 г. в Новгороде еп. Арсением изданы «Три творения...», в числе которых находилось и «Послание к монахам Иоанну и Феодору», написанное Паламой в 1340 г. Сорок шесть (из 150) «Глав естественных, богословских, этических и практических» были напечатаны еп. Порфирием (Успенским). Им же был переведен на русский язык и издан (в сокращении) «Святогорский Томос» и некоторые другие церковные акты того времени. Письмо Акиндину увидело свет в 1955 г. в переводе О. И. Мейендорфа. «Беседы» 1 и 35 (в сокращении) и «Главы...» 30–33 напечатаны в «Памятниках...» 1969 г. Самое «личностное» произведение Паламы – «Письмо своей церкви» издано в переводах прот. И. Эко-

номцева и Г. М. Прохорова в последние десятилетия. В течение последних нескольких лет были изданы: Ответ Павлу Асеню в переводе Н. П. Холмогорова, Святогорский Томос в переводе Т. А. Миллер и, наконец, главное произведение Паламы: Триады в защиту священно-безмолвствующих в переводе В. Вениаминова (псевдоним В. В. Бибикина). На этом мы заканчиваем краткий обзор биографии и сочинений св. Григория Паламы и переходим к рассмотрению его философско-богословского учения о «несозданных энергиях» и о нетварном Фаворском свете, получившем в истории философии и богословия наименование паламизма.

Для правильного уяснения учения св. Григория необходимо предварительно выяснить, в каком виде мыслится им возможность взаимного общения Бога и человека и что он думает о путях богопознания и о нашей способности к нему. Это составит аскетико-гносеологическую основу интересующего нас учения.

Исходной точкой всего учения Паламы является утверждаемая им полная непостижимость Бога для разума и невыразимость Его в слове. Однако в этом нет ничего нового, и Палама стоит здесь на традиционной для Православного Востока почве апофатического богословия, продолжая традицию св. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита. Вместе с ними он подчеркивает полную невыразимость Бога в каком бы то ни было имени и Его совершенную неопределимость (Мнимый «номинализм» Григория Нисского вполне последовательно вытекает из начал его апофатического миропонимания. В своей теории имен он, в сущности, развивает подлинное мнение на эту тему Платона (см. «Кратил»). Так, назвав Бога «бездной благодати», он сейчас же исправляет себя и говорит: «вернее же, и бездну эту объемлющий, как превосходящий всякое именуемое имя и мыслимую вещь». Поэтому подлинное познание Бога не может быть достигнуто ни на пути изучения видимого тварного мира, ни

посредством интеллектуальной деятельности человеческого ума. Самое утонченное и отвлеченное от всего материального богословствование и философствование не может дать подлинного видения Бога и общения с Ним.

Однако непознаваемость Бога разумом не приводит Паламу к заключению о Его полной непостижимости и недоступности для человека. Возможность богообщения он обосновывает на свойствах природы человека и на положении его в мироздании. Человек создан Богом по своему образу и подобию и занимает центральное место во всей вселенной. Соединяющий в себе, как состоящий из души и тела, мир вещественный и невещественный, человек является микрокосмом, объединяющим собою в единое целое все мироздание. «Человек, этот больший мир, заключенный в малом, является сосредоточием воедино всего существующего, возглавлением творений Божиих; поэтому он и был произведен позже всех, подобно тому как мы к нашим словам делаем заключения; ибо вселенную эту можно было бы назвать сочинением Самоипостасного Слова» [1, с. 103]. Здесь мы видим явное созвучие идеям Григория Нисского: Палама определенно учит, что человек в большей степени, чем ангел, наделен образом Божиим. И это обнаруживается прежде всего в том, что, в то время как ангелы являются лишь простыми исполнителями велений Божиих, человек именно в качестве земного душевно-телесного существа создан для господства над всей тварью. Эта мысль получает дальнейшее раскрытие в учении о человеческом теле и о его значении в духовной жизни человека.

Таким же распространенным, но неверным, мнением, как убеждение в превосходстве ангела над человеком, является принижение роли тела в духовной жизни человека и пренебрежение им. Сама альтернатива: дух — тело верна лишь до определенной степени. В святоотеческих творениях существует также разграничение терминов: «тело» и «плоть». Последняя упот-

ребляется как правило в негативном смысле. Палама был решительным противником мнения, будто бы тело, как таковое, является злым началом и источником греха в человеке. Подобное воззрение представлялось ему клеветой на Бога, Создателя тела, и манихейско-дуалистическим неприятием материи. И само обладание телесностью часто дает человеку возможность такого общения с Богом, которое недоступно ангелам. Отсюда может быть понятным, что, согласно учению св. Григория, тело способно переживать под влиянием души некие «духовные расположения», само же бесстрастие не есть простое умерщвление страстей тела, но его новая лучшая энергия и вообще тело уже в земной жизни может участвовать в благодатной жизни духа. Важно еще отметить, что Палама рассматривает сердце как преимущественный центр духовной жизни человека, как орган ума, посредством которого он господствует над всем телом и даже как источник и хранитель мысленной деятельности человека: «сердце наше есть сокровище мысли» и вместе с тем как бы самая внутренняя часть нашего тела.

Исходя из своего учения о богоподобии человека, Палама утверждает возможность достижения общения с Богом прежде всего на пути исполнения Его заповедей, творением которых человек восстанавливает и раскрывает находящийся в нем, но потемненный грехами, образ Божий, и тем самым приближается к единению с Богом и к познанию Его, в доступную для тварного существа меру. Этот общий и для всех обязательный путь исполнения заповедей может быть кратко выражен как любовь к Богу и ближнему. Мысль об обязательности и всеобщности заповедей лежит в основе всего аскетического учения Паламы.

Следует подчеркнуть, что Палама, подобно всем наиболее глубоким аскетическим писателям Православной Церкви, придавал преимущественное значение не столько самому внешнему деланию или даже приобретению той или иной добро-

детели, сколько внутреннему очищению от страстей. А это путь прежде всего покаяния и смирения. Но еще более сильным средством внутреннего очищения и вместе с тем самым ярким выражением любви к Богу и ближнему была для Паламы молитва, соединенная, конечно, с прочей внутренней деятельностью человека и вообще со всей его жизнью. «Молитвенная сила священнодействует его (единение)... будучи связью разумных тварей со Творцом». Только «очищая свою деятельность (силу) деянием, познавательную видением и созерцательную молитвой» может человек достигнуть необходимой для познания Бога чистоты. При этом Палама указывает на необходимость удерживать ум в пределах нашего тела. Пребывание ума вне тела является для него источником всякого заблуждения. Предвидя возражения о ненужности такого рода аскетической практики, Палама предостерегает от смешения сущности ума с его деятельностью.

Учитывая великую сложность и трудноисполнимость этого «хранения ума», мы укажем, что неправы те, которые усматривают в умной молитве исихастов какую-то попытку легкого пути ко спасению, желание избежать трудов благой деятельности и, так сказать, «дешево» и «механически» достигнуть мистического «энтузиазма». Общественное же, если можно так выразиться, значение исихастского подвига прекрасно выражается словами преп. Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен и вокруг тебя тысячи спасутся».

Выяснив взгляды Паламы на сердце и тело в духовной жизни человека, встречающиеся в основе своей у многих древних писателей и только выраженных им с особенной отчетливостью и свойственной ему философской систематичностью, мы теперь должны сказать несколько слов о так называемой «художественной» умной молитве и ее приемах. Описание их, отсутствующее во всех подробностях у древних отцов, хотя некоторые указания можно встретить уже у св. Иоанна Лествичника и

Исихия Синайского (VII–VIII вв.), наиболее обстоятельно дано в Слове преп. Симеона Нового Богослова о трех образах молитвы (начало XI в.) [3, с. 452–472], у Никифора Монашествующего (XIII в.) и у преп. Григория Синаита (XIV в.).

Палама, в отличие от них, дает блестящую аскетико-философскую апологию некоторых приемов «художественной» молитвы. Он, в частности, останавливается на следующих двух: во-первых, на соединении молитвы с дыханием и, во-вторых, на принятии молящимся во время молитвы известного внешнего положения тела. Было бы, однако, совершенно ошибочным думать, будто бы Палама видел в этих приемах — полезных, но все же второстепенных сущность и главное содержание умного делания. Не то или иное аскетическое действие, но «восхождение ума к Богу и беседа с Ним» мыслились им, как и всей православной мистикой на всем протяжении ее истории, целью и существенным содержанием «духовной и невещественной молитвы».

В этом состоянии непосредственного единения с Творцом, когда ум выходит из рамок своей обычной деятельности и бывает как бы вне себя, человек достигает истинного познания Бога, того «высшего чем знание неведения, сравнительно с которым вся наша естественная философия и наше обычное знание, основанное на постижении тварного мира, оказываются недостаточными и односторонними». «Соединиться с Богом, пишет Палама, по истине невозможно, если мы, помимо нашего очищения, не станем вне, или лучше сказать, выше нас самих, оставив все, что относится к миру чувственному, и, возвысившись над мыслями, умозаключениями и всяким знанием и даже над самым разумом, всецело находясь под действием умного чувства... и достигнув неведения, которое выше ведения, или, что то же, выше всякого вида... философии» [2, с. 116]. Это высшее духовное состояние, когда человек отделяется от всего тварного и изменяемого и, соединясь с Божеством, озаряется Его

светом, носит у Паламы название безмолвия или исихии. И с особенной яркостью учение о нем он выразил в «Слове на Введение...», откуда и взята вышеприведенная цитата.

Перейдем теперь к изложению философско-богословского учения Паламы в его главнейших чертах. Основная мысль учения о Божестве может быть выражена как антиномичное утверждение полной неприступности, трансцендентности и «внемирности» Бога и вместе с тем Его самооткровения миру, имманентности ему и реального Его в нем присутствия. Эта основная антиномия находит свое выражение в его учении о «сущности и энергиях» Триипостасного Божества. Как уже было показано в предыдущей главе, Палама, верный духу восточной патристики с ее склонностью к апофатическому богословию, учит о полной неприменимости к Богу, рассматриваемому в Самом Себе, каких бы то ни было наименований, определений и вообще высказываний. Всякое такое высказывание, утверждающее или отрицающее, не может хотя бы приблизительно, выразить подлинную сущность Божию, хотя при высказываниях отрицательного характера легче избежать неправильных представлений о Боге. Более того, понятия бытия и сущности не применимы к Богу, как превосходящему всякое известное или мыслимое нами бытие (относительное и тварное). «Он не есть естество, — пишет Палама, — как превосходящий всякое естество; Он не есть существующий, как превосходящий все существующее ...ничто из тварного не имеет и не будет иметь никакого отношения или близости к высочайшему Естеству». Вследствие этого Палама, говоря о Боге в Самом Себе, предпочитает пользоваться вместо слова «сущность» (*ουσια*) выражением «сверхсущность» (*υπερουσιότης*), характеризуя ее при этом такими апофатическими определениями, как «тайная», «неисходная», «невывявленная». Но одновременно с этой «неисходностью» Бога Палама утверждает то, что он называет Его

«происхождением» (*προοδος*, выступление вперед), какой-то непостижимый вневременный акт Божества, посредством которого Оно из своего состояния невыявленности и сокровенности обнаруживается миру, выявляется и, таким образом, делается в известной мере доступным твари, приобщающейся Божеству в Его выявлении, или, как выражается Палама, «энергиях», в то время как состояние неисходности условно обозначается словом «сущность». Мы стоим здесь перед лицом философской антиномии, которая по всему смыслу учения Паламы имеет онтологический (вернее, «сверхонтологический», поскольку Бог превосходит пределы сущего), объективный характер и не может быть понята, как нечто существующее только в нашем мышлении о Боге вследствие невозможности нашему ограниченному уму целостно мыслить Божественную Природу. Нужно только всегда помнить для правильного понимания этой антиномии, что ею не только утверждается обладание Богом «сущностью» и «энергиями», как чем-то объективно отличным друг от друга, но постоянно указывается на их нераздельность (*το αχωριστον*), не только мыслимую, но и реальную. Отсюда видна необоснованность нападок на Паламу со стороны лиц, которые в его учении о Божестве усматривают проповедь «двубожия» или даже многобожия (поскольку Божество обладает многими энергиями).

Для правильного понимания учения Паламы о «сущности и энергиях» Божества нужно всегда помнить, что это превосходящее всякую постижимость и неизреченное в Самом Себе Божество Триипостасно. Из отдельных высказываемых им мыслей можно заключить, что Палама, не отделяя Ипостасей от сущности (ибо весь Бог всецело находится в каждой Своей Ипостаси), не сливает, однако, их с нею и утверждает между сущностью и Ипостасями некое нераздельное различие. Далее, говоря об энергиях, Палама указывает, что энергии не суть нечто свойственное той или другой

Божественной Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это утверждение единства и общности действия Пресвятой Троицы принадлежит к основным чертам учения его о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Ее единосущия: «Бог есть Сам в Себе, причем три Божественные Ипостаси естественно, целостно, присносушно и неисходно, но вместе с тем несмешно и неслиянно взаимно держатся и друг в друге вмещаются (*περιχωρουδων*), так что и энергия у Них одна». Не будучи, таким образом, тождественной ни с одной из Божественных Ипостасей, энергия не обладает, однако, и своей собственной особой Ипостасью, как лишенная самобытного и отдельного существования вне Божественной сущности: «Ни одна из энергий не ипостасна, то есть не самоипостасна (*αυθυποστατος*). То есть Св. Троица вследствие обладания Ею свойственной Ей энергией не превращается у Паламы в четверицу, как его иногда обвиняли в этом его противники. Важно также отметить, что, по Паламе, Бог всецело обнаруживается в каждой из своих энергий (это вытекает из Его неделимости). А это свидетельство того, что Паламе (как и Ареопагиту) была чужда встречающаяся в неоплатонической философии мысль об умаленности Божества в Его явлении миру.

Далее, Палама определяет отношение сущности и энергии как отношение причины и причиненного и мыслит его как объективно существующее в Боге, независимо от нашего отношения к нему в процессе познания. Помимо этого основного различия между сущностью и энергией Палама указывает на другие важные между ними отличия: «отличаются друг от друга тем, что божественная энергия бывает причастна и делится неделимо, и именуется и мыслится неким образом, хотя и неясно из своих следствий (т. е. творений), а сущность непричастна, неделима и безымянна, т. е. как совершенно свержимая и непостижимая».

Таково в основных его чертах учение Паламы о Боге, в его таинственной и непостижимой «сверхсущности» и в его откровения миру в своих несозданных, но доступных твари «энергиях». Учение это с самого момента его формулирования Паламой вплоть до наших дней является предметом страстной полемики со стороны всех тех, которые считают его несовместимым с традиционным (по их мнению) церковным учением о Боге, как о существе совершенно простом, несложном и не имеющем в себе никаких различий, кроме троичности Ипостасей. Но, по мысли Паламы, нераздельность сущности и энергии, неипостасность и несамобытность энергии делает понятным отсутствие сложности в Боге, несмотря на одновременно с этим антиномически утверждаемую различность энергии от сущности. С другой стороны, энергия потому не вносит сложности в Бога, что она не есть нечто иногда бываемое, иногда отсутствующее, то увеличивающееся, то уменьшающееся и вообще изменяемое, не есть то, что Палама определяет в терминах аристотелевской философии как «акциденция», но есть неизменное, извечное, постоянное действие Божие, изменяющееся только в степени своего обнаружения и причастности к ней твари. Приблизительно в таком духе аргументирует Палама в пользу совместимости своего учения с традиционным святоотеческим учением о Божественной простоте.

Итак, подчеркнем, что различие сущности и энергии Божества не есть одно из тех различий, которое наш ум усматривает в тварных предметах и не может без натяжки быть обозначено посредством выработанной в схоластической логике, на основании данных мира бытийно-тварного, классификации видов различий. Поэтому обозначение «богоприличное различие» представляется нам наилучшим образом выражающим учение Паламы.

Выше мы попытались изложить учение Григория Паламы о Божестве в Его непостижимой и недоступной «сверхсущности»

и откровении миру в Своих несозданных «энергиях»: энергии эти неисчислимы, в них тварь реально приобщается Самому Божеству и Бог присутствует в творении. Одним из таких откровений Божества миру, одной из Его энергий является, по учению Паламы, несозданный Божественный Свет. Он не создан, как всякая божественная энергия, но вместе с тем он не есть Само Божество в Своей «сверхсущности» или, как говорит об этом Палама, «Бог называется Светом, но не по существу, а по энергии». Поэтому все, написанное нами в предыдущей главе о сущности и энергии и их взаимном отношении к Богу, применимо и к Божественному Свету. Такова вкратце философско-богословская постановка вопроса о несозданном Свете у Паламы. Мистически, он касается той же темы, когда описывает высшие духовные состояния, во время которых достигшие их «смешиваются неизреченно со Светом, превышающим ум и чувство».

Следует подчеркнуть, что учение о Фаворском Свете (как бы нам ни истолковывать это выражение) не является чем-то новым, впервые открытым св. Григорием Паламой. В Священном Писании и Ветхого, и Нового Завета есть много мест, где говорится о Божественном Свете (Пс.35:10; Ис.58:8, 58:10; Мал.6:2, Мф.13:43; 1 Тим.6:17; Иоан.8:12; 12:6, 1 Ио.1:5, Иоан.1:4, 1:9; Апок.21:23; 22:5).

Выражениями об этом Свете насыщены литургические песнопения и тексты Православной Церкви. Такую же картину можно проследить и на всем протяжении патристической и аскетической письменности Восточной церкви, причем выражения, описывающие Свет, употребляются здесь как для обозначения Самого Бога (предмет видения), так и того внутреннего состояния, которое испытывает познающий Его. В последнем значении — мистического состояния — аскетические писатели православной традиции часто употребляют выражение «Божественное озарение». Этот термин встречается неоднократно у

преп. Максима Исповедника (580–662), но с особенной силой описывает видение Света преп. Симеон Новый Богослов (949–1022), как в своих поучениях, так и в стихах. Не будет преувеличением сказать, что никто, кроме него не выражал с такой яркостью, откровенностью и подробностями видения Божественного Света. С другой стороны, мысли о природе этого Света, об его несравнимости и отличности от всего тварного, об его несозданности встречаются (при отсутствии систематичности изложения) у многих православных авторов задолго до Паламы. Ограничимся несколькими примерами. Указания на это мы уже можем видеть у преп. Макария Египетского (IV в.), у блаж. Феодорита (V в.), в жизнеописаниях многих святых, в особенности преподобных, например в житии Павла Латрского (X в.). Св. Григорий Богослов (329–390) учит в своем Слове на крещение о Фаворском Свете, как о видимом явлении Божества. Еще больший интерес представляют принадлежащие св. Андрею Критскому (660–740) и преп. Иоанну Дамаскину (+750) Слова на праздник Преображения. Развиваемое в них (особенно у Дамаскина) учение о Фаворском Свете весьма сходно, и не только по своему содержанию, но даже и по словесной его формулировке с учением Паламы о том же предмете. Однако лишь у афонских исихастов XIV в., в частности у Паламы, это учение приобрело почти центральное значение и систематический характер.

В творениях Паламы мы встречаем достаточно много мест, где он говорит о Божественном Свете. Но он нигде не дает точного объяснения, что он под этим подразумевает, эта невысказанность является естественным следствием непостижимой разумом и невыразимой в слове природы Фаворского Света, его несозданности и невозможности найти в тварном мире что-либо в точности на него похожее. Решительно отвергается Паламой мысль о какой-либо вещественности или чувственности несозданного Света: «...нет ничего чув-

ственного в Свете, осиявшем на Фаворе апостолов». С другой стороны, было бы неправильно представлять себе этот Свет как чисто разумное просветление, как одно лишь рациональное постижение, лишая таким образом слово «свет» всякого реального содержания и превращая его в простую аллегория. Подобная «интеллектуализация» несозданного Света противоречит многим утверждения Паламы и вообще не соответствует общему характеру его мистики, что становится понятно из нашего изложения его аскетического учения. Можно скорее думать, что сравнение несозданного Света с тварным носит хотя и символический, но вполне реальный характер и основывается на свойственной многим представителям восточной патристики мысли, что этот дольний созданный мир является как бы отображением и подобием своего Божественного горнего первообраза, извечно существующего в Божественном сознании и что, следовательно, наш земной тварный свет может рассматриваться как некое отображение и тусклое подобие Света несозданного, бесконечно от него отличного, но вместе с тем реально, хотя и непостижимо, с ним сходного. Сам же несозданный Свет, этот первообраз света тварного, есть один из образов явления и раскрытия Бога в мире, иначе говоря, есть нетварное в тварном, реально, а не только лишь аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми, как неизреченная Божия слава и красота. На наш взгляд, такой символической реализм лежит в основе всего учения Паламы о Божественном Свете, и что только таким образом можно правильно понять многие своеобразные моменты этого учения.

При всей своей невещественности и сверхчувственности этот Свет не всегда остается лишь внутренним «Божественным озарением, таинственно и неизреченно возникающим». Можно думать, что в некоторых случаях он, хотя и не изменяясь в своей природе, как-то «выявляется во вне», из внутреннего переживания становится

объективным явлением и даже приобретает некоторые свойства света видимого. Палама описывает этот Свет преимущественно в апофатических терминах, ибо он превышает всякий разум и всякое чувство. Следует отметить, что Фаворский Свет, по учению Паламы, не является чем-то только субъективным, возникающим в нашем сознании как какое-то мечтание и вообще представление, или чем-то возникшим в определенный момент (Преображение) и вскоре исчезнувшим. Свет этот извечно присущ Богу на Фаворе произошло только его обнаружение, да и то лишь частичное, перед апостолами (причем только тремя). Отсюда можно заключить, что Свет этот существует как объективная реальность, т.е. независимо от нашего сознания. Сам по себе он неизменен, но может изменяться наша способность воспринимать его в большей или меньшей силе, степень нашего причастия Божеству. Однако же нам не дано созерцать Божественную глубину — ни в этом веке, ни в будущем. Поэтому Собор 1352 г. подчеркивает в своих постановлениях, что Свет Преображения не есть сама «сверхсущественная сущность Божия, ибо она пребывает совершенно невидимой и непричастной: ибо Бога никто никогда не видел, т. е. как Он есть по существу, но скорее... естественная слава сверхсущностной сущности, нераздельно из нее происходящая и являемая по человеколюбию Божию лицам, очищенным умом» [4, с. 38].

Учение Паламы о несозданном Божественном Свете тесно связано с его учением о благодати. Такая связь понятна сама собой, поскольку Божественное озарение и видение Света мыслятся всегда Паламой не как какое-то естественное достижение человека, а как непосредственное действие Божией силы, внутренне усваиваемой человеком. Это действие отождествляется у Паламы с Божественной благодатью. Он учит о ней как о несозданной и безграничной Божией силе (энергии), превышающей и ум, и чувство, и все тварное, подлинно соединяющей обладателей ее с Богом и

обожающей их (без утраты, однако, тварного характера их природы). При этом всегда надо помнить, что «Божественное и боготворящее сияние и благодать не есть сущность, но энергия Божия», — как об этом пишет сам Палама. В соответствии с этим обожение понимается им не как естественный процесс подражания Богу и единения с Ним путем совершения отдельных добродетелей или как нечто, свойственное разумной природе человека (в таком случае человек становился бы Богом по естеству), но как неизреченный Его дар, как плод действия Его благодати (хотя и подготовляемый добродетелями). «Итак, — пишет Палама, — благодать обожения выше природы и добродетели; все это бесконечно ниже ее. Ибо вся добродетель и наше по возможности подражание Богу делает обладающего (добродетелью) способным к Божественному единению; благодать же таинственно совершает само неизреченное соединение». «Божий дар — обожение».

Таким образом, мы можем сказать, что для Паламы несозданный Свет и благодать в сущности тождественны: то и другое являются действиями Божьими. И наиболее точно, на наш взгляд, выражает учение Паламы мысль, что нетварный Свет и его видение являются не столько следствием действия на нас благодати Божией, сколько обнаружением этой благодати.

Таково, в общих чертах, учение св. Григория Паламы о несозданном Божественном Свете. Философское значение его состоит в том, что им утверждается и обосновывается подлинность нашего духовного опыта, в котором нам непосредственно дано Божественное и нетварное. Мы созерцаем не какое-то тварное порождение недоступной нам Божественной причины, не какой-то свет отличный от Света несозданного, но само Божественное в его подлиннике. В этой возможности непосредственного созерцания Божественного и единения с ним, в возможности благодатного преодоления человеком его тварной огра-

ниченности и выхода из пределов тварного бытия заключается смысл и оправдание мистического пути человеческой личности. С другой стороны, в явлении несозданного Света Бог открывается миру в образе нетленной и невещественной красоты, бледным отблеском которой является наш земной свет и тварная красота мира созданного. Бог, по учению Паламы, не есть нечто постигаемое одной лишь разумной способностью человека, Он есть источник и первообраз истинной красоты и, как Таковой, открывается миру в нетленном сиянии Своей Божественной славы. «Неприступным Светом, непостижимым изливанием Божественного сияния» называет Фаворский Свет Собор 1352 г. [4, с. 38]. И это созерцание несозданного Божественного Света в качестве «истинной и возделенной красоты» представляется нам одним из наиболее глубоких и ценных прозрений св. Григория Паламы в тайны Божества в Его отношении к миру.

В заключение нашего весьма краткого по необходимости изложения паламизма как теоретического осмысления многовековой восточно-православной традиции исихазма, хотелось бы отметить следующие его особенности. Прежде всего, важно то значение, которое он придает участию всего, целостного человека в деле познания Бога и единения с Ним. В области аскети-

ческой эта мысль выражается в учении о соучастии тела в духовной жизни, о его способности к просветлению и единению с Божеством в едином молитвенном делании, охватывающем собою всего человека. Гносеологически Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверхрациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для паламизма. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и неприступности Божества с утверждением возможности благодатного с Ним единения и непосредственного Его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскетики и гносеологии со столь свойственной Паламе антиномичностью. Отметим, в завершение данного очерка философско-богословской концепции паламизма, что в этом кажущемся противоречии в учении о Божестве и о путях Его познания Григорий Палама не одинок в восточной патристике. Наиболее близок ему здесь Григорий Нисский, а также Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник. После смерти Паламы сходные идеи развивал Николай Кавасила.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Василий (Кривошеин)*, мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*: Сб. ст. по археологии и византиноведению. — Прага: Институт им. Н. П. Кондакова. — 1936. — VIII. — С. 99–151.
2. *Григорий Палама*, св. Беседы (Омилии) / Пер. арх. Амвросия (Погодина). Ч. 1. Монреаль, 1965; Ч. 2. Монреаль, 1974; Ч. 3. Монреаль, 1984. (Репринт: Ч. 1–3. М., 1993; Ч. 1–3. — М., 1994).
3. *Добротолюбие* в русском переводе еп. Феофана (Говорова): В 5 т. Репринт. изд.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
4. *Успенский Ф. И.* Синодик в неделю Православия: Сводный текст с приложениями. — Одесса, 1893.
5. *Хоружий С. С.* Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. — М., 1991.