

Архиепископ Василий (Кривошеин)

Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы

- [Глава I. Аскетико-гносеологическая основа учения св. Григория Паламы](#)
 - [Глава II. "Сущность и Энергия". Учение св. Григория Паламы о Боге Триипостасном в Его "скрытой сверхсущности" и "несозданных энергиях"](#)
 - [Глава III. Несозданный Божественный Свет](#)
 - [Глава IV. Заключение. Значение св. Григория Паламы в православном богословии](#)
-

Глава I. Аскетико-гносеологическая основа учения св. Григория Паламы

Религиозная жизнь, понимаем ли мы ее как общение человека с Богом или как понимание Его им, всегда может быть определена как взаимное и двустороннее отношение и действие Бога и человека, Творца и твари. Поэтому для правильного понимания учения какого-нибудь духовного писателя, в данном случае - св. Григория Паламы (1296-14 ноября 1359), важно 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, если можно так выразиться, аскетико-гносеологическую основу интересующей нас богословской системы. Постараемся поэтому изложить в самых существенных чертах эту сторону учения св. Григория Паламы, прежде чем перейти к его чисто богословским идеям. Вопрос о возможности богопознания и о путях его занимает сравнительно значительное место в творениях св. Григория Паламы. Нужно, однако, сразу отметить, что исходной точкой всего его учения является утверждаемая им полная непостижимость Бога для разума и невыразимость Его в слове. Эта мысль о непостижимости Бога для разума связана у св. Григория Паламы со всем его учением о природе Божества, но мы сейчас ограничимся одной лишь гносеологической стороной вопроса. Нового, однако, в этом утверждении рациональной непостижимости Божества нет ничего, и св. Григорий Палама стоит здесь на почве столь свойственного восточному Православию апофатического богословия, продолжая богословскую традицию св. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита. Вместе с ними он любит подчеркивать полную невыразимость Бога в каком бы то ни было имени и Его совершенную неопределимость.

Так, назвав Бога "бездной благодати", он сейчас же поправляет 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. "Если мы даже и богословствуем, - пишет св. Григорий Палама, - и философствуем о предметах совершенного, отделенных от материи, то это хотя и может приближаться к истине, но далеко от видения Бога и настолько различно от общения с Ним, насколько обладание отличается от знания. Говорить о Боге и общаться с Ним - не одно и то же". В связи с этим понятно отношение св. Григория Паламы к отдельным научным дисциплинам, логическим или эмпирическим; он признает их относительную полезность в деле изучения мира тварного и оправдывает в этой области свойственные им приемы познания - силлогизмы, логические доказательства, примеры из мира видимого. Но в деле познания Бога он утверждает их недостаточность и говорит даже о нецелесообразности пользоваться ими.

Непознаваемость Бога разумом не приводит, однако, св. Григория Паламу к заключению о Его полной непостижимости и недоступности для человека. Возможность богообщения обосновывается им на свойствах природы человека и на положении его в мироздании. Остановимся поэтому несколько дольше на учении св. Григория Паламы о человеке. Основная мысль его, не раз высказываемая им в разных местах его творений, - это создание человека Богом по Своему образу и подобию и центральное место его во всей вселенной. Человек, созданный по образу Божию и соединяющий в себе, как состоящий из души и тела,

мир вещественный и невещественный, является, по мысли св. Григория Паламы, неким малым миром, микрокосмом, отражающим в себе все мироздание и объединяющим его собою в единое целое. "Человек, - пишет св. Григорий Палама, - этот большой 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". Это учение о человеке, в основе своей встречающееся уже у св. Григория Нисского, своеобразно развивается св. Григорием Паламой в связи с вопросом об отношении мира ангельского и человеческого и о значении человеческого тела. Вопреки довольно распространенным представлениям о превосходстве ангела, как чистого духа, над человеком, св. Григорий Палама определенно учит, что человек в большей степени, чем ангел, наделен образом Божиим. "Хотя (ангелы), - пишет он, - и превосходят нас во многом, но в некотором отношении они ниже нас... (например) в существовании по образу Создавшего; в этом смысле мы больше, чем они, были созданы по образу Божию". Это большее обладание человеком образа Божия 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 и властвования над всей тварью. "В то время как ангелы, - пишет св. Григорий Палама, - определены для служения Творцу и имеют своим единственным уделом находиться под властью, господствовать же над ниже их стоящими созданиями им не дано, если только они не будут посланы на это Содержащим всяческая... человек предназначен не только для того, чтобы находиться под властью, но чтобы и властвовать над всеми (находящимися) на земле". Эта мысль о преимущественном обладании человеком образа Божия получает дальнейшее раскрытие в учении о человеческом теле и о его значении в духовной жизни человека. Необходимо отметить, что св. Григорий 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. Перу св. Григория Паламы принадлежит даже один весьма любопытный и блестящий по языку диалог, посвященный опровержению одностороннего манихейского спиритуализма, согласно которому душа увлекается на грех телом, связь с коим есть причина греховности души. С большой силой утверждается там же, что тело, подобно душе, есть творение Божие, и человек есть не одна душа, но соединение души и тела. "Не одна только душа или одно лишь тело называется человеком, - читаем мы в этом диалоге, - но то и другое вместе, созданное по образу Божию". Эта мысль, что образ Божий выражается не только в душевном, но и в телесном составе человека, встречается в творениях св. Григория Паламы довольно часто и соединяется им с утверждением, что человек, именно благодаря своей телесности, более запечатлен образом Божиим, нежели чистые духи-ангелы, и что он ближе них к Богу (как создание, как замысел Божий), хотя и утратил после грехопадения свое подобие Ему и в этом смысле стал ниже ангелов. И само обладание телесностью часто дает человеку возможность такого общения с Богом, которое недоступно ангелам. "Кто из ангелов, - вопрошает св. Григорий Палама, - мог бы подражать страсти Бога и Его смерти, как это смог человек?" "Умное и словесное естество ангелов, - пишет он в другом месте, - обладает и умом и происходящим из ума словом... и могло быть названо духом... но этот дух не животворящ, ибо оно не получило от Бога из земли соединенного с ним тела, дабы получить для сего и животворящую и содержательную силу. А умное и словесное естество души, как созданное вместе с земным телом, получило от Бога и животворящий дух... только оно одно обладает и умом, и словом, и животворящим духом;

только оно, и в большей степени, чем ангелы, было создано Богом по Его образу". Конечно, образ Божий усматривается здесь не в самой телесности, но в присущем человеку животворящем духе, однако обладание телесностью не только не служит для него препятствием, но, наоборот, поводом для обнаружения; а ангелы, как бестелесные, лишены животворящего духа. И этот образ Божий в человеке не был утрачен даже после грехопадения: "После прародительского греха... утратив житие по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его". Вообще говоря, "еретикам пристало" видеть в теле злое начало, - еретикам, "которые называют тело злым и созданием злого", для православных же оно - "храм Святого Духа" и "жилище Божие". Отсюда может быть понятным, что, согласно учению св. Григория Паламы, 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 не только в будущем веке, но уже сейчас может соучаствовать в благодатной жизни духа, "ибо, - пишет св. Григорий Палама, - если тогда тело будет соучаствовать с душой в неизреченных благах, то оно, несомненно, и теперь будет в них по возможности соучаствовать... и оно испытает Божественное, после того как страстная сила души в соответствии с ним переменится и освятится, но не умертвится".

Далее, в связи с изложенным нами учением св. Григория Паламы о человеке, важно еще отметить, какое значение он придает сердцу в деле его духовной и умственной жизни. Св. Григорий 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 мыслительной деятельности человека. "Мы точно знаем, - пишет св. Григорий Палама, - что наша мыслительная способность находится в сердце, как в органе; мы научились этому не от человека, но от Самого Создавшего человека, Который говорит в Евангелии: от сердца исходят помышления". Поэтому "сердце наше есть сокровище мысли" и вместе с тем как бы самая внутренняя часть нашего тела.

Учение о человеке как существе богоподобном, как о носителе образа Божия, являемого всей его духовно-телесной личностью, и как о некоем малом мире, содержащем в себе все мироздание, делает понятным возможность действительного общения нашего существа с Богом и более глубокого Его познания, чем то, которое приобретается одной лишь интеллектуальной деятельностью или изучением внешнего мира. И действительно, исходя из своего учения о богоподобии человека, св. Григорий Палама утверждает возможность достижения общения с Богом прежде всего на пути исполнения Его заповедей, творением коих человек восстанавливает и раскрывает находящийся в нем образ Божий, потемненный грехами, и тем самым приближается к единению с Богом и к познанию Его, в меру доступную ему как тварному существу. Этот общий и для всех обязательный путь исполнения заповедей Господних может быть кратко выражен как любовь к Богу и ближнему. Вне этого не может быть никакого общения с Богом. Мысль об обязательности и всеобщности заповедей лежит в основе всего аскетического учения св. Григория Паламы - он даже счел нужным написать толкование на десятисловие Ветхого Завета - и, как нечто само собою разумеваемое, часто даже не высказывается им при изложении той или иной частности своего учения о путях внутренней жизни. Но в понимании значения и образа делания заповедей св. Григорий Палама, подобно всем наиболее глубоким аскетическим писателям Православной Церкви, склонен был придавать преимущественное значение не столько самому внешнему деланию или даже приобретению той или иной добродетели, сколько внутреннему очищению от страстей. Для достижения этой сердечной чистоты нужно прежде всего вступить на путь покаяния и смирения, в которых проявляется наше отвращение от греха и любовь к возлюбившему нас Господу: "Стяжаем дела покаяния, - поучает св. Григорий

Палама, - мудрование смиренное, умиление и плач духовный, сердце кроткое и исполненное милости, любящее правду и стремящееся к чистоте... ибо Царствие Божие, вернее Царь Небесный... внутри нас есть, и мы должны всегда прилепляться Ему делами покаяния, любя, насколько можем, столь нас Возлюбившего". Но еще более сильным средством внутреннего очищения и вместе с тем самым ярким выражением любви к Богу и ближнему была для св. Григория Паламы молитва, соединенная, конечно, с прочей внутренней деятельностью человека и вообще со всей его жизнью. Молитва для него выше стяжания отдельных добродетелей. Поэтому, признавая, что единение с Богом достигается или путем общения в добродетелях, или через общение в молитве, св. Григорий Палама придает большое значение молитвенному общению, утверждая, что только его силой тварь может подлинно соединиться с Творцом. "Молитвенная сила, - говорит он, - священнодействует его (единение)... будучи связью разумных тварей с Творцом". Далее св. Григорий Палама говорит (подобно Дионисию Ареопагиту) о некоем троичном действии ума, посредством которого он восходит к Богу. "Когда единое ума делается троичным, - пишет он в том же "Слове о молитве", - оставаясь единым, тогда он сочетается с Богоначальной Троичной Единицей". Это троичное действие ума состоит в том, что ум, обычно направленный на внешние предметы (первое действие), возвращается в себя (второе действие) и оттуда молитвенно восходит к Богу (третье действие). "Единое же ума делается троичным, пребывая единым, в своем обращении к себе и в восхождении через себя к Богу". Оба эти действия обозначаются также как "свитие" и его "простираие вверх" с объяснением, что "обращение ума к себе есть его хранение... а восхождение его к Богу совершается молитвенно". Находясь в этом состоянии, ум человека "достигает неизреченного" и "вкушает будущий век". Не следует, однако, придавать слишком большого значения достигаемому нами в начале просвещению, ибо, поскольку оно не сопровождается еще полным очищением души, оно может быть обманчивым и порождает прелесть. Нужно ограничиваться в начале подвига видением своей собственной сердечной греховности, которая открывается при этом просвещении ума. Полное же очищение человека может произойти только тогда, когда каждой его душевной силе будет дано соответствующее ей духовное лекарство. Только "очищая свою деятельную (силу) деянием, познавательную - видением и созерцательную - молитвой", может человек достигнуть необходимой для познания Бога чистоты. "Она никем никогда не может быть усвоена, кроме как через совершенство в деятельности, через настойчивое шествие (по пути подвижничества), через созерцание и созерцательную молитву". Нужно также знать, что необходимо и духовно плодотворно не просто достижение троичного действия ума, но постоянное и долгое его пребывание в этом действии, порождающее некое "умное чувство". При этом св. Григорий Палама настойчиво указывает на необходимость постоянно удерживать ум в пределах нашего тела. В подтверждение этого аскетического правила он ссылается на известное изречение пр. Иоанна Лествичника "безмолвник есть стремящийся ограничить бестелесное (то есть ум) в теле" и согласно с ним видит в этом удерживании ума внутри тела основной признак истинного исихаста. Наоборот, пребывание ума вне тела является для него источником всякого заблуждения. "Творить ум, - пишет св. Григорий Палама, - находящимся... вне тела, дабы он там достигал умных видений, является величайшим из эллинских заблуждений, корнем и источником всякого зломыслия". Св. Григорий Палама предвидит, что его учение об удержании ума в пределах тела или даже о "посылании" его туда легко может вызвать возражения о ненужности и даже невозможности такого рода аскетической практики, поскольку ум уже естественно соединен с душой, находящейся внутри тела, и, следовательно, там находится без всякого участия нашей воли. Но это недоумение происходит, по мнению св. Григория Паламы, от смешения сущности ума

с его деятельностью. Ум естеством своим, конечно, соединен с душой; задача же безмолвника состоит в том, чтобы и деятельность его направить внутрь. Такого рода молитвенное хранение ума требует, однако, от человека большого усилия, напряжения и труда. "Труд всякой иной добродетели, - пишет св. Григорий Палама, - мал и весьма легко переносим сравнительно с этим". Отсюда мы видим, как неправы те, которые усматривают в умной молитве исихастов какую-то попытку легкого пути ко спасению, желание избежать трудов добродетели и, так сказать, "дешево" и "механически" достигнуть мистического "энтузиазма". В действительности, однако, о легком пути не может быть и речи, и умная молитва изображается св. Григорием Паламой как самый трудный, самый тесный и скорбный путь ко спасению, хотя и ведущий к самым вершинам духовного совершенства, если только молитвенное делание соединяется со всей остальной деятельностью человека (это необходимое условие успешности молитвы не даст возможности видеть в ней нечто "механическое"). Вот почему св. Григорий Палама, хотя и рекомендует этот путь всем желающим спастись и считает его для всех доступным, указывает, однако, что только в монашеской жизни, вдали от мира, можно встретить благоприятные условия для его прохождения. "Возможно, конечно, - пишет он, - и живущим в супружестве стремиться к достижению этой чистоты, но только с самыми большими трудностями".

Мы нарочно остановились выше довольно долго на взглядах св. Григория Паламы на значение сердца и вообще тела в духовной жизни человека - взглядах, встречающихся и у древних аскетических писателей и только выраженных св. Григорием Паламой с особенной отчетливостью и свойственной ему философской систематичностью, дабы нам легче было в связи с ними понять истинный смысл наиболее своеобразной стороны его аскетического учения. Имеем в виду так называемую "художественную" умную молитву и ее приемы. Описание приемов "художественной" молитвы, отсутствующее во всех подробностях у древних отцов, хотя некоторые указания на них можно встретить уже у св. Иоанна Лествичника (VI век) и Исихия Синайского (VI-VIII века), наиболее обстоятельно дано в Слове пр. Симеона Нового Богослова "О трех образах молитвы" (начало XI века), у Никифора Монашествующего (XIII век) и у пр. Григория Синаита (XIV век). Как бы ни объяснять молчание древних отцов об этих приемах - тем ли, что эти приемы тогда вообще не существовали, или тем, что, составляя предмет непосредственного личного обучения учеников старцами, они не закреплялись письменно, пока вследствие оскудения старчества не возникла опасность их полного забвения, побудившая опытных в них деятелей молитвы передать их письменности - несомненно, во всяком случае, одно, что эти приемы "художественной" умной молитвы были сравнительно широко известны на Православном Востоке еще задолго до св. Григория Паламы и афонских исихастов XIV века и составляли часть его аскетического предания. И представляется совершенно невероятным, как с исторической, так и с религиозно-психологической точки зрения, высказываемое некоторыми мнение, будто бы само появление этих художественных приемов было делом индивидуального "изобретения" какого-нибудь отдельного лица, к тому же чуть ли не современника св. Григория Паламы. Неправильное же понимание их смысла и значения, которое так часто встречается даже у православных исследователей, основано, главным образом, на том, что обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы то, что в действительности является не более как вспомогательным средством. Необходимо также всегда помнить, что аскетические писатели, описывавшие "художественную" молитву, не имели целью дать в том или ином своем творении исчерпывающее изложение всего православного аскетического учения в его целом, но ограничивались обыкновенно изложением того, что было или недостаточно разработано у других, или почему-либо

вызывало недоумение. Во всяком случае, было бы ошибочным предполагать, что указываемые нами частные правила (например, "художественная" молитва) заменяли собой в их глазах все остальное аскетическое учение Церкви; в действительности это учение, представляющее собой единое гармоническое целое, предполагалось ими настолько общеизвестным, что они не считали нужным постоянно о нем упоминать при изложении интересующих их частных вопросов. Наконец, нужно иметь в виду, что кажущиеся иногда противоречия между теми или иными аскетическими творениями объясняются нередко тем, что они написаны для лиц, стоящих на разных ступенях духовного преуспеяния.

После этих общих предварительных замечаний о "художественной" умной молитве перейдем к конкретному о ней учению св. Григория Паламы. Мы должны, однако, сразу сказать, что у него не встречается такого подробного описания приемов "художественной" молитвы, какое мы находим у его предшественников, писавших об этом предмете (мы имеем в виду вышеупомянутые творения пр. Симеона Нового Богослова, Никифора Монашествующего и Григория Синаита). Такая задача представлялась ему, вероятно, излишней вследствие всеобщей известности "умного делания" в монашеской среде его времени. Но зато мы находим у св. Григория Паламы блестящую и весьма интересную аскетико-философскую апологию некоторых приемов "художественной" молитвы. Поводом к ее составлению послужили, конечно, известные нападки, вернее - издевательства Варлаама над современными св. Григорию Паламе афонскими монахами-безмолвниками, которых Варлаам называл за занятие "художественной" умной молитвой "омфалопсихами", то есть людьми, якобы учившими, что душа человека находится у него в пупе. Вызванная потребностями момента апологетическая работа св. Григория Паламы приобретает, однако, самостоятельный интерес, рассматриваемая в связи с его общими, нам уже известными, аскетическими взглядами. В основе ее находится все та же мысль, что поскольку тело наше в существе своем не есть злое начало, но творение Божие и храм живущего в нас Духа, нет ничего предосудительного, но, наоборот, вполне естественно пользоваться им как вспомогательным средством при совершении молитвы. Из таких вспомогательных приемов, связанных с телесностью человека, св. Григорий Палама останавливается на следующих двух: во-первых, на соединении молитвы с дыханием, вернее со вдыханием, посредством чего облегчается удержание ума внутри человека и соединение его с сердцем, и, во-вторых, на принятии молящимся во время молитвы известного внешнего положения тела, обыкновенно сидячего, с головой, наклоненной вниз, и взором, направленным на грудь или даже ниже, на место, где у человека находится пуп.

Относительно первого приема, основанного на дыхании, св. Григорий Палама учит, что цель его чисто вспомогательная, а именно - облегчить человеку, особенно еще не преуспевающему в деле умной молитвы, нерассеянно удерживать свой ум внутри себя, в области сердца, имеющего, как мы знаем, центральное значение во всей духовной жизни человека. Конечно, здесь может возникнуть вопрос, насколько целесообразно такое соединение дыхания с молитвой в смысле достижения поставленной цели сосредоточения ума. На это можно, однако, заметить, что, говоря принципиально, в этом не только нет ничего невозможного, но это даже вполне вероятно, ввиду известной из повседневной жизни и подтверждаемой психологией связи душевных явлений с телесными. О том же, что происходит на самом деле, можно узнать только из молитвенного опыта. Это и подчеркивается св. Григорием Паламой. "Зачем более об этом говорить, - восклицает он, - ведь все испытавшие на опыте смеются над теми, которые противоречат по неопытности; ибо учителем таких вещей является не слово, но труд и приобретенный трудом опыт". И вот, основываясь на этом опыте, как личном, так и общецерковном, св. Григорий Палама

утверждает, что "не неуместно научать, особенно новоначальных, смотреть в себя и посылать свой ум посредством дыхания". Иначе у неопытных ум будет постоянно вырываться наружу и рассеиваться, и тем самым лишать молитву ее плодотворности. Поэтому и рекомендуется соединять молитву с дыханием, особенно в начале, пока безмолвник не утвердился еще прочно, при содействии благодати Божией, во внутреннем внимании и молитвенном созерцании Бога, иначе говоря, "пока с помощью Божией, усовершенствовавшись на лучшее и сотворив свой ум неисходным из себя и несмешивающимся, он будет в состоянии в точности собрать его в единовидную стяженность" (evoidi sunelexin - терминология Дионисия Ареопагита). Достигнув этого состояния внутреннего пребывания ума, безмолвник уже легко сохраняется в нем благодатью Божией, но для достижения этого необходим большой труд и терпение, как проявление нашей любви к Богу и следствие ее. "Нельзя увидеть никого из новоначальных, - пишет св. Григорий Палама, - достигающего без труда чего-либо из сказанного". Но у преуспевших вследствие "совершенного вхождения души в себя, все это по необходимости происходит само собой беструдно и беспопечительно". Сказанного, как мы думаем, достаточно для выяснения отношения св. Григория Паламы к "дыхательному" приему при совершении умной молитвы. Отметим только, в виде заключения, что, как видно из вышеуказанного: 1) способ этот не объявляется обязательным путем к достижению молитвенного совершенства, а только рекомендуется, да и то преимущественно новоначальным; 2) постоянно подчеркивается, что это только вспомогательное средство к приобретению внимания; 3) успех в молитве зависит в конце концов от Бога, а не от одних наших усилий; 4) сами усилия наши суть проявления нашей любви к Богу; 5) этот молитвенный способ очень труден.

Несколько более подробно останавливается св. Григорий Палама на другом аскетическом приеме "художественной" молитвы, на так называемой "омфалоскопии". Прием этот, как мы уже сказали, явился объектом самых едких нападок и насмешек Варлаама и его сторонников. Нападки эти продолжаются и до наших дней, причем сущность выдвигаемых обвинений можно кратко выразить так: 1) все содержание умной молитвы якобы состоит, по учению исихастов, в смотрении в пуп (омфалоскопия); 2) основывается этот молитвенный способ на убеждении, будто душа человека находится у него в пупе (отсюда насмешливое прозвище "омфалопсихи", выдуманное Варлаамом и подхваченное впоследствии Львом Аллацием). Но, если мы отбросим подобные полемические выпады и постараемся объективно подойти к предмету, мы увидим, что "омфалоскопия" имела в аскетической практике восточного монашества совсем иное значение. И, прежде всего, уже потому трудно видеть в ней существенную сторону умной молитвы, что о ней в аскетических писаниях говорится очень мало и очень редко. Если мы не ошибаемся, то помимо св. Григория Паламы о ней непосредственно упоминает только пр. Симеон Новый Богослов в своем "Слове о трех образах молитвы". Ни Никифор Монашествующий, ни пр. Григорий Синаит, так подробно останавливающиеся на "дыхательном" способе, ничего о ней прямо не говорят. Все же несомненно, что "омфалоскопия" существовала в аскетической практике того времени как один из вспомогательных приемов молитвы, вследствие чего св. Григорий Палама счел нужным выступить на ее защиту против нападок Варлаама. Основывалась эта защита на тех же самых исходных положениях, как и апология "дыхательных приемов" (хотя в развитии доказательств и имеются отличия). Это все та же мысль о связи душевного с телесным и значении его в деле концентрации и удерживания внимания. "Ввиду того, что внутреннему человеку, - пишет св. Григорий Палама, - после преступления (Адамова) свойственно во всем соуподобляться внешнему виду, как не окажет некое великое содействие стремящемуся собрать свой ум в себя... то, что он не будет блуждать глазами туда и сюда, но утвердит его

как на некоей подпоре на своей груди или на пупе". Этот текст удачно выражает истинный смысл "омфалоскопии": ясно указывается, что целью ее является собирание ума в себя, вспомогательным же средством для достижения этого признается сосредоточение взора в одном месте, противопоставляемое беспорядочному блужданию его по сторонам. Обратим также внимание на выражение "окажет содействие", определенно указывающее, что способу этому приписывается только вспомогательное, а не существенное значение, и на то, что сосредоточение взора "на пупе" поставлено после слова "на своей груди", как второстепенная и необязательная возможность. Нужно также отметить, что, по мысли св. Григория Паламы, имеет значение, помимо пользы от такого сосредоточения взора, само положение тела, согбенное и смиренное; молясь так, человек, хотя бы внешне, уподобляется мытарю, не смевшему поднять очей к небу, или пророку Илии, положившему во время молитвы голову на колена. Есть в этом положении нечто, содействующее тому круговому движению ума, о котором говорит Дионисий Ареопагит. Вследствие всего этого "внешний вид", т.е. принятие во время молитвы определенного положения тела, является, по опытному убеждению св. Григория Паламы, полезным не только для начинающих обучаться умному деланию, но и для более в нем преуспевших: "Да и что говорить о только начинающих, - пишет св. Григорий Палама, - когда даже и некоторые из более совершенных, употребляя этот вид молитвы, имели Божество, слышащее их" (отметим выражение "некоторые", значит, не все). Так понимая значение этого приема "художественной" молитвы, св. Григорий Палама со всей решительностью опровергает нелепую басню, пущенную Варлаамом, будто бы исихасты рассматривали пуп как седалище души. О варлаамитах, называвших исихастов омфалопсихами, он пишет, что они пользуются этим прозвищем "с явной клеветой на тех, кого обвиняют; ибо кто из них (то есть исихастов) когда-либо говорил, что душа находится на пупе?"

Таково, приблизительно, учение св. Григория Паламы о приемах "художественной" умной молитвы. В некоторых его сочинениях, написанных в защиту афонских исихастов, им уделено довольно много места, в то время как в других его аскетических и нравственных творениях более общего характера ("Послание к монахине Ксении", проповеди и т.д.) о них ничего не говорится. Думаем, что причиной этого сравнительно большого внимания, уделенного св. Григорием Паламой описанию и защите приемов "художественной" умной молитвы, были нападки, которым она подвергалась со стороны тогдашних противников созерцательной жизни. Необходимо было защищаться и опровергать тенденциозные и карикатурные извращения действительности. Независимо, однако, от потребностей момента, их породивших, сочинения св. Григория Паламы о "художественной" молитве и ее приемах сохраняют свою ценность, ибо в них мы впервые находим в аскетической письменности систематическое психологическое и богословское обоснование этих приемов, в практике существовавших, несомненно, задолго до этого. В этой апологии "художественной" умной молитвы и состоит отчасти своеобразие и значение аскетических творений св. Григория Паламы в аскетической письменности Православия. Было бы, однако, совершенно ошибочным думать, будто бы св. Григорий 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 непосредственная беседа с Ним" мыслились им, как и всей православной мистикой на всем протяжении ее истории, целью и существенным содержанием "духовной и невещественной молитвы". Это единение ума с Богом составляло для св. Григория Паламы основу и вместе с тем вершину всей духовной жизни человека, так что нарушение этого единения было для него истинной причиной всех наших падений. "Ум, отступивший от Бога, - пишет со свойственной ему силой св. Григорий

Палама, - становится или скотским, или бесовским".

В этом состоянии непосредственного единения с Творцом, когда ум наш выходит из рамок своей обычной деятельности и бывает как бы вне себя, достигает человек 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 св. Григорий Палама, - поистине 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 самым разумом, всецело находясь под действием умного чувства... и достигнув неведения, которое выше ведения, или, что то же, выше всякого вида... философии". Это высшее духовное состояние, когда человек отделяется от всего тварного и изменяемого и, соединяясь с Божеством, озаряется Его светом, носит у св. Григория Паламы название безмолвия, или исихии. "Безмолвие, - пишет он, - есть остановка ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших, отложение мыслей на нечто лучшее их; это и есть истинное делание, восхождение к истинному созерцанию и видению Бога... только оно есть показатель истинно здоровой души, ибо всякая другая добродетель есть только лекарство, исцеляющее немощи души... а созерцание есть плод здоровой души... им обожается человек, не путем восхождения от разума или от видимого мира при помощи гадательной аналогии... но восхождением по безмолвию... ибо посредством его... мы неким образом прикасаемся [божественной] блаженной и неприкосновенной природе. И, таким образом, очистившие сердца посредством священного безмолвия и смешавшиеся неизреченно со Светом, превышающим чувство и ум, видят в себе Бога, как в зеркале".

Свое учение о священном безмолвии как о высшем состоянии души и как о преимущественном пути к богопознанию и обожению св. Григорий Палама особенно ярко выразил в замечательном "Слове на Введение во Храм Пресвятой Богородицы", из которого мы уже привели выше несколько цитат. По мысли св. Григория Паламы, развиваемой им в этом "Слове", Божия Мать, пребывавшая с трехлетнего возраста наедине с Богом во Храме, во Святая Святых, в непрестанной молитве к Нему и в помышлении о Нем, вдали от людей и всего житейского, является высшей и совершеннейшей делательницей священного безмолвия и умной молитвы. "Божия Мать, - пишет он, - соединила ум с Богом обращением его к самому себе, вниманием и непрестанной божественной молитвой... став выше многообразного роя помыслов и вообще выше всякого образа. Она проложила новый и неизреченный путь на небеса... умное молчание... Она видит славу Божию и назирает Божественную благодать, совершенно неподчиненная силе чувства, [являя Собою] священное и любезное зрелище для непорочных душ и умов". Более того, само воплощение Бога Слова ставится св. Григорием Паламой в "Связь с вступлением Божией Матери с самого детства на безмолвнический молитвенный путь, "ибо Она, одна из всех [людей] так сверхъестественно безмолвствовавшая с такого раннего детства, одна из всех неискусомужно родила Богочеловечное Слово". Таким образом, в лице Божией Матери безмолвие не только находит свое высшее освящение и оправдание, но и обнаруживает всю свою силу в деле единения человека с Богом.

В заключение нашего изложения аскетико-гносеологического учения св. Григория Паламы нам хотелось бы отметить следующие его особенности. Прежде всего, очень важно указать на то значение, которое он придает участию всего целостного человека в деле познания Бога и единения с Ним. Это представление о человеке как о некоем целостном существе ярко выражено уже в учении св. Григория Паламы о большем сравнительно с

ангелами обладании им образа Божия, отображенного на всем его духовно-телесном составе. В области аскетической 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 собой всего человека. Гносеологически св. Григорий Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверхрациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для всего учения св. Григория Паламы. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и неприступности Божества с утверждением возможности достижения благодатного с Ним единения и непосредственного Его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскетики и гносеологии со столь свойственной св. Григорию Паламе антиномичностью. Более подробное изложение этой стороны учения св. Григория Паламы мы постараемся дать в следующих главах, посвященных описанию его чисто богословских взглядов. Ограничимся сейчас указанием, что в этом кажущемся противоречии в учении о Божестве и о путях Его познания св. Григорий Палама не одинок в восточной патристике. Наиболее близок ему здесь св. Григорий Нисский: никто, кажется, из св. отцов не подчеркивал так, как он, непостижимость и невыразимость Божества, мало кто, однако, богословствовал так глубоко и подробно о Его непостижимой природе.

Глава II. "Сущность и Энергия". Учение св. Григория Паламы о Боге Триипостасном в Его "скрытой сверхсущности" и "несозданных энергиях"

Перейдем теперь к изложению догматико-богословского учения св. Григория Паламы в его главнейших чертах. Основная мысль учения св. Григория Паламы 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 мы уже видели в предыдущей главе, св. Григорий Палама, верный духу восточной патристики с ее склонностью к апофатическому богословию, представленному такими именами, как св. Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит и пр. Максим Исповедник, учит о полной неприменимости к Богу, рассматриваемому в Самом Себе, каких бы то ни было наименований, определений и вообще высказываний. Всякое такое высказывание, будет ли оно носить характер утверждения или отрицания, не может, хотя бы приблизительно, выразить подлинную сущность Божию, хотя, конечно, при высказываниях отрицательного порядка легче избежать неправильных представлений о Боге. Более того, самые понятия бытия и сущности неприменимы, строго говоря, к Богу, как превосходящему всякое известное или мыслимое нами бытие (относительное и тварное). "Всякое естество, - пишет св. Григорий Палама в характерном для него духе апофатического богословствования, - в высшей степени отдалено и совершенно чуждо Божественного естества. Ибо если Бог естество, то все остальное не есть естество; если же каждое из остального естество, то Он не есть естество, как Он даже не есть, если другие существа суть; если же Он есть существующий, другие не есть существующие". Эту неприменимость к Богу понятий бытия и сущности нужно понимать, конечно, не в том смысле, что Бог в Самом Себе как бы лишен содержания этих понятий (ниже бытия), но что Он, как Творец бытия, несоизмерим с ним и бесконечно его превосходит. "Он не есть естество, - пишет св. Григорий Палама, - как превосходящий всякое естество; Он не есть существующий, как превосходящий все существующее... ничто из тварного не имеет и не будет иметь никакого общения или близости к высочайшему Естеству". Поэтому Божество в Самом Себе совершенно неизменимо и невыразимо, как несоизмеримое со всем тварным: "Нет для Него, - пишет св. Григорий Палама, - имени, именуемого в нынешнем или будущем веке, ни слова, образуемого в душе или произносимого языком, ни соприкосновения какого-либо чувственного или умного, ни даже вообще какого-нибудь образа, если только не считать совершеннейшей непостижимости, получаемой путем отрицаний и отрицающей посредством возвышения все, что существует или называется. Итак, непозволительно даже назвать Его сущностью или природой употребляющему эти понятия в собственном смысле". Вследствие этого св. Григорий Палама предпочитает пользоваться, говоря о Боге в Самом Себе, вместо слова "сущность" выражением "сверхсущность", характеризуя ее при этом такими апофатическими определениями, как "тайная", "неисходная", "невыявленная". Но одновременно с этой "неисходностью" Бога св. Григорий Палама утверждает то, что он называет Его "происхождением" (*proodos*, 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 св. Григорий Палама, "энергиях", в то время как состояние неисходности условно обозначается словом "сущность". Обозначение это, конечно, неточно, ибо, как мы видели выше, термины "сущность" или "естество" не применимы в собственном смысле к Богу "в Самом Себе", а только к Его "выявлениям". Поэтому в зависимости от смысла, в каком употреблены выражения "ousia" и "fysis", в условном или собственном, под ними нужно мыслить или "непричастную, неисходную и невыявленную сверхсущность", или же, как выражается св. Григорий Палама в своем диалоге "Феофан", естественно присущее Богу "выступление вперед, выявление и энергию". Это условное обозначение Бога словами "сущность" и "естество" и "бытие" может быть, однако, оправдано тем, что всякое тварное естество или бытие становится им по причастию Божественной энергии. В этом смысле, как пишет св. Григорий Палама, "Бог есть и называется естеством всех существ, ибо все являются Его причастниками и образуются Его причастием; не причастием Его естества, да не будет, но причастием Его энергии; ибо в этом смысле Он является и бытийностью существующих... и вообще всем для всех". И нужно сказать, что "обнаружение" Бога в мире в Его бесчисленных несозданных энергиях, доступность в них Божества для твари и реальность ее причастия в несозданном и Божественном, все это подчеркивается в учении св. Григория Паламы с не меньшей силой и настойчивостью, чем та, с какой говорится о недоступности и "скрытности" Бога в Его "тайной сверхсущности". Мы стоим здесь перед лицом богословской антиномии, которая по всему смыслу учения св. Григория 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 неразделенность, не только мыслимую, но и реальную. Отсюда можно видеть необоснованность нападок на св. Григория Паламу со стороны лиц, которые в его учении о Божестве усматривают проповедь "двубожия" или даже многобожия (поскольку Божество обладает многими энергиями).

Эти энергии Божий, мыслимые св. Григорием Паламой как проявления и обнаружения Самого Бога, как нераздельные от Него, естественно являются, по смыслу его учения о Божестве, несозданными (ибо в Боге нет ничего созданного) и обозначаются именем Божества, которое, собственно говоря, даже более применимо к энергиям, чем к существу Божию, ибо последнее совершенно невыразимо и неизменимо. Признание тварности Божиих энергий неизбежно привело бы, по мысли св. Григория, к признанию тварности и Самого Бога. "У кого энергия тварна, - пишет св. Григорий Палама, - тот и сам не нетварен. Поэтому не энергия Божия (да не будет сего), но то, что является результатом энергии, есть тварь". О том же учат и Соборы этой эпохи: "Божественное естество пребывает необозначенным, каково оно есть, во всех придумываемых именах... Не естество, но зрительную энергию представляет именование Божества", - читаем мы в актах Собора 1351 года. Собор августа 1347 года оправдывает православие афонских монахов, "утверждавших, что Бог не создан не только по существу, совершенно превосходящему всякое видение и постижение, но и по сему неизреченно являемому святым Божественному осиянию и энергии, каковая и сама, согласно со священными богословами, называется Божеством". Собор 1352 года даже включил в список учений, ежегодно анафематствуемых Церковью в Неделью Православия, утверждение, будто бы имя Божества относится к одной лишь сущности Божией, а не к энергиям Его. В

соответствии с этим св. Григорий Палама пишет: "...когда мы называем единое Божество, мы называем все, что есть Бог - и сущность, и энергию".

Для правильного понимания учения св. Григория Паламы о "сущности и энергиях" Божества нужно всегда помнить, что это превосходящее всякую постижимость и неизреченное в Самом Себе Божество есть Божество Триипостасное. Проявления и откровения Его суть энергии единого Триипостасного Божества. Св. Григорий Палама не останавливается много на вопросе об отношении сущности Божией к Его Ипостасям, но из отдельных высказываемых им мыслей можно заключить, что он, 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. Так, заявляя, с одной стороны, что "вне Триипостасного Божества я ничто другое не называю Божеством, ни сущность Божественную... ни Ипостась" (и тем самым утверждая их нераздельность), св. Григорий Палама говорит вместе с тем, что "Один и Трое, и из Оного и в Оного, обозначают не естество, но то, что обозначается около него" или (еще более определено) "каждое из ипостасных [свойств] и каждая из Ипостасей... в Боге не суть ни сущность, ни акциденция", иначе говоря, троичность Божества не есть Его сущность. Более подробно в связи с развитием своего учения о Божественных энергиях останавливается св. Григорий Палама на отношении энергии к Ипостасям, указывая, 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 св. Григория Паламы о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Ее единосущия: "Бог, - пишет св. Григорий Палама, - есть Сам в Себе, причем три Божественных Ипостаси естественно, целостно, присно сущно и неисходно, но вместе с тем несмесно и неслиянно взаимно держатся и друг в друге вмещаются так, что и энергия у Них одна". "Ввиду того, - пишет он в другом месте, - что Отец и Сын и Дух Святой суть друг в друге неслиянно и несмесно, знаем мы, что у Них в точности едино движение и энергия. Жизнь и сила, которую Отец имеет в Себе, не есть нечто другое, чем у Сына, так что Он [Сын] имеет ту же с Ним [Отцом] жизнь и силу; так же и Дух Божий". И это единство действия Св. Троицы не есть (как это бывает в мире тварном) только единство по подобию, но тождество в полном смысле этого слова. "У трех Божественных Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но воистину едина и числом". Поэтому и "вся тварь есть дело трех" (Ипостасей), Их единой "несозданной и соприсно сущной энергии", как выражается св. Григорий Палама. Настаивая на этой общности и тождестве энергии Св. Троицы, св. Григорий Палама признает, однако, что в некоторых случаях отдельная Ипостась - Сын или Святой Дух - обозначаются как энергии Отца. Но это обозначение свидетельствует, по толкованию св. Григория Паламы, не о тождестве Ипостаси Сына и Духа с энергией Отца, а об обладании ими всей полнотой Его энергии. "Не только едиnorodный Сын Божий, - пишет он, - но и Дух Святой называется у святых энергией или силой; но [Он так ими называется] как имеющий неизменными сравнительно с Отцом силы и энергии; ибо и Бог называется силой у великого Дионисия".

Еще яснее выражает эту мысль Собор 1351 года. "Если Сын и Дух Святой и называются силой и энергией, но [силой и энергией] Отца; так [называется] Тот и Другой как совершенная Ипостась и как обладающие силой и энергией... но у нас... речь не об этой энергии и силе, но об общей энергии Триипостасного Божества, которая не есть Ипостась, но по природе и сверхъестественно присуща каждой из Богоначальных Ипостасей". Не будучи, таким образом, тождественной ни с одной из Божественных Ипостасей Святой Троицы, энергия не обладает, однако, и своей собственной особой Ипостасью, как лишенная самобытного и отдельного

существования вне Божественной сущности. Об этом св. Григорий Палама высказывается следующим образом: "Ни одна из энергий не ипостасна, то есть не самоипостасна". Таким образом, Пресвятая Троица, вследствие обладания Ею свойственной Ей энергией, не превращается у св. Григория Паламы в четверицу, как его иногда обвиняли в этом его противники. Далее, очень важно отметить, что, по учению св. Григория Паламы, весь Бог всецело обнаруживается в каждой из Своих энергий (это вытекает из Его неделимости). "Мы причащаемся и мыслим всего Бога через каждую из энергий, - пишет об этом св. Григорий Палама, - ибо бестелесное неделимо телесно". Таким образом, св. Григорию Паламе (как и Дионисию Ареопагиту) была чужда встречающаяся в неоплатоновской философии мысль об умаленности Божества в Его явлении миру. И если он иногда обозначает сущность и энергию как "вышележащее" и "нижележащее" Божество, то этим ареопагитовским выражением высказывается мысль не об умаленности Бога в Его энергиях, но о том, что сущность, как причина энергии, должна в этом смысле рассматриваться как нечто высшее. Ибо непризнание такого рода "причинного" превосходства сущности над энергией (аналогичного до известной степени такому же превосходству Отца над Сыном) неизбежно привело бы к нарушению единства Божества. "Не приемлющие сие, - пишется в актах Собора 1351 года, - воистину многобожники, как утверждающие множество начал и не возводящие к единой причине и единому началу то, что существенно усматривается около Бога". В этом смысле (причинного отношения) "Бог по существу превосходит Божественную энергию... и то, что существенно усматривается около нее" (то есть около сущности).

Мы сейчас видели, что св. Григорий Палама определяет отношение сущности и энергии как отношение причины и причиненного. Это отношение мыслится св. Григорием Паламой как объективно существующее в Боге независимо от нашего отношения к Нему в процессе познания. Отрицание обоснованности в Боге такого "порядка отношения" представляется поэтому св. Григорию Паламе неправильным. "Каким образом могло бы быть правильным, - замечает Собор 1351 года, - отрицать порядок относительно того, где существует первое и второе (подразумевается сущность и энергия) не по нашему положению, но по последовательности, существующей в них по естеству". Но, конечно, это причинное отношение не может быть мыслимо подобным причинности, существующей в тварном мире, но его следует представлять "боголепным образом", как неоднократно выражается св. Григорий Палама. Поэтому и различие между сущностью и энергией носит совсем иной характер, нежели обычные, логически определяемые и классифицируемые различия объектов тварного мира. Здесь особенно следует помнить об антиномичности нашего богопознания, не вмещающегося в обычные логические рамки. Здесь нужно, по выражению св. Григория Паламы, богословствовать, "соединенно различая Божественное и различенно Его соединяя". Ибо, согласно с учением св. Григория Паламы, это различие между сущностью и энергией есть вместе с тем и их нераздельное единство. "Мы не мыслим, - пишется об этом в соборном акте 1351 года, - ее [энергию] как [находящуюся] вне существа Божия, но, зная ее как существенное и естественное движение Бога, говорим, что она происходит и истекает из Божественного существа, как из присносущного источника, и без него никогда не усматривается, но раздельно с ним пребывает и от вечности сосуществует с Божественным существом и нераздельно с Ним соединена, не будучи в состоянии когда-либо разделиться от Божией сущности ни веком, ни каким-либо временным или местным расстоянием, но вневременно и предвечно из нее происходит и неразрывно с нею сосуществует". "Как мы проповедуем, - пишется в том же соборном акте, - Божественное и присносущное единство не только по нераздельности, но и по многому другому и по общности несозданности и неопишемое, так мы научились славить как боголепное то различие и разницу [сущности и

энергии], не разрывая [единства] на совершенное разделение и разрыв или мысля какое-нибудь неестественное различие или естественное отчуждение, или разделяя промежутком друг от друга [сущность и энергию]. Да не будет сего, но [признавая] таковую разницу, какую могут иметь между собой причиняющее и причиненное по естеству... одним помыслом боголепно различая то, что по естеству соединено и нераздельно". И, объясняя, "как нужно понимать применительно к Божественному естеству и его естественной энергии единство и различие", тот же Собор пишет: "Единое [нужно понимать] по соединенности и нераздельности, различие по причинности и по происходящему по самой причинности. Ибо ни единое не изгоняет различие, ни различие не опровергает совершенно единое, но и то и другое усматриваемое нисколько не сможет повредиться одно от другого".

Вслед за основным различием между сущностью и энергией, как между причиной и тем, что этой причиной обусловлено, св. Григорий Палама указывает на другие важные между ними отличия: в то время как сущность непричастна, неделима, неизменна и непостижима, энергия причастна, именуема и постижима. Божественная сущность и энергия, - формулирует учение св. Григория Паламы Собор 1351 года, - "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 [то есть творений], а сущность непричастна, неделима и безымянна, то есть как совершенно сверхымянная и непостижимая". К этой непричастности Божией сущности св. Григорий Палама возвращается не раз в своих творениях, подробно разбирая те последствия, к каким привело бы нас противоположное мнение. Основная мысль доказательств св. Григория Паламы состоит в том, что тварь, причастившаяся самого существа Божия, будет, вследствие неделимости Божиего существа, обладать всей полнотой Его свойств и вообще существенно сольется с Богом, став сама новой Божественной Ипостасью (при неотделимости ипостаси от сущности) так, что вместо Триипостасного Бога мы будем иметь Бога с бесчисленными ипостасями, сколько есть причастников - *murioypostatatos*, ибо, как пишет св. Григорий Палама, "сущность имеет столько ипостасей, от скольких приобщается". Вообще, мы утратим всякую грань между Творцом и тварью (иначе говоря, дойдем до чистого пантеизма). "Если мы приобщаемся сущности Божией, - пишет св. Григорий Палама, - то всякий, приобщающийся всей ли сущности или же ничтожной ее части, станет всемогущим", ибо, вследствие неделимости Божиего существа, причастие Его доставляло бы все Его силы". Да и кроме того, всякое причастие предполагает делимость причащаемого, в то время как Божественная сущность неделима. Однако и здесь было бы неправильно мыслить это отличие между сущностью и энергией в смысле их непричастности и причастности слишком упрощенно, забывая об его антиномическом характере и тем самым как бы разделяя Божество на две части, из которых одна причастна, а другая нет. На антиномичность своего учения о непричастности Божией сущности св. Григорий Палама указывает сам, когда разбирает смысл апостольского выражения "общники Божиего естества", на которое любили ссылаться его противники в своей полемике против учения о непричастности Божиего существа. Указав, что это выражение "обладает той же двойственностью", как и некоторые другие им прежде рассмотренные богословские утверждения, вроде единства и троичности Божества, св. Григорий Палама продолжает: "...сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна; мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого [утверждения] и полагать их как мерило благочестия". Эту антиномию можно понимать так, что Божия сущность, будучи непричастной, как таковая, делается некоторым образом причастной через неотделимую от нее энергию, не теряя, однако, при этом своей "неисходности". "Называя причастным через энергию, - пишет св.

Григорий Палама, - это самое Божественное естество, хотя и не само по себе, ты пребудешь в пределах благочестия; ибо таким образом сохраняется непричастность и неявленность неисходного оногo естества". Ту же мысль о некотором причастии естества Божия выражает св. Григорий Палама и в своем "Слове на Введение", где он говорит, что на пути безмолвия "мы неким образом прикасаемся [Божественной] блаженной и неприкосновенной природы". В том же антиномическом духе учит св. Григорий Палама и о других отличиях энергии от сущности. Так как мы видели выше, энергия хотя и делится, но неделимо; хотя и познается, но неясно и из своих последствий.

Не ограничиваясь положительным изложением своего учения о различии в Боге сущности и энергий, св. Григорий Палама разбирает там же и те последствия, к каким привело бы нас допущение мысли о полном тождестве и неразличении их в Боге. (Такого рода взгляды защищались, как известно, противниками св. Григория Паламы.) Такое отождествление имело бы, по убеждению св. Григория Паламы, своим последствием полную познаваемость Бога, поскольку Он тождествен со Своими, постигаемыми нами энергиями. Сторонники такого учения о Боге, - пишет св. Григорий Палама, - "ясно полагают Божество всецело постижимым, что является не меньшим злом, нежели многобожие" - этим термином противники св. Григория Паламы называли его учение о Божественных энергиях. С другой стороны, неразделение в Боге сущности и энергии разрушает, по мнению св. Григория Паламы, все церковное учение о Боге Триипостасном, Творце и Промыслителе. "Если, - пишет св. Григорий Палама, - ничем не отличается от Божественной сущности Божественная энергия, то ничем не будет отличаться творчество, которое свойственно энергии, от рождения и исхождения, которые свойственны сущности... Если же творчество не отличается от рождения и исхождения, то и тварь не будет отличаться от Рожденного и Исшедшего... то и Сын Божий и Дух Святой ничем не будут отличаться от тварей. И все твари будут порождениями Бога и Отца, и обожествится тварь и Бог сопричислится к тварям". Развивая эти мысли, св. Григорий Палама показывает, что неразличение в Боге сущности и энергии приводит к утверждению тварности Второй Ипостаси (вследствие отождествления творения и рождения) и к допущению многосущности Бога, как обладающего множеством энергий. Наконец, неразличение в Боге отдельных энергий одна от другой (неизбежное последствие их неразличения от сущности) ведет к целому ряду нелепых выводов, как, например, к отрицанию или предвидения или благодати Божией. "Если ничем не отличаются от Божией сущности Божий энергии, то и между собой они не будут иметь различия, - читаем мы у св. Григория Паламы, - воля ничем не будет отличаться от Божиего предвидения, так что если Бог не все предвидит, ибо Он не все желает, что случается, или же Он желает и дурные вещи, так как Он все предвидит".

Хорошо сознавая всю недостаточность наших рациональных понятий для выражения непостижимой тайны отношений в Боге сущности и энергий, св. Григорий Палама нередко прибегает для более наглядного изображения своего учения к символическим образам, заимствованным из мира видимого. Поступая так, св. Григорий Палама только следовал древней традиции церковного богословия, всегда имевшего склонность к такого рода символике (вспомним, хотя бы, различные попытки символически изобразить тайну Троичности, часто встречаемые у св. отцов). Такой же характер носит и символика св. Григория Паламы. Наиболее часто встречаемый у него образ состоит в уподоблении сущности Божией солнечному диску, а исходящих из нее энергий - лучам или солнечному теплу: "Как солнце, - пишет св. Григорий Палама, - немаленно передав причащающимся от [своей] теплоты и света, имеет их [то есть теплоту и свет] своими врожденными и существенными энергиями, так и Божественные передачи, немаленно существующие в

передающем, суть его естественные и существенные энергии". Впрочем, нужно признать, что логическое ударение большинства этих сравнений лежит не столько на отношении сущности и энергий, сколько на мысли о причастности последних при недоступности первой. "Подобно тому, - пишет св. Григорий Палама, - как солнечный свет неразделен от луча и от подаваемого им тепла, но для тех из пользующихся им, которые не имеют очей, свет остается непричастным, и они воспринимают только тепло от луча, ибо совершенно невозможно иметь восприятие света лицам, лишенным очей, так, и даже гораздо более, никому из пользующихся Божественным сиянием не будет доступно причастие сущности Создавшего; ибо нет ни одного создания, которое имело бы силу, способную воспринять Создавшего". Как видим, смысл образа несколько меняется сравнительно с предыдущим примером, и свет, символизировавший там энергию, изображает здесь сущность, противопоставляемую теплу как образу энергии. Кроме этого основного сравнения с солнцем, св. Григорий Палама и его ученики прибегали и к таким образам, как огонь и жар, источник и вода и т.д. Никогда, однако, св. Григорий Палама не утверждал адекватности такого рода сравнений с символизируемым ими Божественным содержанием и разъяснял, что они передают его только "по неясному образу [его] в чувственных [вещах]".

Мы изложили в его основных чертах учение св. Григория Паламы о Боге в Его таинственной и непостижимой сверхсущности и в Его откровении миру в Своих несозданных, но доступных твари энергиях. Учение это с самого момента его формулирования св. Григорием Паламой и до наших дней является предметом страстной полемики и суровой критики 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. Различие в Боге сущности и энергий неизбежно вносит в Него (как они думают) сложность, делает Его составленным из элементов или частей (что противоречит Его совершенству) и тем самым является не только богословски ошибочным, но даже прямо еретическим. Нам представляется поэтому необходимым вкратце рассмотреть вопрос, действительно ли несовместимы богословские убеждения св. Григория Паламы с учением о простоте и несложности Бога, как вообще можно мыслить Божественную простоту и как обосновывал свое учение о ней св. Григорий Палама. И прежде всего мы должны, естественно, отметить, что как сам св. Григорий Палама, так и все его сподвижники по богословским спорам со всей решительностью заявляли себя сторонниками учения о простоте и несложности Божества, отвергали как несостоятельное возводимое на них обвинение в "двубожии" и "многобожии" и не считали, чтобы их богословское учение о Божественных энергиях в чем-либо нарушало традиционное церковное понимание Божественной простоты и вообще вносило бы в Бога какую-либо сложность. Выяснению всех этих вопросов была посвящена значительная часть Собора 1351 года. Какое значение придавали "паламиты" сохранению учения о Божественной простоте, видно также из того, что на Соборе следующего, 1352, года они сочли необходимым внести в синодик, читаемый в Неделю Православия, особое анафематствование тех, кто утверждает, будто бы различие в Боге сущности и энергии вносит сложность в Его природу. "Говорящим, - читаем мы в четвертом анафематствовании этого Собора, - будто бы какая-то сложность получается вследствие этого [то есть разделения сущности и энергии] в Боге... не исповедующим же... что вместе с богоприличным этим различием [сущности и энергии] сохраняется и Божественная простота, трижды анафема".

Обоснованию совместимости Божественной простоты со своим учением о Божественных энергиях св. Григорий Палама уделяет много места в своих творениях. Так,

например, сравнивая свое учение об отличных, хотя и нераздельных и в известном смысле даже тождественных с Божией сущностью энергиях с церковным догматом о Пресвятой Троице, он говорит, что как догмат о Троичности Божества и о различии в Нем между собой Трех Божественных Ипостасей не нарушает ни единства, ни простоты Божией, так и различие в Нем сущности и энергии не вносит в Него ни сложности, ни множественности. "Бог, - учит св. Григорий Палама в своем исповедании Православной веры, одобренном на Соборе 1351 года, - ни вследствие разделяемости и различия Ипостасей, ни вследствие разделяемости и разнообразия сил и энергий не испадает из простоты". "Ибо ни из совершенных Ипостасей могла бы когда-нибудь произойти сложность, ни могущее, вследствие того, что оно имеет силу или силы, могло бы быть когда-нибудь названо сложным из-за обладания силой". Поэтому, - заключает в том же исповедании св. Григорий Палама, - "мы веруем во единое триипостасное и всемогущее Божество, нисколько не теряющее единство и простоту из-за сил или из-за Ипостасей". "Подобно тому, - пишет приблизительно в том же духе один из единомышленников св. Григория Паламы, Феофан Никейский, - как Отчая Ипостась не является сложной вследствие присущих ей ипостасных свойств, так и Божественное естество не приобретает сложности, вследствие присущей Ему естественной силы и энергии". Далее, несложность обладающего энергиями Божества объясняется св. Григорием Паламой и тем, что эти энергии не есть нечто само по себе, отдельно и вне Бога существующее, но они есть Сам Бог в Своем действии и раскрытии миру (хотя и не по существу). Эта нераздельность сущности и энергии, непостасность и несамобытность энергии (о которой мы говорили выше) делает понятным, по мысли св. Григория Паламы, отсутствие сложности в Боге, несмотря на одновременно с этим антиномически утверждаемую различность энергии от сущности. С одной 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, словом, то, что св. Григорий 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. "Акциденцией называется, - пишет св. Григорий Палама, - нечто возникающее и прекращающееся; вследствие этого и нечто нераздельное может рассматриваться как акциденция. И природное свойство (атрибут) есть некоторым образом акциденция, как увеличивающееся и уменьшающееся, как, например, в разумной душе знание. Но ничего такого нет в Боге, так как Он остается совершенно неизменным. По этой причине ничего о Нем не может быть сказано в смысле акциденции". Эта неизменяемость Бога сочетается у св. Григория Паламы с мыслью о Нем как обладателе чистой активности, об отсутствии в Нем всякого страдания (в смысле пассивности - pathos). Божественные энергии, как чистые активности Божества, не могут вносить в Него какую-либо изменяемость и тем самым сложность. "Нас поносят, - развивает эту мысль св. Григорий Палама, - будто един Бог... делается сложным, если Божественная энергия отличается от Божественной сущности и если вообще что-либо усматривается в Божественной сущности. [Поносят], ибо не знают, что не действие и энергия, но испытывание, страдания и страсть производят сложность. Но Бог действует, нисколько Сам не страдая и не изменяясь. Следовательно, Он не сложен из-за энергии". "Каким образом, - спрашивает он в другом месте, - усматриваемая в Боге энергия не вносит сложности? Потому, что Он обладает только бесстрастной энергией, действуя только, но не страдая по отношению к ней, ни бывая, ни изменяясь".

В таком, приблизительно, духе аргументирует св. Григорий Палама в пользу совместимости своего учения о Божественных энергиях с традиционным святоотеческим и

церковным учением о Божественной простоте. В задачу настоящего исследования не входит исчерпывающее рассмотрение этого труднейшего богословского вопроса во всем его объеме, и мы только считаем нужным, в целях большего уяснения учения св. Григория Паламы, сказать, что страстные споры, разгоревшиеся вокруг этой стороны его учения, и вызываемые ею враждебность и непонимание объясняются, как нам кажется, в сильной степени тем, что обе спорящие стороны опираются в своей полемике на очень различные принципиальные положения в своем богословствовании о Боге. Конкретнее говоря, мы стоим здесь перед различием между катафатическим богословием, более свойственным католическому Западу, в частности Фоме Аквинату и его школе, и апофатическим богословием, преобладающим в творениях отцов Православного Востока. Для первого, катафатического, богословия понятие Бога, в сущности, тождественно с понятием бытия, хотя и совершенного и абсолютизированного. Поэтому все свойства и совершенства Божий суть не иное что, как свойства и совершенства, аналитически выводимые из понятия бытия. Конечно, они должны мыслиться не буквально, а по аналогии, но от этого дело мало меняется. Так, выводится из понятия совершенного бытия единство Божие и Его абсолютная простота. Вместе с тем это совершенное бытие мыслится как принадлежащее к области логического. Иначе говоря, основные логические законы, понимаемые как законы онтологические и как идеальная основа бытия, распространяют для сторонников катафатического богословия свое действие и на Бога (ибо и Он - бытие) и даже обосновываются в Нем Самом. В силу всего этого "катафатики" склонны думать, что всякое предметное "различение" в Боге, понимаемое ими как усматривание в нем "частей", онтологически отличных от Бога в Его "целом", несовместимо с мыслью об абсолютном совершенстве Бога, поскольку всякая "часть", как меньшая целого, неизбежно (в силу законов логики) менее совершенна этого целого и тем самым нарушает своим существованием абсолютное совершенство Божества. Само собой разумеется, что понятие антиномичности чуждо такого рода богословию и мыслится им как несовершенство мышления или богословского построения. Мы не предлагаем здесь входить в критический разбор вышеуказанных характерных черт катафатического богословия и ограничимся простым замечанием, что основные его положения представляются нам трудно совместимыми с общехристианским догматом о Троице, с учением Дионисия Ареопагита о "proodos theou" и с учением пр. Иоанна Дамаскина о существующих в Боге вечных прообразах и "идеях" всех тварей. Идеям катафатического богословия можно противопоставить богословие апофатическое, основные положения которого были рассмотрены нами в начале этой главы при изложении учения св. Григория Паламы о Боге в Самом Себе. Сейчас скажем снова, что, согласно с духом апофатического богословия, применение к Богу таких понятий, как бытие, сущность и т.д., хотя и не является совершенно неправильным, все же неточно и условно и не определяет Бога как Он есть "по Себе", ибо Бог не есть бытие (хотя бы совершенное), но выше его как его Творец (впрочем, и это слово не выражает Бога как Он есть). Вследствие этого и свойства бытия не могут просто переноситься на Бога и рассматриваться как свойства Божества, как это делают "катафатики" в вопросе о Божественной простоте. Так же мало могут распространяться на Него и основные логические законы именно вследствие своего бытийного и, следовательно, тварного характера. Конечно, Бог не ниже логических законов (как Он не ниже бытия в смысле небытия), но, превышая их, Он не "вмещается" в них, вследствие чего наше мышление о Боге необходимо имеет антиномический характер. И эта богословская антиномия (ее не надо смешивать с простым логическим противоречием) не есть только недостаточность нашего мышления, неспособного объять Божественную природу, но объективно (и, следовательно,

независимо от познающего субъекта) обоснована в Самом Боге как нечто непостижимо в Нем существующее. Таково учение о Триипостасности Божества, антиномично сочетающее в себе троичность и единство. Таково учение Церкви о единой Ипостаси воплощенного Бога Слова и Его двух природах, Божественной и человеческой, причем единство Ипостаси непостижимым для нас образом не нарушается от двойственности природ. Таково же и учение св. Григория Паламы о Божественной "сверхсущности" и ее "энергиях", об их тождестве-различии, неслиянности-нераздельности, причастности-непричастности, познаваемости-непостижимости. Такой же антиномический характер носит и защита св. Григорием Паламой простоты и несложности Бога при различении в Нем сущности и энергий. И, конечно, "сущность" и "энергия" так же мало являются "частями" "целого" Божества, как каждая из Ипостасей Пресвятой Троицы является "частью" Триипостасного Бога, но имеет Его всего в Себе с той, конечно, разницей, что в "энергии" весь Бог выражается не ипостасно и не существенно, но лишь Своим неумаленным действием. Игнорирование этих основ богословия св. Григория Паламы (кратко обозначим их "апофатичностью" и "антиномичностью", общих у него со всеми виднейшими представителями православной патристики) представляется нам одной из главнейших причин непонимания его учения большинством его противников.

В заключение этой главы нам хочется сказать еще несколько слов о различии сущности и энергии Божества в учении св. Григория Паламы. Из всей предыдущей характеристики его богословия, нам кажется, должно быть понятно, 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. Эта мысль о несравнимости различия между сущностью и энергией со всеми другими известными нам видами различий не раз высказывалась самим св. Григорием Паламой, указывавшим в своих творениях, что различие между сущностью и энергией Божества должно мыслиться "богоприличным образом" и что различие это есть "богоприличное" и "неизреченное" подобно тому, как единство Божие есть "сверхъестественное". Пытаясь конкретизировать свою мысль, св. Григорий Палама называл это различие - "действительное различие", противопоставляя его, с одной стороны, нарушающему единство и простоту "действительному разделению" и, с другой стороны, "мысленному различию", то есть существующему только в уме познающего субъекта. В этом смысле различие между сущностью и энергией может весьма условно все же быть уподоблено схоластическому "*distinctio realis minor*", то есть существующему в объекте, но не нарушающему его единства (например, душа и ее способности). Но как мы уже сказали, обозначение это будет очень неточным, ибо в тварном мире нет того неумаленного обнаружения сущности в ее проявлениях, вследствие которого наряду с их различием мы можем одновременно утверждать их тождество и тем самым простоту. Поэтому обозначение "богоприличное различие" представляется нам наилучшим образом выражающим учение св. Григория Паламы.

Глава III. Несозданный Божественный Свет

В предыдущей главе мы сделали попытку изложить учение св. Григория Паламы о Божестве в Его непостижимой и недоступной сверхсущности и откровения 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 св. Григория 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 св. Григорий Палама, "Бог называется Светом, но не по существу, а по энергии". Поэтому все, что мы писали в предыдущей главе о сущности и энергии и их взаимном отношении к Богу, применимо и к Божественному Свету. Такова, вкратце, богословски-философская постановка вопроса о несозданном Свете у св. Григория 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". Учение о несозданном Свете имеет, однако, столь существенное значение, как в аскетико-догматической системе св. Григория Паламы, так и в направленной против него полемике, что нам представляется необходимым остановиться на нем подробнее.

Думается, что нет особенной надобности доказывать, что учение о Божественном Свете (в каком бы смысле мы ни понимали это выражение) не является чем-то новым, впервые высказанным афонскими исихастами XIV века. Уже в Священном Писании как Ветхого, так и Нового Завета мы встречаем много мест, где говорится о Божественном Свете. Так, еще в Ветхом Завете мы читаем в Псалтири: "Во свете Твоем узрим свет" (Пс.35:10). "Тогда откроется, как заря, свет Твой, - взывает пророк Исайя, - ...и слава Господня будет сопровождать Тебя" (Гл.58:8). "Тогда свет Твой воссияет во тьме, и мрак Твой будет как полдень" (Гл.58:10). "Солнцем Правды" называет пророк Малахия грядущего Мессию (Мал.6:2). В Новом Завете Сам Христос говорит, что "праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их" (Мф.13:43), а апостол Павел пишет о Боге, "Который обитает в неприступном свете" (1Тим.6:16). Но особенно яркие и определенные выражения встречаем мы в Евангелии от Иоанна и в соборных посланиях апостола Иоанна Богослова: "Я свет миру" (Ин.8:12); "Я свет пришел в мир" (Ин.12:46); "Бог есть свет" (1Ин.1:5); "В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков" (Ин.1:4); "Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Ин.1:9) и т.д. В Апокалипсисе мы находим пророческие видения небесного града, как Царства Божественного Света: "И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его - Агнец" (Откр.21:23). "И ночи не будет там, и не будет иметь нужду ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их" (Откр.22:5). Выражениями о Божественном Свете насыщены литургические песнопения и тексты Православной Церкви (вспомним, хотя бы, именование Спасителя словами "Свете тихий" или "Свете истинный" и т.д.). В Символе веры исповедуется вера Церкви во вторую Ипостась, как в "Свет от Света". То же 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 (мы увидим впоследствии, что это в известном смысле одно и то же). В последнем значении - мистического состояния - аскетические писатели Православной Церкви часто употребляют выражение "Божественное

озарение". Очень любит этот мистический термин пр. Максим Исповедник (580-662). Но с особенной силой и присущим ему писательским талантом описывает видение Света пр. Симеон Новый Богослов (949-1022), как в своих поучениях, так, еще более, в своих изумительных стихах. Можно даже сказать без преувеличения, что ни один из православных мистиков ни до, ни после пр. Симеона Нового Богослова не выразил с такой яркостью, откровенностью и подробностями испытываемые им видения Божественного Света, как это сделал он. С другой стороны, мысли о природе этого Божественного Света, об его несравнимости и отличности от всего тварного, об его несозданности встречаются (правда, в несистематическом виде и без богословского обоснования) у многих церковных писателей много раньше св. Григория Паламы. Не ставя себе задачи исчерпать в настоящей статье весь этот "доисихастский" период учения о несозданном Свете (это могло бы послужить предметом особого исследования, очень интересного и важного для понимания учения св. Григория Паламы), ограничимся сейчас только немногими примерами. Еще пр. Макарий Египетский (IV век) пишет в своем шестом Слове, что "венцы и диадемы, которые получают христиане, не суть создания". Блаж. Феодорит в своей "Истории боголюбцев" описывает одного подвижника, "выглянувшего" в окно своей келлии и увидевшего "свет не светильничный или рукотворный, но богоданный и блистающий высшей благодатью". Оставляя многочисленные видения Света, о которых говорится в житиях святых (как, например, пр. Павла Латрского -X века), остановимся опять на пр. Симеоне Новом Богослове. В его творениях слово "несозданный" встречается особенно часто при описании явлений внутреннего озарения, и не в виде какого-нибудь теоретического рассуждения, но как непосредственное данное мистического опыта (понятно поэтому, почему Комбефис называет пр. Симеона Нового Богослова "fons omnis Palamis erroris"). Так, в первом своем гимне пр. Симеон Новый Богослов говорит об огне, нисходящем на сердце человека, взыскующего Господа, и называет его "несозданным". В другом своем гимне он говорит о стремлении его ума "быть совершенно вне тварей, чтобы достичь несозданного и неуловимого сияния". Далее он пишет, как это сияние "отделило меня от видимых и невидимых и даровало мне видение несозданного и радость отлучения от всего тварного... и я соединился с несозданным, нетленным и безначальным и всеми невидимым". Но, помимо этих неоспоримых свидетельств о несозданности Божественного озарения вообще, в древней патристической письменности можно найти не менее определенные указания на Божественность и несозданность Света Христова Преображения, то есть как раз на то, что в представлении многих является специфическим новшеством и даже главным содержанием учения св. Григория Паламы. Так, уже св. Григорий Богослов (329-390) учит в своем "Слове на св. Крещение" о Фаворском Свете как о видимом явлении Божества: "Свет, - пишет он, - явленное ученикам на горе Божество". Еще больший интерес в этом отношении представляют принадлежащие св. Андрею Критскому (660-740) и пр. Иоанну Дамаскину (+750) замечательные "Слова" на праздник Преображения Господня. Развиваемое в них (особенно у пр. Иоанна Дамаскина) учение о Фаворском Свете настолько сходно, не только по своему содержанию, но даже и по словесной его формулировке, с учением св. Григория Паламы, что нам представляется нецелесообразным подробно на нем останавливаться, дабы не быть вынужденными повторять то же самое, когда мы будем излагать учение самого св. Григория Паламы о том же предмете. Скажем только, что мы встречаем у пр. Иоанна Дамаскина (хотя и в несколько менее развитом и систематическом виде, чем у св. Григория Паламы) представление о Свете Преображения как о "Свете Божества", "неприступном", "неописуемом", "вечном и безвременном", "Славе Божией", "Царстве Божиим" и как о "несозданном". Последнее со всей возможной определенностью утверждается пр. Иоанном

Дамаскиным в том месте его "Слова", где он оправдывает сделанное евангелистами поневоле неточное сравнение Света Преображения со светом солнечным тем соображением, что эта неточность неизбежна, "ибо невозможно в твари адекватно изобразить несозданное".

Но, если не подлежит сомнению древность православного учения о Божественном озарении и видении несозданного Света, возникают все же в связи с этим учением некоторые вопросы, требующие изучения: какова природа этого Света, как происходит его видение, является ли он только внутренним благодатным озарением или чем-то еще иным и, вероятно, большим? Все эти вопросы приобретают особенное значение и важность, когда мы от древних мистиков и богословов переходим к исихастам XIV века и, в частности, к св. Григорию Паламе. Это объясняется тем, что в их творениях учение о Божественном Свете, отчасти вследствие естественного развития богословской мысли, отчасти в процессе отражения нападков противников, приобрело почти центральное значение и систематический характер. Поэтому обратимся непосредственно к св. Григорию Паламе.

Мы встречаем в творениях св. Григория Паламы сравнительно много мест, где он говорит о Божественном Свете. Нигде, однако, он не дает точного объяснения, что он под этим подразумевает. Эта невысказанность является естественным следствием непостижимой разумом и невыразимой в слове природы Божественного Света, его несозданности и невозможности найти в тварном мире что-либо в точности на него похожее. На этой невыразимости Божественного Света и на невозможности постичь его тем, кто не удостоился видеть его на самом деле, св. Григорий Палама много настаивает. Однако при всей его невыразимости и всем отличии тварного от несозданного, есть все же в этом тварном мире явления, пускай бледно и несовершенно, но все же как-то отражающие Божественный Свет. Это прежде всего солнце и распространяемый им тварный свет. Поэтому, объясняет св. Григорий Палама, и сказано в Евангелии, что Христос просиял на Фаворской горе, "как солнце". "Это, - прибавляет он, повторяя уже приведенную нами мысль пр. Иоанна Дамаскина, - только тусклый образ, но невозможно адекватно изобразить в тварном нетварное". "То, что в чувственном мире - солнце, то в умном мире - Бог", - пишет он в другом месте. Это уподобление Божественного Света солнечному не должно, однако, понимать в том смысле, будто первый, подобно второму, носит в той или иной степени вещественный характер. Мысль о какой-либо вещественности или чувственности несозданного Света решительно отвергается св. Григорием Паламой и характеризуется им как грубое искажение его учения. Он постоянно называет его "невещественный Свет", говорит, "что нет ничего чувственного в Свете, осиявшем на Фаворе апостолов", и негодует над мудрецами века сего, которые, "распространяясь о том, что они не видели, и тщетно надуваясь своим плотским умом, по непониманию обращают в чувственные превосходящие ум Божественные и духовные осияния". Но, с другой стороны, было бы неправильно представлять себе этот несозданный Свет как чисто разумное просветление, как одно лишь рациональное постижение, лишая таким образом слово "свет" всякого реального содержания и превращая его в простую аллегорию. Думаем, что подобная "интеллектуализация" несозданного Света противоречит многим утверждениям св. Григория Паламы и, вообще, не соответствует общему характеру его мистики, как это может быть понято из нашего изложения его аскетического учения (см. Главу I). И действительно, в одном из Слов св. Григория Паламы "Против Акиндина" (полностью еще не напечатанном) имеется целый отдел, посвященный опровержению мысли, будто только одно знание является незаблудным светом. Можно скорее думать, что сравнение несозданного Света с тварным носит хотя и символический, но вполне реальный характер и основывается на свойственной многим представителям восточной патристической мысли (и в этом они сходятся с платонизирующими

философскими течениями), 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 также 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 аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми как неизреченная Божия слава и красота. Мы думаем, что такой символический реализм лежит в основе всего учения св. Григория Паламы о Божественном Свете и что только таким образом можно правильно понять многие своеобразные (и на первый взгляд, несколько даже странные) моменты этого учения.

Как бы то ни было, несозданный Свет, как сверхъестественный и благодатный, решительно отличается как от обычного чувственного, так и от естественно-рационального. "Иной свет, - читаем мы в "Святогорском Томосе", - свойственно воспринимать уму и иной - чувству: чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание. Следовательно, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но каждое из них действует сообразно со своей природой и в пределах ее. Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством и умом видят то, что превосходит всякое чувство и всякий ум... как это ведает один Бог и испытывающие такие действия [благодати]". Это состояние Божественного озарения и видения несозданного Света описывается св. Григорием Паламой следующим образом: "Боговидным Он [то есть Бог] есть Свет и ничто иное; и то, что в чувственном мире - солнце, то в умном - Бог... [человек], получивший в благой удел Божественное действие... сам есть как бы Свет и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо Бога видят очищенные сердцем... Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им... являет же Себя, как в зеркале, очищенному уму. Сам по Себе будучи невидимым: таково и лицо в зеркале, являемое [в нем], но [само] невидимое; и является так, что совершенно невозможно видеть что-нибудь в зеркале и одновременно то, что отражается в зеркале".

Однако этот несозданный Божественный Свет, при всей своей неведущности и сверхчувственности, не всегда остается одним 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 вовне", из внутреннего переживания становится объективным явлением и даже приобретает некоторые свойства света видимого. Нечто подобное мы замечаем уже у блаж. Феодорита в его описании "нерукотворного Света", когда он говорит, что некий подвижник увидел его, "выглянув в окно" (см. выше). То же мы можем заключить и на основании некоторых примеров, приводимых св. Григорием Паламой. Так, он говорит о "Божественном осиянии и светлости, причастником коей был Адам до преступления, и не был [поэтому] наг как облеченный в истинную одежду славы... будучи гораздо красивее... ныне облеченных в золото и украшенных венцами из прозрачных камней". Этим Светом, который является "благом будущего века", сияло лицо Моисея, на славу которого не могли взирать сыны Израилевы. Сияния этого Света на лице первомученика Стефана не были в состоянии вынести смотревшие на него иудеи. Этот же несозданный Свет облистал апостола Павла на пути в Дамаск, причем действие его, несмотря на свою неведущность, отразилось на его телесных очах, и некоторые из присутствующих видели его. Этим Светом, "Светом Воскресения", была наполнена пещера гроба Господня, когда по

Воскресении пришла туда Мария Магдалина и "божественно увидела" этот Свет. "Нужно рассмотреть, - пишет св. Григорий Палама, - ...каким образом, когда еще была тьма, она видела все точно и в подробностях, и когда это [то есть тьма] было снаружи, [видела] находящееся внутри пещеры. Очевидно, что вне была тьма, так как чувственный день еще не вполне воссиял, но пещера эта была наполнена Светом Воскресения; божественно видимый Марией, он возбуждал на большее любовь ко Христу и давал силу ее очам воспринимать ангельское видение и быть в состоянии не только видеть, но и говорить с ангелами. Таков оный Свет". Интересно, что в данном случае особенно наглядно проявилось как бы двойное его действие: с одной стороны, чисто духовное, внутреннее, просветившее Марию, возбуждившее в ней любовь ко Господу и сделавшее ее способной видеть ангелов и вступать с ними в беседу, с другой стороны, настолько осветившее, подобно свету вещественному, внутренность пещеры, что в ней можно было видеть "в точности" все в ней находящееся, несмотря на то, что снаружи еще была тьма и "чувственный день еще не воссиял". Словом, "чувственный день" подчеркивает "сверхчувственность" Света внутри пещеры. Наконец, наиболее ярким примером несозданного Божественного Света является Свет, осиявший Господа на горе Преображения и виденный там Его учениками. Этот "Фаворский Свет", как бывший одним из главных объектов "исихастских споров", сделался как бы "классическим примером" несозданного Света, так что в представлении очень многих явление несозданного Света отождествляется и ограничивается Светом Преображения. Но, как мы видели, Божественный Свет и помимо Света Преображения имеет многие и разнообразные виды своего обнаружения в мире.

Святой Григорий Палама много говорит о Фаворском Свете в своих творениях. Описывает он его, однако, по преимуществу в апофатических терминах. Это понятно, поскольку Свет Преображения превышает, как мы видели, всякий разум и всякое чувство... Так, он называет его "неизреченным, несозданным, присносущим, безлетным, неприступным... бесконечным, неограниченным" и т.д. С положительной стороны он характеризуется преимущественно как красота и как слава Божия, "...первообразная и неизменяемая красота, слава Бога, слава Христа, слава Духа, луч Божества". Важно еще отметить, что Свет этот, по учению св. Григория Паламы, не является чем-то более субъективным, возникающим в нашем сознании как какое-то мечтание и вообще представление, или чем-то, возникшим в определенный момент (Преображения) и вскоре исчезнувшим. Свет этот извечно присущ Богу, и на Фаворе произошло только его обнаружение, да и то лишь частичное, перед апостолами (отсюда можно заключить, что Свет этот существует как объективная реальность, то есть независимо от нашего сознания). Сам по себе он неизменен с той только разницей, что, будучи извечно внепространственным, как Само Божество, с момента Воплощения он сосредоточился в теле Христовом, в Котором обитала вся полнота Божества. И вообще, изменяется не сам Свет (он неизменен), но наша способность воспринимать его в большей или меньшей силе, степень нашего причастия Божеству. Еще важнее отметить то, как учил св. Григорий Палама о способе видения этого Света, ибо в неправильном понимании этой стороны его учения кроется одна из главных причин недоразумений, возникающих вообще в связи с учением о несозданном Свете. Ведь, как известно, еще Варлаам и его сторонники отправлялись в своих нападках на св. Григория Паламу из приписываемого ему утверждения, будто бы Фаворский Свет был виден апостолами телесными очами и, следовательно (заключал Варлаам), есть свет чувственный, вещественный и, в качестве такового, созданный, а не Божественный - нечто вроде атмосферического явления, как можно заключить из некоторых слов Варлаама. На самом деле, однако, св. Григорий Палама, не отвергая, правда, вполне мнения о видении Фаворского

Света телесными очами, объясняет, что очи апостолов были при этом преображены силою Духа Святого, и само видение Света не было обычным процессом естественного зрения, но сверхъестественным, благодатным. Сообразно со всем духом учения св. Григория Паламы, телесность не отвергается здесь как нечто неспособное к участию в Божественной жизни (такой взгляд представился бы св. Григорию Паламе как манихейское оуждение плоти), но преобразуется еще здесь на земле силою Духа Святого и живет жизнью будущего века... Вот некоторые тексты из творений св. Григория Паламы, подтверждающие вышесказанное: опровергнув мнения еретиков, будто бы Фаворский Свет есть "привидение, символ, возникающий и исчезающий, но не обладающий подлинным бытием", св. Григорий Палама утверждает, что "не возникает и не исчезает, не описывается и не воспринимается чувственной силой Свет Господня Преображения, хотя и виден был телесными очами... но благодаря изменению чувств перешли тогда от плоти к Духу таинники Господни". "Ни Свет этот чувственен, ни видевшие видели его просто чувственными очами, но измененными силой Божественного Духа". "И так [Христос] преображается, но не воспринимает, однако, того, чем Он не был, или изменяясь в то, чем Он не был [до Преображения], но делая явным Своим ученикам то, чем Он был". "Видели, воистину видели [апостолы] это несозданное и Божественное осияние, но Бог [при этом] остался невидимым в Своей тайной сверхсущности".

Это Божественное осияние, виденное апостолами на горе Фаворской, доступно людям, очищенным Духом, еще здесь на земле, хотя полное откровение Божественного Света будет дано только в будущей жизни, когда мы узрим Бога лицом к лицу. Поэтому св. Григорий Палама (следуя здесь за пр. Иоанном Дамаскиным) любит называть "великое зрелище Света Господня Преображения", "Божественный и неизреченный Свет" "таинством восьмого дня", то есть "будущего века", "видением и наслаждением святых в непостижимом веке". В этом смысле несозданный Свет часто называется Царством Божиим, имеющим вполне открыться в конце времен, но уже сейчас отчасти являемым духоносным людям соответственно их внутреннему совершенству и способности воспринимать Божественное. "Этот Божественный опыт, - пишет об этом св. Григорий Палама, - дается в меру и способен быть большим и меньшим, неделимо делимый в соответствии с достоинством воспринимающих его". Но даже в будущем веке, как ни полно будет тогда откровение славы Божией и ее непосредственное созерцание "лицом к лицу" в видении несозданного Света, "тайная Божественная сверхсущность" все же останется навеки невидимой и недоступной для твари как превосходящая своим величием всякую тварную способность к восприятию. 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, то есть как Он есть по существу, но скорее... естественная сила сверхсущной сущности, нераздельно из нее происходящая и являемая по человеколюбию Божию лицам, очищенным умом". В своем "Слове на Преображение" св. Григорий Палама восстает на тех, которые "не называют воссиявший тогда Свет" "Божественной славой, Царством Божиим, красотой, благодатью, светлостью", но уверяют, что это есть существо Божие, и заявляет, что "свойственно проклятым мессалианам думать, что они видят существо Божие". Некоторое образное подобие этой невозможности видения существа Божия св. Григорий Палама усматривает в том обстоятельстве, что, в то время как ученики Христовы могли созерцать исходящий от лица Его Свет Преображения, они упали лицами на землю, когда их осенил светлый облак. "Что это за светлый облак? - спрашивает св. Григорий Палама, - и как, будучи светлым, он осенил их? Не является ли он тем неприступным Светом, в котором обитает Бог?.. Одно и то же является здесь и Светом и

тьмой, осеняющей вследствие своей [все] превосходящей светлости". И хотя Свет Лица Господня тоже был неприступным "и неограниченным", "но тогда, сияя более бледно, давал возможность видеть; воссияв же впоследствии гораздо сильнее, стал для них невидимым по превосходству светлости". В этом смысле толкует св. Григорий Палама встречающиеся в Священном Писании и патристической письменности выражения "мрак" и "тьма" для символического обозначения места пребывания Бога. Вместе с тем, сияние Божественной славы, Его несозданный Свет не есть, в соответствии со всем смыслом учения св. Григория Паламы о "сущности и энергии", нечто отдельное от Самого Бога, но есть Сам Бог в Своем неделимом и неумаленном откровении. Поэтому было бы ошибочным думать, будто бы св. Григорий Палама держался мнения, что святые в будущей жизни вместо видения Бога ограничатся созерцанием какого-то отдельно от Него существующего Света. Неприступность Божия существа не препятствует тому, что в грядущем веке мы будем созерцать Бога "лицом к лицу".

Учение св. Григория Паламы о несозданном Божественном Свете тесно связано с его учением о благодати. Такая связь понятна сама собой, поскольку Божественное озарение и видение Света мыслится всегда св. Григорием Паламой не как какое-то естественное достижение человека, а как непосредственное действие Божией силы, внутренне усваиваемой человеком. Это непосредственное действие Божие, поскольку оно проявляется в человеке и внутренне его просветляет, отождествляется у св. Григория 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). "Эта Божественная светлость и боготворная энергия, - пишет св. Григорий Палама, - причащающиеся коей обожаются, есть некая Божественная благодать, но не естество Божие; не потому, чтобы оно отсутствовало... ибо везде [находится] естество Божие, но как никому не доступное, ибо нет никого созданного... способного приобщаться его; Божественная энергия и благодать Духа, везде присутствуя и неотделимо от Него пребывая, непричастна, как бы отсутствующая [лицам], неспособным к причастию вследствие нечистоты". "Божественное и боготворное осияние и благодать, - пишет Григорий Палама в другом месте, - не есть сущность, но энергия Божия". О несозданности благодати св. Григорий Палама пишет много в своих творениях, опровергая мнения своих противников, которые видели в его учении нечто еретическое и считали еретиками тех, которые "называют несозданной, нерожденной и ипостасной боготворную Божию благодать". В соответствии с этим самообожение 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 св. Григорий 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". "Посредством нее [благодати] весь Бог вмещается в достойных и святые всецело вмещаются во всем Боге". "Божий дар - обожение", "обожение выводит из пределов своего естества обожаемого". Поэтому и причастники Божественной благодати могут быть называемы по ней безначальными и бесконечными, как об этом пишет св. Григорий Палама в своем третьем "Слове против Акиндина", имеющем подзаголовок: "Свидетельства святых, показывающие, что сделавшиеся причастниками Божественной благодати становятся по ней [благодати]

безначальными и бесконечными". Определяя более точно отношение между несозданным Светом и благодатью в учении св. Григория Паламы, мы можем сказать, что для него несозданный Свет и благодать, в сущности, тождественны. Вернее, то и другое являются действиями Божиими. Об этом прямо говорит св. Григорий Палама, когда он называет Фаворский Свет "несозданной и естественной благодатью", пишет о "Свете Божественной благодати" и опровергает мнение тех, которые называют "боготворящую благодать Божию свойством умной природы, возникающей от одного подражания, а не сверхъестественным и неизреченным сиянием и Божественным действием, невидимо видимым и непостижимо постигаемым достойными". Нам кажется поэтому, что наиболее точно выражала бы учение св. Григория Паламы мысль, что несозданный Свет и его видение являются не столько следствием действия на нас благодати Божией, сколько обнаружением этой благодати. И этот тождественный с благодатью несозданный Свет имеет, как мы уже видели, у св. Григория Паламы много видов своего обнаружения - от чисто внутреннего озарения, таинственно испытываемого сердцем, до как бы вне нас находящегося сияния, отчасти подобного по своим действиям свету земному, но одновременно внутренне просветляющего созерцающего его. Можно даже думать, что в высших духовных состояниях благодать Божия, оставаясь все так же невидимой и "сверхумной", одновременно обнаруживается как неизреченный "сверхчувственный" Свет, непостижимо созерцаемый в себе или вовне удостоившимися такого состояния. Нигде, однако, в творениях св. Григория Паламы мы не находим указания, что такая "сверхчувственная световидность" обязательно присуща благодати на ее высших ступенях и что, оставаясь только "сверхумной", она тем самым является еще ущербной и неполной. Можно думать, что, согласно с учением св. Григория Паламы, виды благодатного действия Божия многообразны и различны и что здесь не может быть никакого общеобязательного закона.

Таково, в общих чертах, учение св. Григория Паламы о несозданном Божественном Свете. Учение это всегда являлось "камнем преткновения" для рационалистической богословской мысли, отвергавшей его как якобы несоответствующее понятию о Боге как о чистом и простом Духе и приписывающее Ему некоторую материальность. Нам думается, что такая оценка учения св. Григория Паламы объясняется трудностью мыслить (особенно для лиц, воспитанных в духе католической мистики) существование невещественного Света и невольной подменой его светом материальным. Но если нам удастся преодолеть это затруднение, учение св. Григория Паламы раскроется нам в своем глубочайшем мистическом и богословском смысле. Мистически его значение 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 нами нашей тварной ограниченности и выхода из пределов природного бытия - смысл и оправдание мистического пути человека. 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 св. Григория Паламы, не есть нечто, постигаемое одной лишь разумной способностью человека, как этого желали бы представители одностороннего богословского интеллектуализма, - 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 года, "неизреченной славой и

сверхсовершенной и предвечной славой Божества, безлетной славой Сына и Царством Божиим, истинной и вожденной красотой около Божественной и блаженной природы, естественной славой Бога, Божеством Отца и Духа, отраженно сияющим в Единородном Сыне". Это созерцание несозданного Божественного Света в качестве "истинной и вожденной красоты" представляется нам одним из наиболее глубоких и ценных прозрений св. Григория Паламы в тайне Божественной жизни Триипостасного Божества, в Его отношении к миру созданному.

Глава IV. Заключение. Значение св. Григория Паламы в православном богословии

В предыдущих главах мы попытались изложить в систематическом виде, подтверждая наши выводы соответствующими цитатами, основные аскетические и богословские убеждения св. Григория Паламы. В заключение нам хотелось бы еще сказать несколько слов о значении его учения в общем ходе развития богословской мысли Православного Востока. Нам представляется очень важным для правильного его понимания выяснение вопроса, в какой мере может св. Григорий Палама быть рассматриваем как традиционный церковный богослов, к каким течениям аскетической и богословской мысли Православной Церкви он принадлежит и что нового внесено им в сокровищницу ее церковного богословствования. К сожалению, в этом вопросе полемический или, наоборот, апологетический подход к предмету сильно затруднял до сих пор его объективное изучение. В соответствии со своими конфессиональными взглядами одни стремились доказать всецелую традиционность св. Григория Паламы, другие, наоборот, видели в нем новатора, резко порвавшего со всей предшествующей церковно-богословской традицией и "выдумывавшего" совершенно "неслыханную" богословскую систему. Вряд ли, однако, оба эти односторонние, как нам кажется, мнения могут быть научно обоснованы на фактах. И прежде всего нам представляется особенно неверным исторически мнение о совершенной несвязанности учения св. Григория Паламы с предшествующими ему аскетическими и богословскими традициями и о возникновении его по чисто случайным причинам (из потребности найти аргументы для отражения нападок Варлаама на монахов). Не говоря уже о том, что подобных примеров ничем не связанного с прошлым "творчества" мы, вообще, почти не встречаем в истории человеческой мысли, возможность такого "чистого новаторства" является особенно невероятной в области византийского богословия, всегда бывшего крайне консервативным, традиционным и обращенным к прошлому. Ограничивать же связь св. Григория Паламы с прошлым одной лишь его мистикой, отрицая ее за его догматикой, представляется нам ошибочным ввиду несомненности тесной и неразрывной связи и взаимообусловленности догматического и аскетического учения Православной Церкви (в понятиях о Боге, мире, человеке, душе и теле, добре и зле, грехопадении и искуплении и т.д.). Связь эта вообще настолько тесна и неразрывна, что всякая попытка искусственно изолировать аскетические и догматические элементы святоотеческого учения не может быть осуществлена без насилия над их содержанием. В частности, это особенно верно относительно св. Григория Паламы, органический характер мировоззрения которого, где все между собою так связано внутренне, делает особенно ошибочным такое расчленение. Но и помимо всего этого один лишь тот факт, что св. Григорий Палама и его последователи с такой охотой прибегали в своей полемике к свидетельствам древней патристической и аскетической церковной письменности, где они легко находили многочисленные подтверждения своего учения, в то время как их противники при всем своем желании казаться традиционалистами вынуждены были пользоваться по преимуществу аргументами отвлеченного характера, - один лишь этот факт свидетельствует о том, что св. Григорий Палама чувствовал себя находящимся в русле древней церковной традиции и, несомненно, в нем находился. В самом деле, его аскетическое учение в сущности своей есть не что иное, как древнее, восходящее к Евагрию Понтийскому и пр. Макарию Египетскому учение о путях созерцательной уединенной жизни, известное в истории православного монашества под именем безмолвничества, или исихазма. В

частности, учение св. Григория Паламы об умной молитве, ее приемах и о высших духовных состояниях очень близко с учением пр. Иоанна Лествичника, Исихия и Филофея Синайского, пр. Симеона Нового Богослова и пр. Григория Синаита. Как мы видели выше, начатки учения о несозданном Божественном Свете встречаются уже у пр. Макария Египетского, блаж. Феодорита и особенно у пр. Симеона Нового Богослова. О Фаворском Свете как о явлении Божества учил еще св. Григорий Богослов, а в творениях св. Григория Критского и пр. Иоанна Дамаскина содержится, в главнейшем, все учение св. Григория Паламы о несозданном Свете Господня Преображения. В учении о благодати наиболее близок ему пр. Макарий Египетский. Наконец, учение о "сущности и энергии Божества" восходит в своих основных положениях и даже терминологии к св. Василию Великому и св. Григорию Нисскому, и пр. Иоанну Дамаскину. Еще большее внутреннее сходство с этим учением при некотором различии в способе выражения встречаем мы в творениях Дионисия Ареопагита, где он символически пишет о "выступлении Бога", о Его сне и бодрствовании и о пребывании в Своей непостижимой "тайной сверхсущности". Несмотря, однако, на несомненную традиционность всех основных аскетических и богословских взглядов св. Григория Паламы, мы не можем все же рассматривать его как просто повторяющего то, что уже было высказано до него, или как компилятора, лишенного всякой оригинальности. Компилятором он уже потому не был, что исходным моментом его богословствования был его личный духовный опыт, а не простое изучение святоотеческих книг. Учение его не представляет собой какого-нибудь набора различных элементов, внешне между собой соединенных, но образует некое стройное целое, проникнутое единой основной мыслью. Все традиционные аскетические и богословские проблемы вновь им пережиты и заново поставлены. Многие, что было раньше недостаточно формулировано или развито, получило у св. Григория Паламы дальнейшую, более систематическую разработку и богословски-философское обоснование. Так, в области аскетики он развил и философски-богословски обосновал традиционное церковное учение о значении тела в духовной жизни и о приемах "художественной" умной молитвы. Придерживаясь древнего патристического воззрения на человека как на микрокосм и на связь двух миров, видимого и невидимого, св. Григорий Палама дополнил это учение указанием на взаимное отношение человеческого и ангельского мира, подчеркнув при этом, что человек, как существо активное и способное к творчеству, в большей степени создан по образу Божию, нежели ангел. Отрывочные мистические высказывания его предшественников о несозданном Божественном Свете впервые приобретают у него характер систематического богословского учения. Учение о благодати как Божией силе также развито им обстоятельнее, чем до него, и, главное, поставлено в связь с общим учением о Божестве (то же можно сказать и о несозданном Свете). Учение о Боге в Его "тайной сверхсущности" и "выявленной энергии", хотя и не принадлежит св. Григорию Паламе, все же впервые получило у него свое богословское и философское обоснование в связи с проблемой Божественной простоты. И, чтобы кратко резюмировать значение св. Григория Паламы в развитии православной мысли, мы можем сказать, что традиционное аскетико-мистическое учение Православного Востока не только находит в его творениях свое окончательное и систематическое выражение, но и свое богословски-философское оправдание. Своим учением о несозданном Свете и Божественных энергиях св. Григорий Палама подвел неразрушимый богословский базис под традиционное мистическое учение Православной Церкви, ибо только на основе этого учения возможно последовательно утверждать действительность общения человека с Богом и реальность обожения, не впадая при этом в пантеистическое слияние твари с Божеством, неизбежно возникающее при отождествлении в Боге сущности и энергии. Поэтому вряд ли будет преувеличением сравнить богословствования и борения св. Григория Паламы с

богословскими подвигами и борьбой за Православие св. Афанасия Александрийского. Это сравнение представляется нам еще потому верным, что как св. Афанасий Великий, внеся в церковный обиход вопреки протестам лжетрадиционалистов своего времени (мы имеем в виду Евсевия Кесарийского и других полуариан) не употреблявшийся до него в Церкви богословский термин "homousios" (единосущный), выразил им исконное (хотя точно не формулированное до него) церковное учение о Второй Ипостаси, так и св. Григорий Палама смелым развитием и богословским уточнением уже существовавшего до него учения о несозданном Свете и Божиих энергиях выразил и обосновал истинно-традиционное учение Церкви о подлинности и действительности откровения в тварном мире несозданного Божества, о реальности мистического общения человека с Богом и о возможности благодатного преодоления человеком своей тварной ограниченности без пантеистического слияния и поглощения его Божественным Существом. В этом деле богословского обоснования данных церковного мистического опыта в его последних глубинах и пределах заключено непреходящее великое значение св. Григория Паламы. Вот почему и Православная Церковь так торжественно и с такой любовью совершает ежегодно его святую память, почитая в нем не только мужа, благоухающего святостью своей личной жизни, но и одного из столпов своего "свыше истканного" богословия, славного проповедника "благодетия великого таинства".