

ЧАСТЬ I. ГОРИЗОНТ БОГОСЛОВИЯ

I. Сердце и ум

Мы говорили уже, что в богословском горизонте антропологические позиции православной мистики и аскетике нашли свое выражение в трудах св. Григория Паламы. Главное место тут занимают, безусловно, его «Триады в защиту священнобезмолствующих», созданные еще в начальный период знаменитой полемики с Варлаамом (1338—1341 гг.). Вопреки своему полемическому происхождению и назначению, «Триады» содержат в себе, по существу, цельное и очень отчетливое изложение позиций православного богословия почти по всем важнейшим вероучительным разделам. Ни одно из остальных сочинений св. Григория не имеет такой полноты охвата ключевых тем, такой глобальности и размаха богословской мысли, и можно полностью присоединиться к данной прот. И. Мейендорфом оценке «Триад» как «существеннейшего труда жизни» Паламы. Мы находим здесь и учение о Боге, и учение об ангельском мире, и учение о человеке. При этом начальными, исходными темами для Паламы служат темы о человеке — о характере подвижнических трудов, о значении мирской мудрости и др. — тогда как тема о Боге выступает как высшая и последняя, завершающая собой все здание его богословского рассуждения. Такая последовательность отвечает тому, что полемика Паламы с Варлаамом начиналась с вопросов о молитвенной практике афонских исихастов и о значении входивших в нее элементов психосоматической техники (особая регуляция дыхания, определенное положение тела во время молитвы, и под.). Однако можно видеть тут проявление и более глубоких причин. Как часто отмечалось, главнейшим побудительным импульсом и стимулом всего богословского творчества Паламы было выражение живого духовного опыта православного подвижничества. Но этот опыт всегда был организован именно так: его начальными ступенями служил

¹ Сочинение Паламы состоит из трех Триад, каждая же из них — из трех трактатов. Антропологическим темам посвящены два первых трактата и в Первой, и во Второй Триаде (эти Триады наделены параллельной структурой), учению же о Боге — заключительные трактаты данных Триад и вся последняя. Третья Триада.

опыт о человеке — опыт духовно-душевного очищения, познания тварной природы и исцеления ее от страстей, сил хаоса и разлада; высшую же ступень составляло богообщение — одновременно и созерцание Бога и соединение с Ним. И не подобно ли этому движется мысль Паламы в «Триадах», восходя от богословия о человеке к богословию о Боге, как восходит подвижник от «внешней» аскезы к «внутренней», от овладения собственной природой к соединению с Богом? Итак, мы можем полагать, что в своем раскрытии подвижнического опыта св. Григорий Палама следует естественному строению этого опыта.

Как ныне основательно выяснено православным богословием, антропологические воззрения православного подвижничества — и антропология Паламы как завершающий теоретический синтез этих воззрений — принадлежат библейской традиции понимания человека. Эта традиция принимает, что связь человека с Богом затрагивает и охватывает всего человека как единое целое. В составе, в природе человека нельзя выделить никакой части, которая целиком заключала бы в себе все то, что в нем причастно высшему, божественному бытию. Причастность к Богу, способность к богообщению, к соединению с божественным, есть достояние всего человека в целом, которое не может быть исключительно приписано никакой из частей его природы. Как и обратно, ни одна из этих частей не может быть сочтена чистой кажимостью, лишенную всякой связи с Богом, нацело исключенной из богообщения. Обращается к Богу, заключает завет с Ним — весь человек, человек как цельное и единое существо. В философских терминах это значит, что человек рассматривается здесь как первичная и неразложимая онтологическая величина, «онтологическая точка», не допускающая в себе подразделений. Подобную концепцию человека на Западе уместно назвали «антропологией цельности», *l'anthropologie unitaire*. Понятно, что данный тип антропологии может осуществляться в различных конкретных вариантах, двумя из которых и служат библейская, ветхозаветная антропология и антропология исихазма.

Сказанное несколько не означает, что православные пустытники не видели сложного характера человеческой природы или отвергали традиционные членения человеческого состава, дихотомические (на тело и душу), либо трихотомические (на тело, душу и дух). Это означает лишь, что всем подобным членениям тут соглашаются придавать исключительно функциональное, а не онтологическое значение. Все элементы таких членений находятся в равном отношении к Богу и обладают одним и тем же назначением, одной бытийной задачей, хотя в ее выполнении им и принадлежат различные роли.

Подобно всякому опыту христианской антропологии, антропология исихазма видит задачу человека в устремлении к Богу и соединении с Ним. Но это — слишком общее положение. И «устремление» и «соединение», конечно, могут пониматься весьма по-разному; так что следует рассмотреть, какую же трактовку получают эти ключевые понятия в нашем случае. Начать естественно с первого, поскольку вопрос о том, что такое соединение человека с Богом, существенно затрагивает, наряду с собственно антропологией, также и область учения о Боге.

Итак, что же означает устремление человека к Богу? — На этот вопрос нетрудно ответить, если придерживаться противоположной исихазму позиции, которая выделяет в человеке некое обособленное «божественное начало» и мыслит человека состоящим из этого «божественного начала» и чистой кажимости, бытийно пустого содержания¹. Если человек есть не что иное как зерно божественного, заключенное в пустой кажимости, то задача его, конечно — избавление божественного начала от связи с кажимостью, дабы оно, освободившись, могло воссоединиться во всей стихии божественного, вернуться в лоно этой стихии. Понятно также, что такое избавление достижимо лишь путем отсечения, умерщвления кажимости. Таким образом, согласно дуалистической антропологии, устремление человека к Богу заключается в радикальном саморасчлениении — в отделении божественного от кажимости, в отбрасывании и умерщвлении второго и в освобождении первого. Но что же диктует «антропология цельности»? — С ее позиций, процесс или онтологический акт устремления человека к Богу представляется не то чтобы сложней, но значительно необычней с точки зрения европейского мышления. Вероятно, это сыграло свою роль в том, что антропология паламизма очень долго оставалась непо-

¹ Два указанных понимания человека составляют своего рода антропологическую альтернативу, возникающую из кардинального вопроса: является ли человеческая природа онтологически единой — или же раздробленной, раздвоенной? В мировых духовных традициях, один полюс этой альтернативы отвечает библейскому взгляду на человека, «антропологии цельности», тогда как другой, утверждающий коренную раздвоенность человеческой природы, дуалистическую антропологию, связывается, в первую очередь, с позициями платонизма и неоплатонизма. С учетом этого, антропология Паламы оказывается имеющей отчетливо антиплатонический характер. Можно заметить, что и вообще мысль Паламы сосредоточивалась чаще на темах, которые не укладывались в рамки христианского платонизма. Ему было в высокой степени присуще сознание радикальной новизны христианского благовестия, его невыразимости средствами прежней, языческой мудрости. И во всех разделах своего учения он стремился освободить христианское богословие от платоновских и неоплатонических категорий, неустанно показывая, что представления, выработанные языческой мыслью и не имеющие в своем основании Христа и благодать Духа Св., для христианского мирозерцания могут иметь разве что ограниченную ценность и применимость.

нятою и невоспринятой богословской мыслью как на Западе, так даже и в Православии.¹

Онтологическая цельность человека — философский постулат, тезис о «бытийном облике» человека. Устремление же человека к Богу — не философский тезис, а реальная установка, род активности. Тем не менее, одно связано с другим: эта активность онтологически содержательна, в ней человек как раз и реализует тот или иной «бытийный облик». Поэтому и положение о (бытийной) цельности человека также переходит в разряд практических установок. В рамках типа религиозности, отвечающего «антропологии цельности», человек, устремляясь к Богу, должен выступать как единство и цельность уже и в эмпирическом своем существе, в реальной духовно-душевной данности. Однако такие единство и цельность сами по себе отнюдь не обеспечены человеку. Их нужно достигать — и это как раз и есть самое первое задание, первая работа человека в осуществлении своего назначения. Исихазм называет ее «внешней аскезой».

В своем эмпирическом бытии человек обыкновенно далек от того, чтобы быть цельностью и единством. Когда он погружается в это бытие, не сопротивляясь его стихиям, именно цельность и утрачивается им прежде всего: его разум блуждает, отвлекаясь всевозможными помыслами, душа колеблется противоречивыми страстями, тело предается извращениям и излишествам. И человеку в первую очередь нужно выйти из этого хаоса, из внутренней разрозненности и разбросанности, нужно *собрать себя из рассеяния, из дурной множественности — в единство*. Эта духовная

¹ По согласной оценке современных исследователей, после турецкого завоевания Византии православная духовность переживает период упадка творческих сил, отмеченный преобладанием западных влияний и заострением форм. О. Г. Флоровский характеризует его шпенглеровским понятием «псевдоморфозы». В этот период «Палама как учитель духовности еще читался афонскими монахами, однако для большинства ученых греческих богословов он полностью неизвестен» (Т. Ware. *Orthodox Church*. Penguin BOOKS 1967, p. 101). И именно по отношению к учению Паламы преодоление «псевдоморфозы» особенно затянулось. Еще в начале нашего века, в лекциях, читанных в Петербургской Духовной Академии, профессор Мелиоранский оценивал мистический опыт исихазма как «афонское извращение мистики Симеона Нового Богослова... напоминающее дервишей, хлыстов или мессалиан». (Б. М. Мелиоранский. Из лекций по истории и вероучению древней христианской церкви. Вып. 3, Спб. 1913, стр. 357—358). А сам важнейший труд Паламы, «Триады», впервые был полностью опубликован лишь в 1959 г. Оказавшись достоянием одних узких монашеских кругов, «паламизм становится лишь семенем, лежащим, дабы прозябнуть в далеком будущем — может быть, в наши дни» (O. Clement. *Buzance et le Christianisme*. P. Presses Univ. de Fr., 1964, p. 108). Это предположение автора имеет под собой почву: последние десятилетия отмечены все возрастающим интересом к творчеству Паламы и углубленным изучением его богословского наследия.

работа рассматривается в аскетике как сведение, сосредоточение всего человека, всех его сил и способностей, как бы в одну точку, в некий внутренний центр или фокус. Такая (эмпирически условная, но духовно реальная) точка сосредоточия всего человека, его «энергийно-экзистенциальный центр», куда ему следует собирать, сводить все свои способности и силы, все помыслы и желания, в православной аскетике издавна обозначается символом сердца. Вся аскетическая традиция, от (псевдо-) Макария Египетского, учившего о необходимости «собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце» и до Паламы, дающего уже в начале «Триад» отчетливо символическое определение: «внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем» (1, 2, 2), — не оставляет сомнений в том, что она понимает «сердце» именно в этом обобщенном символическом смысле, весьма отличном и от прямого телесно-физиологического значения, и от психологического понимания сердца как «седалища страстей», как только душевно-эмоционального центра человека.

«Работа сердца», работа само-собрания человека — одна из важнейших частей православной духовной практики. Это — работа особого, «синтетического» характера: она осуществляется не какою-либо одной из способностей человека, но всем его существом. В нее вовлекается все содержание человека, и все оно должно подвергнуться в ней коренному преобразованию. Принципиально важно, что из этого преобразования не исключается ничто сущее в человеке: ничто заранее не отбрасывается, как безусловно не допускающее соединения с Богом, но и ничто не признается уже априори не требующим преобразования, а сразу и непосредственно готовым к соединению. Ничто в человеческой природе не хорошо и не дурно само по себе, но все может быть употреблено как во благо, так и во зло; все может находиться и в благом, открытом для благодати, и в пагубном, открытом ко греху, устройнии. «Кроме греха ничего нет дурного в самом себе в этой жизни... Но все может вести ко злу», — учит св. Григорий в одной из своих омилий. И «работа сердца» как раз и заключается в том, чтобы все элементы человеческой природы и все способности человека преобразовать из пагубного к благому устройнию: именно тогда все они, будучи приведены к согласию и направлены к одной цели, будут словно собранными в одной точке, исходящими из одного центра.

Разумеется, для каждого из этих элементов подобное преобразование должно совершаться по-своему. «Собирание» тела, души, ума — каждая из этих тем составляет особый большой раздел пра-

¹ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы, 24, 2.

вославленной аскетики. В период исихастских споров главное внимание привлекала первая из этих тем: отношение исихастов к телу и плоти, элементы психосоматической техники, входившие в состав исихастского учения о молитве, вызвали наибольшее непонимание и нападки Варлаама (в частности, как раз с ними связано известное прозвище, пущенное им по адресу исихастов, — прозвище омфалопсихов или «пуподушевных», верящих, будто у человека душа пребывает в пупе). Корень разногласий тут прост: дело лишь в том, что Варлаам стоит на позициях дуалистической антропологии, тогда как исихасты и Палама — на библейско-православной позиции «антропологии цельности». Соответственно, для Варлаама тело, плоть не могут иметь никакого отношения к религиозной жизни, не могут служить в ней ничем кроме помехи, мертвого груза. Палама же, опираясь на вековой опыт подвижников и свидетельства Писания (в особенности, Псалмов), решительно утверждает противоположное: «Тело совокупно с умом и душою проходит евангельское поприще (I, 3, 33)... Преустроившись, плоть совозвышается Богу и совкушает общения Божия» (I, 2, 9). Но если так, если телесность может и должна деятельно соучаствовать в богообщении — должно, стало быть, существовать конкретные формы и способы подобного соучастия. Отыскание и оттачивание этих форм — тонкая, длительная работа, итогом которой и явилась психосоматическая техника исихазма. Описание этой техники можно найти в пятом томе «Добротолюбия»; Палама же в «Триадах» заметно — и не случайно — лаконичен о ней. Сюда входят и общие указания (как то: «надлежит при упражнении в молитве всячески осязаемо утруждать свое тело постом, бодрствованием и т. п.... доставлять телу скорби» (II, 2, 6)), и подробные, скрупулезные рекомендации о положении тела, о контроле за дыханием и телесными чувствами во время молитвы. Однако, Палама подчеркивает не раз (см., например, (I, 2, 7)), что такие рекомендации имеют скорей вспомогательное и пропедевтическое значение и важны для начинающих.

Далее, переустройство души — классическая задача аскетики, которая ставилась ею в центр с самого начала. Все темы, входящие сюда, были тщательно разработаны еще на раннем этапе традиции, великими пустынноиками IV—VII веков. Эти отцы-пустынники почти не вдаются в богословие, стремясь как можно точнее держаться живой стихии духовной практики. Верность подвижническому опыту требовала «богословского воздержания», ибо не существовало еще богословия, способного правильно выразить этот опыт. Точно так же много веков спустя Палама будет воздерживаться от философствования, движимый тою же верностью церковному опыту и безошибочно ощущая, что все наличные философии слишком мало пригодны для его выражения.

Однако взамен теорий творения аскетов достигали редчайшей точности, тонкости и глубины в непосредственной передаче душевной действительности, душевных процессов. Аскетическая литература в своих классических образцах — не что иное как точная протокольная запись работы само-собираения, «работы сердца», совершающейся над духовно-душевной действительностью подвижника, — подлинная кардиограмма аскезы. Как передача внутренней жизни, внутренней драмы человека, она нередко обнаруживает большую близость к литературе художественной, в особенности, в таких классических и для аскетики и для литературы темах, как переменчивость и пластичность человеческой природы, способность человека и к безднам греха и к высочайшим духовным взлетам, борьба противоречивых помыслов и страстей в человеческом сердце... Здесь аскетический опыт оказывается глубоко сродни опыту художника. «Знаю, все знаю», — записал Блок на полях много им читанного «Добротолюбия». А некоторые места у Макария Египетского удивительно (что вовсе не удивительно) напоминают Достоевского — вот, скажем, хотя бы это: «Есть в сердце какая-то беспредельная глубина; есть там ... рабочая хранина дел правды и дел неправды, есть там смерть, есть там и жизнь; есть там добрая и противная ей купля»¹. Так с новой стороны оправдывается название «духовного художества», издревле данное православной аскетике. Нет нужды напоминать, однако, что общность мирского и духовного художеств имеет свои пределы. Расхождение между «религиозным» и «эстетическим» отношением к душевной действительности — очень старая тема, и одна из любимых тем русского символизма.

С другой стороны, ставя перед собою задачи познания и переустройства душевной сферы человека, аскетика оказывается в известном родстве и с мирскими науками о душе, психологией и психиатрией. Но и здесь очевидные сближения никак не снимают остающихся коренных различий. Аскетика занята не естественно-научным изучением душевных процессов, но исключительно — их отношением к высшему, «сверхъестественному» назначению человека. Душевный процесс для нее — только определенная проекция онтологического процесса богообщения, совершающегося с цельным человеческим существом. И даже когда по видимости аскетика целиком погружается в хитросплетения душевных склонностей и пороков, ее действительным предметом и здесь остается только одно: отношения человека с Богом, таинственно связанные с этими хитросплетениями, с душевным состоянием человека. Поэтому душевная жизнь в подвиге — не просто психический, но психо-онто-

¹ Св. Макарий Египетский. Духовные беседы, 15, 30.

логический процесс, и изучение душевной жизни в аскетике — далеко не психология. Если угодно, оно может быть названо «онтологической психологией»...

Суть переустройства душевной сферы определяется одной ключевой особенностью: наличием феномена страстей, особых склонностей души, имеющих тягу к непомерному росту и к подавлению собою всех прочих сторон души и личности. Развитие страсти — процесс деформации душевной сферы, несущий с собой дисгармонию и неуравновешенность, разлад и хаос душевной жизни. И если это развитие беспрепятственно совершается, то страсть наконец полностью подчиняет, поработывает себе всего человека, приводя к специфическому душевному состоянию, когда для человека важно одно лишь всепоглощающее стремление, предмет которого — «предмет страсти» — отнюдь не в Боге, а в области мирских благ и мирских дел. Это — так называемое «страстное расположение» или «страстное состояние». Традиция единодушно утверждает, что данное состояние не является «естественным» состоянием человека, таким, к которому он предопределен самой своей природой. Напротив, «страсти не принадлежат нам по естеству» (авва Дорофей); они суть нарушения естественного строя души, «неестественные движения души» (св. Максим Исповедник). Или то же — по слову св. Исаака Сирина: «Страсти — нечто случайное, прившедшее в естество души и выводящее ее из собственного здравия¹... Когда естество отойдет от свойственного ему чина, тогда открываются в нем страсти»². Разумеется, «чин естества», природа человека как твари падшей предполагает тяготение к тварному бытию, к долному миру, а не к горнему; однако «страстное состояние» — это не просто занятость тварным бытием, это — уязвленность и одержимость им, слепая безудержная привязанность к отдельным вещам и делам мира сего. Таким образом, в аскетике различают меж собой два типа душевного устройства, «страстное» и «естественное»; а устремленность к Богу, установка превосхождения падшей тварной природы, представляет собой, очевидно, еще третий тип, отличный от этих двух. Различия между всеми этими типами очень отчетливо выражает опять авва Исаак Сирин: «Естественное состояние души есть ведение Божиих тварей, чувственных и мысленных. Сверхъестественное состояние есть возбуждение к созерцанию пресущественного Божества. Противуестественное же состояние есть движение души в мятущихся страстями»³.

¹ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1854, стр. 25.

² Там же, стр. 23.

³ Там же.

Возникающая трехуровневая модель душевной структуры крайне существенна для понимания аскетической антропологии. Из нее, в частности, сразу ясно, что переустройство души к соединению с Богом должно быть преобразованием души из противоестественного состояния — через естественное — к сверхъестественному. Первая часть этой работы — не что иное как борьба со страстями, знаменитая «невидимая брань» подвижника. За много столетий работа преодоления страстей была развита православной аскетикой в тонкое искусство и в обстоятельную опытную науку. Борьба со страстями требует глубокого знания их (и сама воспитывает это знание). Необходимо знать, какие существуют страсти, и знать их течение, их законы и связи, знать, что питает и распалает их и что заставляет их угасать... И так в писаниях аскетов возникает филигранная диалектика и аналитика человеческих страстей, включающая их классификации по различным признакам, проследивание механизмов их зарождения и развития, отыскание путей воздействия на них и искоренения их. Здесь, в этой части своей работы, аскетика занята еще не высшей задачей превосхождения естества, но пока лишь — задачей некоего исправления, исцеления последнего. Казалось бы, онтологическое измерение подвига при этом совсем не затрагивается, и аскетика наконец совпадает с обычной психологией или скорее психиатрией, выступая как своего рода психотерапия. Однако это не так, хотя бы уж потому, что именно в этом онтологическом измерении, в устремлении к Богу коренится сама установка преодоления страстей¹ — то исходное движение души, с которого начинается ее исцеление от противоестественного состояния. Это движение души есть не что иное, как *покаяние*.

Как описать этот важнейший элемент таинственной икономии богообщения? Покаяние — это глубочайшее сокрушение о грехах (следствиях, вещественных проявлениях страстей), острое переживание своего впадения в страсть как порчи и осквернения человеческой природы — а с тем и бичующее самоосуждение, отвращение к себе, «совестное жжение» — и тяга как можно скорей, немедля стряхнуть с себя, извергнуть из себя страсть; порыв к очищению и обновлению души. Открывая собою духовный процесс, служа началом, вратами мистического пути, покаяние во многом подобно таинству крещения, которое также открывает верующему врата новой жизни во Христе. «Покаяние есть возобновление крещения», говорит преп. Иоанн Лествичник; и как бы поясняя и

¹ Подчеркнем — страстей как таковых, самого страстного начала, принципа, — а не какой-либо отдельной страсти, с которой, разумеется, человек может вести борьбу и по любым частным, отнюдь не «онтологическим» побуждениям.

развивая это, св. Исаак Сирийский пишет: «Как благодать на благодать людям по крещении дано покаяние; потому что покаяние есть второе возрождение от Бога... вторая благодать»¹, — после благодати первой, крещенской. Иногда покаяние называют «вторым крещением», ибо как «крещение первое» вводит в Церковь, в область, которую можно назвать «соборной мистикой», так аналогично второе вводит в «личную мистику», в область индивидуально-личного богообщения. При этом, если крещение как «облечение во Христа» означает включение верующего в мистическое тело Христово, в таинственную икономию Второй Ипостаси, то покаяние, открывая перед христианином путь к стяжанию благодати Святого Духа, тем самым приобщает его к таинственной икономии Третьей Ипостаси. И нужно сказать еще, что покаянное расположение — не только исходная, начальная установка; в какой-то мере, оно не должно утрачиваться на всем протяжении духовной работы, служа ее постоянным душевным фоном². «Подвиг начинается покаянием. Но вернее сказать, покаяние или сокрушение о грехах своих есть самая стихия подвига»³. И если молитва известна искони во всех религиях, то покаяние как душевный феномен и как духовная техника — важнейшее антропологическое открытие христианской аскетики.

Ближайшая цель покаянных трудов — освобождение от страстей, бесстрастие. Специфическая природа этого душевного устройства отчетливо раскрыта в «Триадах». Как тут весьма подчеркивается, было бы совершенно ошибочным понимать бесстрастие как засушивание и умерщвление чувств, отбрасывание всех человеческих привязанностей и эмоций. Существует единая установка Православия: все, что есть в человеке, в устремлении к Богу подлежит не уничтожению, не отсечению, но преобразованию или «прило-

¹ Св. Исаак Сирийский. Подвижнические наставления. «Добролюбие». т. 2, М., 1895², с. 743.

Объяснение этого — в одной важнейшей особенности духовного процесса, о которой мы много будем говорить ниже. В отличие от органических процессов и любых процессов развития, в которых всякая достигаемая фаза или ступень достигается окончательно и неотменимо, в духовном процессе все достигнутое всегда может быть вновь утрачено. И потому, хотя в духовном пути различаются «низшие» и «высшие», «начальные» и «более продвинутые» ступени, однако работа «начальных» и «низших» этапов отнюдь не прекращается с переходом к «высшим», но сохраняется и продолжается в их составе (хотя, возможно, уже в иной форме). Любой этап духовного пути включает в себя постоянную бдительную проверку того, что все плоды предшествующих этапов — по-прежнему налично; ибо эти плоды, будучи лишь определенными внутренними установками, всегда способны исчезнуть, ослабнуть, расторгнуться.

³ Флоровский Г. В. Византийские отцы V—VIII веков. Париж. 1933, стр. 182.

жению» в некое должное состояние. Эту установку и диктуется православный взгляд на судьбу «страстной части души», заключающей в себе способности человека к душевной жизни: «Бесстрастие — это не умерщвление страстной части души, а преложение ее от худшего к лучшему (II, 2, 20)... В бесстрастной и богоподобной душе страстная часть живет и действует» (II, 2, 21), ибо, как пояснял еще авва Фалассий, «бесстрастие есть неподвижность души на худое», а не вообще неподвижность. «Чистота сердца», традиционное аскетическое выражение для бесстрастия, — ни в коей мере не то же, что пустота сердца. В сфере душевной жизни, как и во всех других, устремление к Богу несет с собой не умаление и обеднение человека, но его возрастание и обогащение. И, в полном с этим согласии, аскетический идеал бесстрастия предполагает, в действительности, богатую душевную деятельность: в нем непременно присутствует «ненависть ко злу и любовь к Богу... мы любим и испытываем отвращение, привязываемся и отчуждаемся... одобряем и осуждаем... Уничтожаем мы лишь расположение душевной силы ко злу» (II, 2, 23).

За этим следует тема о собирании разума. Подобно теме о телесном начале, это — одна из главнейших тем исихастских споров. В определенной мере позиции протагонистов, Варлаама и Паламы, в этих двух темах взаимосвязаны: как третировал и принижал Варлаам телесность, так теперь превозносит он человеческий разум и человеческое познание. Палама же, отвергая принижение тела и умеряя превознесение познания, указывает тому и другому сообразное им место в целостной работе переустройства человеческого существа.

Непосредственным предметом разбора в «Триадах» оказываются два вопроса: 1) о религиозной ценности философии, мирских наук и познания тварного мира; 2) о богословском обосновании исихастского принципа «введения ума внутрь». В контексте исихастской полемики между этими темами, казалось бы, далекими друг от друга, возникает прямая логическая связь. В первой теме идет речь о том, в чем видят миссию человеческого ума Варлаам и варлаамиты. Палама разоблачает их взгляды, показывая с позиций христианского откровения, что в них проповедуется ложный путь для ума, ложная миссия. После этого ему естественно и необходимо обратиться к тому, в чем же должна заключаться миссия истинная. Как раз об этом — вторая тема. Они так и располагаются в «Триадах»: первая тема разбирается в трактатах I, 1 и II, 1, вторая же — в следующих за ними I, 2 и II, 2.

В своем превознесении человеческого познания, логического мышления, внецерковной и, в первую очередь, древнегреческой философии, Варлаам сближается с приверженцами светского эллинизма, давней и влиятельной традиции в византийской культуре,

во всем стремившейся подчеркнуть духовную преемственность Византии от эллинской античности. Вот главные положения, которые он отстаивал вместе со всею этой традицией¹. Во-первых, начало разума, разумная и познавательная способность в человеке решительно отделяется от всех прочих элементов и сил человеческой природы, возвышается над ними и объявляется единственным присущим человеку началом и залогом богоподобия. Это выделение и возвеличивание разума² есть основа основ всей западной гуманистической и секуляризованной культурной традиции на всем ее протяжении вплоть до нашего времени. Еще у Гегеля в «Философии религии» повторяется в неизменном виде эта главная заповедь светского гуманизма: «Разум есть божественное начало в человеке»³. Далее, в свете этого, естественная деятельность разумной способности, познание окружающего мира, есть единственный данный человеку путь и способ богопознания и богообщения. «Невозможно познать Бога иначе как через Его творения», — передает Палама (I, 1) утверждение Варлаама (наследуемое им у псевдо-Ареопагита). Вследствие богоподобия человеческого ума, формы деятельности разума — логические рассуждения, «диэретические, силлогистические и аналитические методы» — суть отражения форм, присущих самому Божественному уму и как таковые они служат верными и надежными средствами добывания Истины. Соответственно, плоды разума — сведения о мире и логические методы, организованные в научное знание, — обладают той же духовной ценностью, что и божественное откровение; по Варлааму, «наука есть подобный откровению пророков и апостолов Божий дар» (I, 1). Поэтому овладение наукой, познание окружающего мира должно стоять в центре духовной жизни во всех ее руслах, в том числе и в монашестве. «Внешней мудрости надо искать и монашествующим», — учит Варлаам. И наконец — последний, но очень немаловажный момент его позиции — во всей кровянице знания и

¹ Возможно, лишь стиль деятельности Варлаама был несколько нетипичен для традиции, будучи более резким и агрессивным. Насколько можно судить, Калабриец вообще отличался импульсивным и нетерпимым, несдержанным темпераментом, являя² в себе характерно возрожденческий склад натуры.

Заметим, что и у Паламы ум, Nous, находится в особом положении среди антропологических категорий, играет выделенную роль в общении человека с Богом. Однако здесь нужно учитывать, что, наряду с природной способностью познания (чаще обозначаемой как Logos), «ум» обозначает у Паламы еще и нечто иное: сверхприродную способность человека к самопревосхождению, к актуальному соединению со сверхъестественным. И выделенную роль в процессе богообщения Палама утверждает именно за этой способностью, которая, как он указывает, не должна отождествляться с природным разумом человека, ибо «превышает» его. См. об этом ниже.

Гегель Г. В.. Философия религии. Т. I, М., 1975, стр. 230.

мудрости высшее место занимает эллинская философия. В занятиях ею и обретается, по преимуществу, постижение божественной мудрости, залог верного понимания Писания.

Нетрудно согласиться¹, что в этих воззрениях Варлаама заложена, по существу, целая программа светского гуманистического мирозерцания, каким оно складывалось в Европе Возрождения. Как мы видели, всю основу и пафос этой программы составляют культ разума, идеалы познания и просвещения — притом в данном случае еще вовсе не становящиеся в оппозицию к Церкви, не содержащие отхода от принятых к тому времени догматов и, стало быть, не являющиеся открытой ересью. Спрашивается: что же дурного в них? Не правильной ли считать, напротив, что позиция Православия, отвергающая все эти светлые идеалы, есть не что иное как обскурантизм, противление полнокровному раскрытию человека? — Подобный взгляд, уже не раз в истории принимавшийся за истину различными идейными направлениями, в действительности бесконечно далек от истины. Ибо гуманистической духовности Православие противопоставляет не гашение духа, но духовность иного рода, духовность Богочеловечества. Свету мирского знания оно противопоставляет не мрак невежества, но Свет Фаворский, свет высшего бытия. И идеалу раскрытия природных способностей человека оно противопоставляет не сковывание этих способностей, но утверждение — наряду с ними! — еще одной, самой высокой и самой важной: сверхприродной способности к обожению, к тому, чтобы с помощью Божией изменить в корне самую свою природу, освободить ее из-под ига смерти, зла и греха и нераздельно соединить с Богом. Оно утверждает более смелый, уходящий дальше и шире взгляд на сущность и назначение человека. И потому в споре здесь сталкиваются совсем не два различных суждения о возможностях и достоинстве человека (из которых одно освобождает и возвышает, а другое якобы принижает и сковывает его), но, как мы уже говорили, два разных понимания самого существа человека, две в корне расходящиеся антропологии.

Достаточно уже ясно, какой ответ на приведенные Варлаамовы тезисы дает антропология исихастов. Прежде всего, тут отказываются приписывать человеческому разуму настолько особое, преимущественное положение. Отличия его от других сил и способностей человека не носят онтологического характера: вместе со всем, что есть в человеке, разум отстоит бесконечно от божественного бытия, как сотворенное и зависимое — от несотворенного, безначального,

¹ Сделав оговорку о некоторых отличиях гуманистической духовности на Западе и в Византии, которые, однако, для нас здесь малосущественны.

самосущего. «Разумное» отнюдь не тождественно «богоподобному», или «устремляющемуся к Богу», или «религиозному». Онтологический акт устремления человека к Богу вовсе не совпадает с изолированной деятельностью одного разума, с познанием тварного бытия и логическим мышлением¹; это есть целостный акт человеческой личности, который носит характер не столько гносиса, сколько личного общения и в котором участвуют все силы человеческого существа. И наконец, может быть, самое главное — в том, что все эти силы и способности человека, включая, конечно, и разум, сами должны измениться. Акт воссоединения с Богом — не столько применение и упражнение их, сколько их сущностная трансформация.

Здесь мы уже подходим вплотную ко второй из присутствующих в «Триадах» тем об уме. Ибо что же должна означать подобная трансформация применительно к разуму человека? — Прежде всего, точно то же, что и для всякой другой способности: собирание из рассеяния, сведение во внутренний центр человека, в «сердце». Это как раз и есть исихастский принцип «введения ума внутрь» или же «сдерживания ума внутри тела», «хранения ума» и проч. Все эти формулы выражают одно и то же: принцип участия разума, в согласии и единстве со всеми силами человеческой природы, в общей «работе сердца», работе самособирания человека. В этой общей работе разум не отделен от других частей человеческого состава, но вступает с ними в многообразные взаимодействия, «сцепления и расцепления», по выражению Паламы, надзираая за сохранением ими своей собранности и, в свою очередь, достигая сосредоточенности с их помощью. Такие «сцепления и расцепления», посредством которых достигается и поддерживается подвижная, полифоническая собранность человеческого существа, в тонкости прослеживаются и эффективно используются в исихастском подвижничестве. И очень понятно, отчего все эти мотивы исихастского учения делаются мишенью резких нападок Варлаама: они в корне расходятся с его дуалистической антропологией, утверждающей, что «ум отделен от всего подобного телу».

Работа самособирания, сведения в единый центр всего человеческого существа сама по себе еще не есть цель духовного процесса,

¹ Палама оговаривает, что познание тварного мира может-таки представлять собою высший путь к Богу — но только для дохристиан и не-христиан; все они «из одного лишь познания тварного познают Бога» (II, 3, 45). Но по пришествии Христа познание тварного больше уже не есть высшая форма Богообщения. О новом мире и новой жизни нам открывается не из исследований твари, но от Христа: «Наше Богопознание преподано нам Богом... Сам Бог нас научил и спас» (II, 3, 46). Здесь, таким образом, мы видим одно из проявлений христоцентризма, глубоко свойственного всему умозрению Паламы.

духовной работы человека. Такою целью, как уже говорилось, в Православии признается только обожение, подлинная соединенность человека с Богом. «Лежащая перед нами конечная цель есть усыновление, обожение», — свидетельствует и Палама (I, 3, 14). И в достижении этой соединенности, описанная «работа сердца»: собрать и упорядочить все силы и способности, помыслы и желания человека, вывести их из рассеяния, из хаоса и разногласия, прекратить гипертрофированное разрастание одних в ущерб другим, — составляет только начальный, подготовительный этап. Он называется обычно «отрицательной» или «внешней» аскезой, или еще «деятельностью», «практикой» (praxis), и вслед за ним с необходимостью предполагается высший, завершающий этап, называемый «положительной» или «внутренней» аскезой, а также «созерцанием», «феорией» (theoria) или иногда еще — «богословием»¹. Попробуем увидеть, в чем суть и содержание этого этапа. Несомненно, что человек в соединенности с Богом — уже не тот прежний, ветхий человек, который вступал на духовный путь. «Естество, соединенное с Богом» есть уже новое естество, существенно иная природа. Поэтому достижение соединенности человека с Богом требует подлинного «превосхождения естества» (обычное выражение Паламы), онтологического изменения падшей человеческой природы. Как говорится в писаниях школы св. Макария Египетского, одного из главных источников и столпов исихастской духовности, в обожении «должно... нынешнее униженное естество изменить в естество иное, божественное и соделаться естеством новым»². Человеку здесь надлежит не следовать своей природе, а превзойти ее, возвести в высшее, божественное достоинство, непостижимым образом «оказаться больше себя самого» (Макарий)³. Коротко говоря, обо-

¹ Отсюда традиционное название аскетических писаний: «Деятельные и богословские главы». Но как мы уже замечали, последовательность этапов духовной работы — скорее сущностная, нежели хронологическая. Работа собирания, вообще говоря, никогда не должна прекращаться вполне, но должна быть поддерживаема и наряду с созерцанием. Ср. у В. Лосского: «Восхождение к совершенному единству с Богом... совершается *одновременно* в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания (praxis) и в области созерцания (theoria). Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы» В. Лосский. Мистическое богословие Восточной Церкви. Богосл. труды, т. 8. М., 1972, стр. 106.

² Св. Макарий Египетский. Духовные беседы, 44, 5.

³ Сравним опять: согласно дуалистической антропологии, духовная сущность человека требует не превосхождения естества, но выхода, исступления из него. Яркий пример такой антропологической установки — мистика экстаза и восхищения у неоплатоников. Предикат «быть превыше», передающий отношение между божественным и человеческим в антропологии целостности, в антропологии дуалистической заменяется предикатом «быть вне», «быть за пределами» (хотя, надо заметить, в непосредственных описаниях мистического опыта роль этого различия не всегда легко усмотреть).

жение — не естественный, а сверхъестественный процесс, не акт природы, а сверхприродный акт. Каким же образом такой акт оказывается возможным для человека? — Ответ может быть только один: природа человека, как и всякая природа вообще, не может превзойти и переустроить себя самое. И коль скоро подобный акт или процесс все-таки происходит — чему порукой вся духовная практика Православия и вся история христианской святости — он происходит с участием неких сил, лежащих вне этой природы, не связанных ее законами, — т. е. сил, в точном и прямом смысле слова, *сверхъестественных*. «Где побеждено естество, там признается присутствие сверхъестественного», — с неотразимой логикой заключает св. Иоанн Лествичник. Эти сверхъестественные силы, силы иной, нетварной природы, действующие в тварном мире, суть, по христианскому вероучению, силы благодати Святого Духа.

Итак, обожение, соединение человека с Богом, совершается не только естественными, но и, в первую очередь, сверхъестественными силами, не только самим человеком, но и божией благодатью. «Единения еще нет, если Утешитель не озарит свыше молящегося» (II, 3, 5). Однако необходимость благодати не отменяет необходимости собственно человеческого усилия, сознательного и активного. Благодать не совершает сама всей работы обожения и не принуждает человеческую волю к соучастию в этой работе — такое соучастие может быть лишь абсолютно свободным (ибо предельно ясно, что, подчиняясь принуждению, можно стать кем или чем угодно, но уж только не Богом). «Божественное содействие, хотя и всегда наготове, первую инициативу предоставляет воле человека; оно ее поддерживает и направляет, однако не сообщает ей начального толчка»¹. Таким образом, в процессе обожения — две движущих силы, и каждая из них равно необходима для достижения цели. Между этими силами складывается некое стройное «разделение функций», некая общая икономия, которую можно было бы назвать «икономией зова и отклика»: у человека, очищенного и собранного воедино работой «внешней аскезы», рождается исходящий из «сердца», из внутреннего центра и фокуса его личности, зов, порыв, обращенность всего его существа к Богу — и в ответ на этот свободный всецелый порыв Господь дает благодать. Взаимно откликаясь друг другу, Божественное участие и свободное человеческое усилие чередуются между собою словно взмахи двух крыл: свобода — благодать, свобода — благодать... — так что сам собою рождается классический образ, появляющийся впервые у преподобного Максима: «У человека два крыла, чтобы взлетать к Богу — свобода

¹ М. Lot-Borodine, op. cit, p. 88.

и благодать». Такое сотрудничество Божественного и человеческого, благодати и свободы твари, в православном богословии обозначается термином «синергия» (греч. *synergieia* — содействие, соучастие). Таким образом, духовной работой человека (вслед за работой «внешней аскезы») является, прежде всего, воззвать к Богу, взysкать и возжаждать Его, исполниться напряженного устремления и всецелой обращенности к Нему. И когда человек так устремлен и открыт навстречу Богу, тогда он и оказывается в поле сил благодати, оказывается способен встретить и распознать их, начать входить в соприкосновение и в соединение с ними. Он начинает подвигаться в *стяжании благодати*, главной работе обожения, составляющей и средство его и цель, являющейся его синонимом, если угодно...

Фундаментальная способность человека устремляться к Богу и входить в соединение с Ним, превосходя и преображая собственную природу, часто называется «умной» способностью, а сама деятельность стяжания благодати называется «умным деланием». Однако, термины «умное» и «ум» понимаются здесь, как мы уже замечали, отнюдь не в обычном значении одной из природных способностей человека, но снова, как и в случае «сердца», в значении обобщенно-символическом. Очень ясно об этом говорит сам Григорий Палама: «Мы называем эту способность (способность к соединению с Богом) умной, хотя в действительности она превыше ума» (I, 3, 33). Если «сердце» в словоупотреблении православной аскетики обозначает способность человека собирать всего себя в единый внутренний центр, то «ум» в этом случае обозначает способность человека превосходить себя, входить в соединение с благодатью и облекаться в Божественное бытие. Или так еще: «сердце» — способность человека быть цельностью; «ум» — способность быть цельностью, стремящейся к Богу и соединяющейся с Ним. Когда «сердце» собирает всего человека в единое целое, «ум» это целое устремляет к Богу и в синергии с Ним претворяет в новую, высшую природу. И обожение, включающее в себя и «работу сердца», и «работу ума», представляется, наконец, во всем своем полном виде как двуединый процесс само-собрания и благодатного само-превосхождения человека.

Из этой беглой картины аскетической антропологии отчетливо выступают два ее кардинальные отличия: ее *динамизм* и *онтологизм*. Большинство антропологических учений предполагает, что человек наделен заданной, неизменной природой, и его духовное назначение заключается лишь в следовании этой природе, верном и полном ее раскрытии. Реализуя свое назначение, человек, конечно, изменяется — но это изменение ограничивается здесь одним эмпирическим уровнем: оно включает в себя только развитие природных свойств, раскрытие возможностей, заложенных в человеческой природе — сама же природа остается постоянной. Человек

есть то, что он есть. Но, наряду с этим, в европейской мысли имелось издавна и представление о природе, которая не равна себе, которая исступает из себя и превосходит себя. Эта динамичная самовозрастающая природа отождествлялась с разумом, который обособлялся от человека, изымался из антропологии и делался центральным и автономным предметом отвлеченной метафизики.

Аскетическое же умозрение, вырастая сугубо из опыта, из практики углубленного наблюдения и активного преобразования человека, *совершенно независимо от метафизической традиции* тоже приходит к представлению о динамичной, трансцендирующей природе. Но то, что западная метафизика приписывает разуму — фундаментальную способность самопревосхождения — восточная аскетика относит ко всему человеку. Различие кардинально. Реализация способности — теперь не деятельность ума, не amor Dei intellectualis, но актуальное преобразование естества, микрокосма: процесс, захватывающий все стихии мира. Весь человек — а с ним, в нем и вся тварь — предстает по своей природе не «постоянной», а «переменной» величиной, как нечто открытое, требующее своего исполнения в самопревосхождении. Устремляясь к самопревосхождению, человек не изолирован, не предоставлен самому себе (иначе оно попросту невозможно), но связан с иною природой, с Богом, посредством сложной динамики Богообщения и Богопричастия; в ходе этой Богочеловеческой динамики и осуществляется изменение его природы. Главными положениями антропологии здесь оказываются постулаты обожения, рассматривающие человека как подвижную цельность и говорящие не столько о том, «из чего состоит человек», сколько о том, чем (кем) он имеет стать и что ему нужно для этого делать с собою. «Сердце» и «ум», центральные категории этой антропологии, обозначают не столько части состава человека, сколько (вменяемые всему человеку в целом) части его работы, его миссии по отношению к самому себе: начала не статические, но динамические. И наконец, эта миссия человека, поскольку она переходит пределы здешнего бытия, имеет глубокое онтологическое содержание. В обожении меняется тот образ, тот горизонт бытия, к которому принадлежит человек, — и потому оно представляет собою онтологический процесс, а учение о нем, ядро антропологии исихазма, входит непосредственно в онтологию. Теснейшая взаимная связь, взаимная проникнутость и окрашенность онтологии и антропологии — характерная черта православного мирозерцания.

2. Молитва

В своем прямом и ближайшем выражении вхождение человека в поле сил благодати и следующая за ним работа стяжания

благодати есть, в первую очередь, не что иное как *молитва*. Учение о молитве есть то естественное соединительное звено между учением о человеке и учением о Боге, которым связуется воедино все здание паламитского богословия. В «Триадах» Палама излагает его, главным образом, в трактате II, 2, в точности среднем из девяти. Первое из положений, развиваемых здесь, это положение о необходимости непрестанной молитвы. По своему происхождению оно является, прежде всего, опытным фактом. Подвижническою практикою было установлено непреложно, что стоит молитвенному усилию прекратиться, как стяжание благодати, духовный процесс соединения с Богом, не только приостанавливается, но и рискует немедленно утратить все ранее приобретенное. Как высоко бы ни продвинулся человек по пути обожения, ему не дано закрепить за собой, сделать своим неотчуждаемым достоянием все, чего он однажды достиг на этом пути. «Пока человек живет, он всегда может пасть. Никакое состояние святости, никакое богатство благодати не обеспечивают его от возвращения... греха»¹. Палама называет благодать «вечноподвижной», в любой момент она может отступить, скрыться от человека. Избавить от опасности падения и утраты благодати может только одно: непрерывное возобновление духовного усилия, его непрестанность. Иначе говоря, стяжав благодать, ее необходимо затем постоянно и неусыпно стеречь. Как подчеркивает Палама, молитва — это не «состояние», которое, будучи однажды достигнуто, далее длится само собой, а «действие», непрекращающееся духовное усилие. Но оно вовсе не обязательно выражается во внешней активности, ибо противоположность активного и пассивного в нем превзойдена и преодолена: как формулирует В. Лосский, «оно не активно и не пассивно, оно — бдительно». Это — неусыпное бодрствование и неустанный надзор духа за самим собой, то, что в аскетике именуется «хранением духа» или «стражей духа» (*fylake tou pou*). Исихастская молитва, устанавливающая и поддерживающая такое «хранение ума», творимая безмолвно и непрестанно, «хотя бы тело и было занято чем-то другим» (Палама), с древности носит название «умной молитвы».

Одна из самых значительных тем «Триад» — описание и анализ высших ступеней умной молитвы, на которых совершается восхождение человека от естественного устройства к сверхъестественному. Греческое название этих ступеней, *theoria*, передается по-русски скорей специальным термином «феория», нежели обыч-

¹ Архиепископ Василий (Кривошеин). Ангелы и бесы в духовной жизни. Вестник Русского Западно-Европ. патриаршего Экзархата. Т. 22, 1955., стр. 145.

ным переводом «созерцание», «виденье», поскольку созерцание, достигаемое здесь, совершенно особого рода: это неизреченное мистическое «созерцание-соединение», которое осуществляется не чувственным зрением и не зрением ума (т. е. познанием), а сверхприродной «умной способностью» и включает в себя также и соединение с созерцаемым. Другая же главная особенность «феории» в том, что Божия благодать, которую созерцает и с которой соединяется человек, предстает и воспринимается прежде всего как Свет. Феория есть «созерцание Бога как умного света» и «сверхприродное единение со сверхсветлым светом» (I, 3, 15); «обожение созерцается как духовный свет, вернее же, самих святых делает духовным светом» (III, I, 34), — не устает подчеркивать Палама на всем протяжении «Триад». Многообразна благодать, но Свет есть главная ее форма, главное из ее явлений, — разумеется, не обычный чувственно-постигаемый свет¹, а также и не свет знания, а свет особый, духовный... Духовный свет — центральная реальность всей мистической жизни Православия; в недавней нашей литературе об этом проникновенно писал Флоренский. Свойствам духовного света, созерцаемого в мистическом опыте обожения, Палама уделяет самое большое внимание. С ними связаны ключевые догматические проблемы исихастских споров и наиболее важные из богословских концепций «Триад».

Критически важным для всей дискуссии Паламы и Варлаама оказывается вопрос о том, является ли свет, созерцаемый в мистическом опыте феории, сотворенным или несотворенным. По утверждениям Варлаама, свет этот не может быть ничем иным как только обычным, физическим, чувственно-постигаемым светом. Нетрудно увидеть, что такая позиция неизбежно входит в противоречие с глубинными основами мистической практики Православия. В самом деле, коль скоро свет феории является тварным, естественным, то, стало быть, и сама феория как созерцание-соединение с этим светом отнюдь не таит в себе никакого сверхъестественного содержания. В ней вовсе не достигается никакого превосхождения естества, никакого облечения тварного в божественное. И в этом

¹ Палама указывает, что человек не лишен возможности видения духовного света также и телесным, физическим зрением, однако лишь на высших ступенях обожения, когда он достигает уже начатков действительного превосхождения естества. «Св. Григорий Палама, не отвергая вполне мнения о видении Фаворского Света телесными очами, объясняет, что очи апостолов были при этом преобразены силою Духа Святого, и само видение Света не было обычным процессом естественного зрения, но сверхъестественным, благодатным». Монах Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы. *Seminarium Kondakovianum*, 1936, VIII, с. 140.

случае у человека нет вообще никаких путей войти в непосредственное соприкосновение с нетварным, божественным бытием. Вся область божественного всецело удалена от человека, непроницаема и неприобщаема для него и остается такой всегда, какой бы высоты он ни достигал в мистической жизни. Единственный путь приближения к нетварному — это путь отрицаний за ним всех мыслимых свойств, противопоставления его всем понятиям и вещам, то есть апофатическое богословие. И в сумме, апофатическое богословие, познание Бога в творениях, а также еще явления ангелов — духовных, но тварных существ, стоящих на промежуточных ступенях ареопагитовой небесной иерархии и посредствующих между Богом и человеком, — целиком исчерпывают формы богообщения, доступные человеку в его земном существовании. Таковы позиции варлаамизма — и уже полностью очевидно, что с этих позиций непосредственное единение с Богом, переживаемое подвижником на вершинах мистического опыта, составляющее и суть и цель всей духовной жизни его, — может быть признано лишь иллюзией, «прелестью». Омфалопсихией.

Отсюда ясна вся принципиальная важность той миссии «защиты священнобесмолвствующих», которую принял на себя св. Григорий Палама. Защищая афонский исихазм от инвектив Калабрийца, Палама отстаивал, по существу, духовную ценность и подлинность всей мистико-аскетической традиции Православия. В своей защите Палама следует двояким путем: он привлекает прямые свидетельства Писания и святоотеческой традиции, а также, наряду с этим, творчески углубляет и развивает ряд пунктов православного вероучения, непосредственно важных для развернувшейся догматической полемики.

Прежде всего, Палама подчеркивает — и подкрепляет многочисленными обращениями к аскетическим и богословским творениям св. отцов — что божественный свет един. Когда человек удостоивается божественного озарения, видения духовного света, это всегда есть видение того же, единого и единственного духовного света, сияния славы Божией. Свет Христова Преображения, осиявший учеников на Фаворе, видение первомученика Стефана (Деян. гл. 7) и видение св. Венедикта Нурсийского, свет, сверхчувственно зримый подвижниками на высших ступенях молитвенного опыта, и наконец, «свет будущего века», который «укроет и оденет наши тела при Воскресении» (III, I, 10). — это все единый божественный свет. «Тот самый свет, который осиял учеников в Преображение Христово, ныне озаряет и ум, очищенный добродетелью и молитвой... одно и то же есть божественный свет, увиденный апостолами на Фаворе, а также свет, ныне видимый очистившимися душами» (I, 3. 43).

Разбирая обширные и многочисленные свидетельства Писания, отцов и учителей Церкви о духовном свете, Палама показывает, не оставляя сомнений, что во всей православной традиции неизменно утверждалась несозданность духовного света, его божественная, безначальная природа. Св. Василий Великий и св. Иоанн Златоуст, пр. Макарий Великий и св. Исаак Сирийский, пр. Максим Исповедник и пр. Иоанн Дамаскин — все они согласно и неоспоримо свидетельствуют о божественности духовного света, о его несравнимости и отличности от всего тварного, о его несозданности. «Не подлежит сомнению древность православного учения о Божественном озарении и видении несозданного Света»¹, — так заключает уже в наше время владыка Василий Кривошеин, завершая обзор предсихастских воззрений о духовном свете, данный им в своем классическом исследовании о Паламе.

3. Божественные энергии

Обстоятельно продемонстрировав в трактате I, 3, что учение о несозданном божественном свете имеет прочные корни в Писании и Предании, а равно и в дальнейшем сопутствует православной традиции на всем протяжении ее истории, Палама отнюдь не останавливается на этом итоге. В трактате II, 3 и в последующих он вновь возвращается к теме божественного света. Здесь он рассматривает встающие в связи с нею догматические вопросы, и это рассмотрение вырастает у него в глубокое богословское обоснование всего православного учения об обожении человека. Именно здесь главное в богословском наследии Паламы: его знаменитое учение о несозданных божественных энергиях². Лишь бегло намеченное предшествующими отцами Церкви, оно достигает у Паламы совершенной зрелости и систематичности. В дальнейшем, будучи положено в основу догматических определений Поместных соборов XIV века, оно становится важной и неотъемлемой частью корпуса догматики православия.

Достаточно ясно, с какими догматическими проблемами сталкивается учение о духовном свете. Если сей свет принадлежит к области божественного, нетварного, то какое место занимает он там, какую роль он должен играть в божественной икономии? В

¹ Монах Василий (Кривошеин). Цит. соч. стр. 136.

² Ниже мы только кратко перечисляем важнейшие положения развиваемого в «Триадах» учения об энергиях. Для более основательного знакомства с этим учением можно указать на рус. языке два его изложения, замечательные по глубине и отчетливости: одно из них дано о. Василием Кривошеиным в цит. труде, а другое В. Н. Лосским в гл. 4 «Мистического богословия».

каком отношении он находится к известным внутренним различиям в сфере Божественного — к Сущности Божией и Ипостаси? Как известно, Палама дает следующий ответ на эти кардинальные догматические вопросы: Божий Свет, и Божия благодать, и всякое проявление божественного, непосредственно открывающееся человеку, допускающее соприкосновение с собою, есть не Сущность и не Ипостась Божия, но божественная энергия. «Мы считаем... свет Преображения не сущностью, но энергией сущности... Бог созерцается не в Своей сверхсущной сущности, а ... в Своей энергии» (III, I, 24, 29). Немедленно очевидны два направления, в которых требуется пояснять и раскрывать этот общий ответ: необходимо, прежде всего, уточнить, что понимается здесь под самою «энергией» как таковой; кроме того, необходимо увидеть, какими специфическими свойствами наделены энергии божественные и каким образом они участвуют в жизни Пресвятой Троицы и в богочеловеческом домостроительстве.

Сразу необходимо подчеркнуть, что св. Григорий Палама не развивает систематического учения об энергии как философской категории. По своему происхождению, понятие энергии принадлежит аристотелевой философии, однако его употребление у Паламы еще совсем не означает аристотелизма¹. Палама принимает лишь самый минимум общих положений об энергии, достаточный для обоснования его богословских позиций, однако не позволяющий отнести его мысль к определенному философскому направлению. И это принципиальное отклонение Паламы от философского оформления своего богословия свидетельствует не столько об отсутствии интеллектуальной отточенности его мысли, сколько, напротив, о безошибочности и глубине его духовной интуиции. Ибо истинное содержание его учения, действительно, не соответствовало никаким из известных философских традиций: ни аристотелизму (и восходящей к нему томистской схоластике), ни также платонизму и неоплатонизму (в том числе и христианскому неоплатонизму ареопагитик). Насколько оно не укладывалось в рамки этих принятых русл, показывает сравнительно недавний пример: из двух капитальных исследований византийской духовности, появившихся в России в конце минувшего века², Палама в одном безоговорочно причислялся к последователям философии Аристотеля, тогда как в другом он столь же безоговорочно объявлялся платоником... На

¹ О соотношении аристотелевой и паламитской трактовки энергии см. ниже в статье «Исихазм и история».

² Ф. И. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. Спб. 1891. К. Ф. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев. 1892 г.

самом же деле, Палама отказывался прибегать к философии, ибо наличная философия была неспособна без искажений передать суть отстаиваемого им опыта. Добавим, что исихастская мистика и паламитское богомыслие еще и поныне не нашли себе адекватного философского выражения, и открытым остается вопрос: достижимо ли это выражение средствами каких-либо из известных философских учений или же оно требует для себя некоей самобытной философии, в самих истоках связанной с духовным опытом Православия?

В современном богословии нередки утверждения о том, что православное умозрение — и, в частности, богословие Паламы — обладает значительными чертами близости с экзистенциальной мыслью. Общие основания для таких сближений видятся в том, что экзистенциальная философия стремится преодолеть в себе многие родовые черты классической европейской метафизики, особенно отдаляющие ее от религиозного, церковного мирозерцания: ее отвлеченно-спекулятивный, интеллектуалистический характер, ее исключительную сосредоточенность на проблемах самоисследования мышления и т.п., — и ставит в центр своих поисков представление о человеке, рассматриваемом в конкретности своего существования как недобримая и сверхразумная внутренняя цельность, «экзистенция». Однако вопрос о точном смысле подобных сближений и даже о самой допустимости их еще далеко не получил окончательного ответа. Одни из авторов признают и подчеркивают наличие экзистенциальных элементов в православном умозрении, его «экзистенциальную окрашенность»: так, прот. И. Мейендорф в своем капитальном труде¹ характеризует мысль Паламы как «экзистенциальное богословие» и «христианский экзистенциализм», а прот. Г. Флоровский высказывается и еще значительно шире, находя что «главной отличительной чертой богословия Отцов является его экзистенциальный характер». Напротив, другие православные богословы решительно отвергают все такие оценки: к примеру, еп. Василий Кривошеин самое употребление термина «экзистенциальный» применительно к мысли Паламы считает недопустимой «модернизацией» и основным недостатком труда Мейендорфа.

Выяснению истинного соотношения православной духовности с экзистенциальной философией мешает, главным образом, то, что до сих пор суждения об этом соотношении носили слишком общий характер: они оперируют недостаточно определенными представлениями об экзистенциальных категориях и, в частности, никогда не указывают, как же понимается в них сам ключевой термин,

¹ J. Meyendorff. Introduction a l'étude de St. Grégoire. Palamas. P. 1959.

«экзистенциальное». Между тем, этот важный термин употребляется в нескольких значениях, для которых интересующее нас соотношение оказывается, вообще говоря, различным. Мы выделим сейчас три основных значения. Первое из них непосредственно восходит к томистскому различению *essentia* и *existentia*, сущности и существования. В этом значении «экзистенциальный» есть «относящийся к сфере существования, сущего, конкретно осуществленного бытия, «*esse reale*», и имеет противоположным к себе термином — «эссенциальный», т. е. относящийся к сфере сущности, бытия в себе. В другом значении, наиболее характерном для современной экзистенциальной философии, «экзистенциальный» понимается как принадлежащий «экзистенции», человеческому бытию, рассматриваемому как внутренняя цельность, неразложимая на составляющие элементы, не сводящаяся к деятельности разума. Противоположным термином в данном случае будет, скорее всего, «рационалистический», «отвлеченно-рассудочный». И наконец, в учениях атеистического экзистенциализма, с термином «экзистенциальный» или чаще «экзистенциалистский» связывают обычно представления об изолированности и катастрофичности ситуации человека, о его фундаментальных одиночестве и конечности, беспочвенности и заброшенности. Противоположным по значению термином мы можем здесь полагать «соборный» или даже «церковный».

Отсюда уже можно сделать известные выводы о том, насколько экзистенциальные категории применимы для характеристики исихастской и паламитской духовности. Очевидно, что существуют определенные основания к тому, чтобы находить богословие Паламы «экзистенциальным» в первом из приведенных значений. Учение об энергиях выделяет в области Божественного некоторые начала; отличные от сущности и, стало быть, согласно томистской дихотомии, принадлежащие сфере существования. В этом смысле, можно говорить (как то и делает Мейендорф), что божественные энергии суть не «эссенциалистские», но «экзистенциальные» реальности, а богословие энергий является «экзистенциальным» богословием. Такая характеристика, — пожалуй, не будет означать никакой непозволительной «модернизации» учения Паламы — поскольку дихотомия *essentia-existentia*, в рамках которой здесь понимается термин «экзистенциальное», выработана западной мыслью еще задолго до рождения св. Григория. Однако, с другой стороны, исходя из томистской дихотомии, указанное значение термина, по существу, само оказывается категорией схоластической мысли, и применять его для характеристики Паламы означает, хотя бы отчасти, рассматривать паламизм сквозь призму томистской схоластики. А для богомудрия Паламы, всецело проникнутого интуициями православной мистики и аскетики, схоластические категории едва ли могут

служить естественным языком... С несколько большим основанием можно полагать паламитское богословие «экзистенциальным» во втором значении термина. Возможно указать у Паламы целый ряд мотивов и положений, в особенности в области антропологии, которые суть, вместе с тем, характерные мотивы экзистенциальной философии. Прежде всего, общим является представление о человеке как сверхрациональной цельности, как бы собранной, сосредоточенной в едином внутреннем центре (в этой связи, имело бы интерес сопоставление категории экзистенции с аскетическим понятием «сердца»). Сюда же принадлежат и такие темы как критика отвлеченной рассудочной деятельности и идеала стремления к внешним познаниям; утверждение сверхразумного характера духовной жизни, в своем подлинном элементе «не являющейся ни чувством, ни мышлением»; отрицание логических доказательств в качестве последнего критерия истины и достоверности и утверждение на их место того, что в наше время трудно уже не назвать «экзистенциальным критерием истины», отсылающим к внутреннему опыту человека (ср. в «Триадах»: «доказательство рассуждением ниже доказательства делами и жизнью»; «слова опровергаются словами, но чем можно опровергнуть жизнь?»: «нешатко лишь свидетельство деяний», и проч. Для современного слуха такие суждения — чистейшей воды «экзистенциализм»...). Наконец, последнее значение термина, очевидно, остается с начала и до конца чуждым православной духовности.

В итоге, быть может, и допустимо усматривать в богословии Паламы отдельные «экзистенциальные» элементы — однако не столько в том, что учение о Боге у Паламы является экзистенциальным в смысле дихотомии *essentia — existentia*, сколько в том, что его антропология в ряде своих моментов обладает, для современного видения, отчетливой экзистенциальной окрашенностью. Особого исследования требует вопрос о сопоставлении учения Паламы с «фундаментальной онтологией» Хайдеггера, в рамках которой можно отыскать сходства и параллели чрезвычайно многим моментам этого учения, начиная от требований опытного, а не отвлеченно-спекулятивного пути умозрения, и кончая описаниями мистического (и энергийного по характеру) акта созерцания-соединения человека со светом, превышающим человеческую природу. По большей части, эти сходства обманчивы, на что однажды уже указывал В. Лосский; но эта обманчивость еще нуждается в явном, предметном разоблачении. Такая задача существенна не только в философском или богословском, но отчасти и в вероучительном отношении, ибо влиянием онтологии Хайдеггера отмечены очень многие направления и тенденции в современной религиозности, начиная с пресловутого «христианства без Бога».

После этого отступления нам будут ясней положения паламистского богословия энергий. Энергия не рассматривается у Паламы как некое автономное начало. Она определяется по отношению к сущности как нечто принадлежащее ей и неотделимое от нее: ее действия, или «силы», или «воссияния», ее выступления во вне, ее проявления в ином ей. Соответственно множественности тварного бытия, множественны, разнообразны и проявления Божий в нем, божественные энергии. «Воссияния множественны: они посылаются сообразно свойствам приобщающихся и умножаются в меру их воспринимающей способности» (III, 2, 13). Далее, энергии не просто принадлежность сущности: это — необходимая принадлежность. Всякая сущность как таковая не может не проявляться, не обнаруживаться, не действовать — и это значит, что она с необходимостью обладает энергиями. «Никакой природной сущности без энергии не бывает» (III, I, 24); «энергии лишено лишь не-сущее» (III, 2, 7), — твердо принимает Палама, указывая также, что в этом пункте он только следует богословию св. Василия Великого и Григория Нисского. Далее, всякая энергия, поскольку пребывает при сущности, принадлежит тому же горизонту бытия, что и бытие этой сущности. Бытийных же горизонтов онтология Православия знает два: бытие тварное и бытие нетварное, божественное (сам Бог, однако, остается превыше бытия и небытия). Соответственно, следует различать тварную сущность (сущность тварного существа, «тварной личности»), наделенную тварными же энергиями, и нетварную сущность (Божественную Сверхсущность), обладающую нетварными, божественными энергиями. «Безначальна не только божественная сущность, но и каждая из ее сил... св. отцы явно говорили, что у нетварной природы все силы и энергии нетварны» (III, 2, 5; III, I, 24); напротив, «сущность, чьи энергии тварны, сама с необходимостью тоже тварная» (III, I, 31). Тварные энергии суть воления и активности человека; нетварные энергии суть благодать обоживающая и божественный свет. Так в рамках богословия энергий окончательно обосновывается и закрепляется фундаментальное положение о нетварности Фаворского Света и благодати Святого Духа.

С другой стороны, уже здесь богословие энергий сталкивается со своими первыми внутренними проблемами. Возникает вопрос: каким образом множественность божественных проявлений и их отличие от сущности не входят в противоречие с абсолютными полнотой и совершенством, присущим Богу? Ведь если действие или проявление Бога не тождественно Его сущности, то оно, тем самым, только неполно и несовершенно осуществляет и проявляет Его, а, следовательно, и не обладает действительной полнотой божественности, не может быть истинным действием Бога. Это

затруднение Палама разрешает с помощью традиционного богословского различия между Богом в Его отношении к Себе и в Его отношении к иному, к тварному миру. Он замечает, что различия, не восполняемые тождеством, и множественность, не восполняемая единством, присущи божественным энергиям лишь во втором из указанных отношений, присущи лишь божественному в ином. Энергии образуют множественность, не собирающуюся в единство и не тождественную сущности, лишь тогда, когда они рассматриваются в тварном мире. Они дробятся *в восприятии твари*, ибо таковы свойства этого восприятия, свойства дольного мира (ср. об этом вышеприведенный текст из III, 2. 13); но сами по себе, погруженные в таинственную божественную жизнь, они представляют собой не только множество, но и единство, единую Энергию, Славу Сущности, тождественную Сущности. «В определенном смысле, сущность и энергия в Боге тождественны», — признает Палама в «Послании к Даниилу»¹.

Итак, энергии суть силы и действия (действия) Бога, которыми Он обнаруживает и сообщает Себя твари, делается доступен и близок ей (при условии, что она по собственной воле вступает в синергию с Ним, раскрывается и устремляется навстречу Ему, — т. е. является человеческой личностью, очищенной в опыте аскезы). И это отнюдь не находится в противоречии с абсолютной недосыгаемостью и отделенностью Бога от мира, безоговорочно утверждаемой в христианстве. В отношении Бога и человека, каким его переживает аскетический опыт и описывает паламитское богословие, антиномически сочетаются глубочайшая близость и беспредельная отдаленность, возможность совершенного союза и непреодолимая неприступность. «Бог совершенно неприступен и в то же время Он может реально общаться с человеком; здесь нельзя ни устранять, ни в какой-либо мере ограничивать ни ту, ни другую сторону этой антиномии»². Допуская в Боге реальное различие между энергиями и сущностью, православное богословие как раз и достигает точного выражения антиномии. Оно получает возможность с равной силой утверждать оба противоположные полюса мистического опыта: бли-

¹ Эта тема затрагивалась подробнее на позднем этапе исихастских споров, в сочинениях Никифора Григоры, Прохора Кидониса и Геннадия Схолярия. Но это позднейшее обсуждение, которое велось, по преимуществу, на языке томистской схоластики, быть может, было забвением истинного духа мистического богословия Паламы не в меньшей степени, чем его дальнейшим раскрытием. Где речь шла для Паламы о жизненной задаче защиты и выражения мистического опыта обожения, теперь видели только технические проблемы схоластического богословия. Православие переживало критическое, тревожное время. С кончиною св. Григория в нем все отчетливей проступали признаки надвигающейся псевдоморфозы.

² В. Н. Лосский. Цит. соч. стр. 39.

зость Бога и человека, соединение их в полной мере осуществляется в области энергий; абсолютная разделенность их сохраняется в сфере сущности. «Всецело непознаваемый в Своей Сущности, Бог всецело открывает Себя в своих энергиях»¹. По отношению к Божественной Сущности Палама неизменно сохраняет всю высшую степень христианского апофатизма. Он именует Ее «сверхсущностью, сверхсущностно удаленной от всего сущего» и неоднократно подчеркивает, что она «возвышается за пределами даже сверхприродных состояний и недостижимо вознесена над всем, что допускает приобщение себе» (III, I, 29).

Как видно из сказанного, различие между сущностью и энергией в определенных отношениях оказывается даже весьма резким. Поэтому вовсе неудивительно, что одним из главных обвинений варлаамитов (а поздней Акиндина, Никифора Григоры и других противников паламизма) против учения об энергиях являлось утверждение, будто различие сущности и энергий нарушает единство и простоту Бога. Коль скоро в сфере Божественного есть начала, обладающие столь глубоко различными свойствами, — не следует ли считать, что они суть различные «части» Бога, так что Бог есть нечто не простое, а составное? Более того, раз все эти начала нетварны, раз Палама называет энергии «Божеством» (Theotes) и утверждает, что в каждой из энергий Бог присутствует всецело, — не оказывается ли у него каждая энергия «Богом», так что на место единого Бога поставляется множество «Богов»? Приближаясь в этом вопросе к томистским позициям, противники Паламы считали, что важнейшие атрибуты Бога, единство и простота, будут сохранены лишь в том случае, если в Боге энергия и сущность тождественны. — Палама же аргументирует, что учение об энергиях отнюдь не приводит к разрушению этих атрибутов. В основе его аргументации — указание на радикально различный, взаимно несопоставимый статус начал сущности и энергии. Как мы уже говорили, энергии не наделены ни сущностью, ни ипостасью, поэтому считать их новыми «богами» заведомо невозможно. Принадлежа сущности, они не представляют собой нечто особое и самостоятельное *наряду* с ней, так что нельзя и сказать, что Бог «состоит из сущности и энергий» как из Своих частей. Бог не «состоит» из энергий, но «обладает», «располагает» ими и, чтобы подчеркнуть этот аспект, Палама даже говорит, что энергии «не в Боге, а при Боге». Это — не «части» Бога, а скорее атрибуты Его, если, однако, понимать «атрибут» не по стандартному философскому образцу как абстрактное «качество», но как динамическое

¹ Там же, стр. 48.

«качествование», способность к определенной активности, определенному роду само-проявления.

В итоге, Бог, обладая энергиями, в то же время полностью сохраняет атрибуты единства и простоты. Но стоит все же заметить, что эти Его единство и простота — особого рода, поскольку они совмещаются с множественностью и разнообразием Его «сил» или «качествований». Понятно, что такое динамичное, наполненное единство далеко не соответствует представлениям школьной философии, по которым единство и простота означают всецелое единообразие и отсутствие каких бы то ни было различий. Этот последний примитивный тип единства отвечает бытию вещи или «простой субстанции»; первый же динамичный и «изобильный» тип, единство сущности, обладающей множеством «действий» (или «качествований» или «способностей», и т. п.), — присущ, как замечает Палама, вовсе не исключительно Богу, но всякому живому многоединству, например, человеческой душе. «Как душа не сводится к одним промыслительным силам, но силами обладает, так же точно и Бог; и как душа едина, проста и несложна, никоим образом не будучи сложена или составлена из имеющихся в ней и исходящих от нее сил, точно так же и Бог... не отходит ради имеющихся у него сил от единства и простоты» (III, 2, 22). Бог прост и един, вопреки множественности своих энергий и их отличию от Его сущности, — и это вполне аналогично тому, как проста и едина тварная личность, вопреки множественности своих качествований и их отличию от ее (тварной) сущности. (Лишь с тем замечанием, что единство тварной личности не достигает совершенства и полноты, в отличие от единства божественного.) Итак, в конечном итоге и на самом глубоком уровне, как различие в Боге сущности и энергии, так и специфический тип единства, присущий божественному бытию, имеют свой источник в личной природе Бога, в одной из первоистин христианского опыта: Бог есть Личность. И отрицая это различие, требуя соблюдения в Боге плоского единства вещи, единственного понятного для них рода единства, варлаамиты обнаруживали характерное нечувствие к тайне личного бытия. Палама пронизательно отмечает эту черту в одном из своих позднейших произведений, направленном уже против Акиндина: «Отцы утверждали не то, что сущность и энергии — это одно и то же, но — что все это, как то, так и другое, принадлежит единому Богу... Уничтожая различие между ними, Акиндин утверждает существование единой вещи, а не единой личности»¹.

¹ Против Акиндина, 5, 13.

В отличие от тварной личности, Личность Божественная, наряду с сущностью и энергиями, наделена также ипостаси́м строением, и божественные энергии оказываются определенным образом связанными с этим строением. Как действия и проявления Бога, энергии вторичны не только по отношению к Богу как Сущности, но также и по отношению к Богу как Лицу: иными словами, они суть низшее, производное начало («Божественность низшая», *hufeimene theotes*, в терминологии Паламы) как по отношению к Сущности, так и по отношению к Ипостаси. При этом каждая из энергий связана со всеми тремя Лицами Пресвятой Троицы: пребывая при Сущности, она, тем самым, является общей для всех Ее единосущных Лиц и не может принадлежать исключительно какому-либо одному из них. Так, замечает Палама, Свет Фаворский, будучи Светом Преображения Христа, есть в то же время «свет не только божества Сына, но также Духа и Отца» (III, I, 12). И далее: «Единая благодать Отца, Сына и Духа» (III, 3, 9). Но будучи связана со всеми Лицами, энергия все же оказывается в различном отношении к каждому. Как формулирует В. Лосский, «в порядке домостроительного проявления Св. Троицы в мире, каждая энергия исходит от Отца и сообщается через Сына в Духе Святом. В порядке ниспослания проявительных энергий, являющих Божество, Отец есть обладатель проявляемого свойства, Сын — проявление Отца, Дух Св. — Тот, кто проявляет»¹. Отсюда очевидно уже, что с Ипостасью Св. Духа энергии находятся в особенно близкой и тесной связи. Именно Дух Св. оказывается непосредственным, ближайшим источником и подателем энергий, обожающей благодати Божией. «Сошествием Св. Духа Пресвятая Троица живет в нас и дает нам обожение, сообщает нам свои нетварные энергии»². И на основании этой связи, в силу которой учение о благодати есть в то же время и учение о Духе Святом, сообщающем ее, весь период, когда для церковного сознания в центре находились вопросы о природе и стяжании благодати, — период, увенчиваемый богосмыслием Григория Паламы и решениями исихастских Соборов XIV века, — нередко характеризуют как «пневматологический» (в отличие от предшествующего, «христологического» периода).

Богословие энергий св. Григория сообщает определенную концептуальную структуру всему православному учению об обожении человека. Прежде всего, само понятие обожения впервые приобретает здесь отчетливую богословскую интерпретацию: роль скоро целью и смыслом обожения является созерцание-соединение чело-

¹ В. Н. Лосский. Цит. соч. стр. 46—47.

² Там же, стр. 90.

века с обоживающей благодатью, а сама благодать опознается как нетварная божественная энергия, то, следовательно, обожение есть соединение человека с божественными энергиями, «энергийное соединение» божественного и человеческого начал. Как указывает Палама, следуя здесь еще преп. Максиму, те, кто достиг обожения, «святые, суть орудия Духа Святого, приобретшие одинаковую с Ним энергию» (III, I, 33). Наряду с таковым «энергийным соединением», онтологическими представлениями христианства априори допускаются и другие типы соединения различных природ, именно, соединение по сущности и соединение по ипостаси. «В паламитской терминологии мы находим четкое различие между соединением сущностным (*kata physin* или *kat'ousian*), соединением ипостасным (*kat'hypostasin*) и соединением энергийным (*kat'energeian* или *meta harin*)»¹. И кардинальнейшее положение паламитского богословия, вошедшее в догматику Православия, состоит в том, что статус человека, характер его отношения к Богу, делают доступным для него именно энергийное соединение с Богом — и никакое иное. Как передает это положение В. Лосский, «мы не можем быть причастниками ни сущности, ни ипостасей Святой Троицы... мы приобщаемся к Богу в Его энергиях»².

Из интерпретации обожения как энергийного соединения человека и Бога получают свою богословскую трактовку все главные особенности богообщения, известные из опыта православной аскетики. Прежде всего, опыт подвижничества говорил, что на вершинах мистической жизни человек с помощью Божией достигает реального преобразования и превосхождения естества. В богословии энергий эта определяющая черта обожения возникает необходимым образом: божественные энергии нетварны и, следовательно, соединение с ними, достигаемое на высших ступенях подвига, есть не что иное как соединение тварного с нетварным: действительное превосхождение тварного. Обожение предстает здесь как подлинное онтологическое превращение, как онтологический акт преобразования человеческой природы. Другой фундаментальный опытный факт заключается в том, что подвизаясь в обожении, человек вступает в общение с самим Богом, а не с миром ангельским, не с каким-либо из посредствующих, служебных духовных существ и сил; в обожении осуществляется прямая связь, непосредственное взаимодействие Бога и человека. Опять-таки, и эта черта полностью отражена в учении об энергиях. По одному из основных постулатов этого учения, Бог всецело присутствует в каждой из Своих энергий.

¹ Meyendorff. Op. cit., P. II, ch. 3.

² В. Н. Лосский. Цит. соч. стр. 40.

Как многократно подчеркивает Палама, «благодаря неделимости Своей сущности, Бог всецело обнаруживается в каждой энергии... живет в каждой из богодостойных энергий... совершенно нераздельно пребывает в каждой из них» (III, 2, 7—9). И в силу этого, обожение, соединение с божественными энергиями, есть, действительно, соединение человека с самим Богом. Палама настойчиво указывает: «Для нас возможно непосредственное единение с Богом... Боговидение совершается не только опосредованно и через иное, но также и непосредственно и самоочевидно» (II, 3, 27—29).

Возможность для человека непосредственного единения с самим Богом — один из главных мотивов всей богословской мысли Паламы, теснейше связанный с опытом православного подвижничества. Этот мотив занимал заметное место в полемике с Варлаамом: как мы отчасти уже говорили, последний настаивал на том, что общение человека с Богом может совершаться лишь через посредство всех ступеней «небесной иерархии», через ангелов. Очевидным образом, эти воззрения Варлаама (вслед за своим непосредственным источником, онтологией псевдо-Ареопагита) несут на себе печать онтологии неоплатонизма с ее иерархической картиной устройства бытия. И Палама очень отчетливо показывает, отчего подобная онтология не может вполне отвечать тем бытийным представлениям, что заложены в христианском откровении о Боге и человеке. Корень расхождения двух традиций лежит, разумеется, в самом явлении Христа, в великом событии Боговоплощения. Не один раз Палама говорит в «Триадах» о том, что это событие радикально изменило характер отношений Бога и человека, изменило строение и самую ткань бытия и истории — и, прежде всего, именно тем, что оно создало впервые возможность прямого общения и контакта между божественным и человеческим. Воплотившись непосредственно в человеческую, а не в ангельскую природу, Господь Сам упразднил иерархический порядок богообщения и установил Новый Завет с человеком, войдя с ним в личную и прямую связь и затем ниспосланием в мир благодати Святого Духа закрепив за ним до конца времен возможность такой связи. Иерархизм античной онтологии оказывается снят и преодолен: «Когда благодать явилась, необязательно всему совершаться через посредников» (II, 3, 29). В этих простых словах Паламы — формула бесповоротного разрыва между христианством и всей языческой философией.

Однако в каком же отношении тогда оказывается человек к самим «посредникам», к ангелам и силам небесным? Понятно, что идея непосредственной связи и общения человека и Бога, столь активно защищаемая Паламой, должна быть связана с определен-

ными воззрениями на ангельский мир¹. Для Варлаама ангелы стоят выше человека в иерархически устроенном духовном космосе. Они составляют «священноначалие», через посредство которого только и может человек войти в общение с Богом. Но если обожение есть прямое соединение божественного и человеческого, осуществляемое без ангельского посредства, то человек, тем самым, обладает собственной, независимой от ангелов, связью с Богом, и ангелы вовсе не священноначальствуют над людьми. Более того, в определенных отношениях человек даже оказывается выше ангелов. Бог облекся не в ангельское, а в человеческое естество, и в человеке образ Божий дан более полно, более совершенно. «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... мы больше чем они были созданы по образу Божию... Кто из ангелов, вопрошает Св. Григорий Палама, мог бы подражать страсти Бога и Его смерти, как это мог человек?»². В целом же, будет правильным, вероятно, сказать, что человек, по учению Паламы, не столько «выше» или «ниже» ангелов, сколько «существенней» их: ему, а не им, принадлежит активная, ключевая роль в исполнении всюю тварью своего духовного назначения. Ибо не человек обожается через ангелов, но вся тварь обожается через человека: ангел — лишь чистый дух, тогда как человек — микрокосм, в нем собраны все стихии тварного мира и он призван, возглавив их и соработничая с благодатью, возводить мир к Богу. В совокупной богочеловеческой икономии, охватывающей и тварное бытие и нетварное, всего два свободных и активных элемента, и это — Бог и человек. Связью этих двух первоэлементов и полюсов бытия, напряжением, которое устанавливается между ними, определяются все судьбы мира, все домостроительство спасения. И все прочие начала и силы, участвующие в этом домостроительстве, играют в нем только подчиненную роль, являясь служебными и вторичными не только по отношению к Богу, но и по отношению к человеку.

В то же время, в богословии энергий не остается обойден и тот факт, что в мире сем, во временном земном существовании, связь человека и Бога может носить лишь несовершенный характер. Само по себе, соединение с божественными энергиями, которого

¹ Ангелология Паламы развивается им, преимущественно, в более поздних трудах, таких как «Гл. «Триадах» отчетливо намечаются ее основные положения. См., например, II, 3, 10, 27, 35; заключение II, 3; III, 2, 5.

² Монах Василий (Кривошеин). Цит. соч. стр. 103—104.

человеку дано достигать в обожении, есть совершенное, всецелое соединение с Богом. Палама приводит многие места из творений св. отцов, говорящие о том, что в полноте обожения человеку открывается вся предельная полнота богообщения и богопричастия. Так, по св. Григорию Богослову, «Бог с богоподобными общается как с родными и домашними и, если осмелиться так сказать, как Бог с богами, допуская им соединиться с Собою и познать Себя, притом настолько же, насколько и Он Сам познает познающих... Насколько познает их Бог, настолько же и они сами познают Бога». И по св. Максиму, обоживаемый «весь оставаясь душевно и телесно человеком по природе, весь же душевно и телесно становится Богом по благодати». (См. «Триады», III, 3, 12—13). Однако столь же единогласно православное предание свидетельствует и о том, что эти полнота и совершенство обожения имеют исполниться лишь в «будущем веке жизни», в Царствии Божием. Ибо, оставаясь в границах своей падшей тварной природы, человек не может вместить полноты благодати, полноты Божественного Света. Всецелая осиянность Божественным Светом, лицезрение Бога лицом к лицу, полнота превосхождения естества означают уже преодоление смерти и обретаются лишь за пределами здешнего бытия, в его мета-историческом и эсхатологическом исполнении — в парусии. «Великое видение Света Господнего Преображения принадлежит таинству Восьмого дня, т. е. — будущего века, являемому после завершения сего мира», — говорит Палама в Омилии на Преображение¹.

Итак, полнота обожения не может не быть премирна, метаисторична, эсхатологична. По отношению к этой чаемой премирной полноте опыт обожения во временном бытии есть лишь начаток опыта вещей будущего века — начаток осиянности Божественным Светом, «начаток воскресения прежде всеобщего воскресения». И многие важные особенности религиозной жизни, известные из подвижнического опыта, объясняются именно тем, что обожение, достигаемое во времени, есть лишь начаток, предвестие, «смутный проблеск» (Палама) подлинной полноты соединения с Богом в Его энергиях. Частичность соединения с благодатью, неполнота и несовершенство превосхождения естества означают, что человек реально достигает этого соединения и превосхождения, достигает иного порядка существования — однако лишь таким образом, что происходит не всецелый переход в этот иной порядок, но только касание ему, мгновенное и урывочное улучение его, не

¹ Омилия 34. См. Беседы Святителя Григория Паламы, т. 2. Монреаль, 1974, стр. 86.

закрепляемое, не сохраняющееся во времени. Это — мистический экстаз, мгновенное вознесение человека выше своей природы (или точнее: мгновенное озарение и, тем самым, преобразование последней), которое не длится само собой, но в каждый следующий миг должно быть обретаемо заново в духовном акте, духовном усилии синергии; в отсутствие же такого усилия утрачивается безвозвратно. Опыту православных мистиков хорошо известны состояния богосоставленности, «затмений божественного», когда глубокое ощущение духовного мрака, опустошенности, «сухости» свидетельствует об уходе благодати. Это и есть та отмечавшаяся нами «вечноподвижность», легкоутрачиваемость благодати, с которой связаны столь многие элементы духовного опыта и духовной практики православия: постоянная опасность падения, необходимость бдительной «стражи духа», непрестанная молитва. Еще одним, быть может, самым парадоксальным из таких элементов является сверхлогическое совмещение вечного и временного в мистической жизни. «Будущему веку жизни», эсхатологическому исполнению бытия, присущи уже не смертность, а бессмертие, не время, а вечность. И потому, когда человек в мистическом опыте феории урывочно, и все же реально, приобщается к этому исполнению бытия, он приобщается, тем самым, и вечности и бессмертию — однако, непостижимым образом, приобщается им лишь «на время». Это — один из парадоксальных и таинственных феноменов мистического опыта, свидетельства о котором нередко в православной аскетике. Уже в наши дни великий подвижник авва Силуан афонский учил об «опыте вечности», в котором «человек на какое-то время бытийно и с неопровержимой очевидностью вводится в вечную жизнь»¹ ...

Из всякого, даже поверхностного, знакомства с Паламой становится ясным и несомненным, что вся его мысль и деятельность есть плоть от плоти мистико-аскетической традиции православия. Все темы, все содержание этой традиции, от малых подробностей подвижнических трудов и до высших мистических прозрений о «будущем веке жизни» и таинственно улучшаемом «опыте вечности» одинаково ведомы и близки ему, одинаково составляют ту атмосферу и среду, в которой пребывает его мысль, ту опытную почву, от которой он никогда не отрывается. Однако не менее прочной и органической является его связь и с областью церковной догматики и вероучения. Множество раз мы имели случай отметить, насколько основательно все позиции и выводы его богословия укоренены в

¹ Иеромонах Софроний. Старец Силуан. Лондон, 1952, стр. 60. Иногда об этом же пишут поэты: Пастернак (у которого найдем выражение «бессмертные на время»), Ив Бонфуа в «Гробницах Равенны»...

православном предании. Реальности мистического опыта не просто свидетельствуются и констатируются им, но раскрываются во всей глубине своего догматического, вероучительного содержания и значения. В итоге, у него попросту не существует отдельных догматики и мистики; взаимно проникая друг друга, они целиком сплавлены воедино. В мысли Паламы достигается синтез обоих этих русл православной духовности, «великий синтез богословия и мистики», как выразился владыка Василий Кривошеин. Обретаемая здесь прочная укорененность разума в мистической, благодатной жизни, неразрывная взаимообогащающая связь работы богословского осмысления и работы стяжания благодати, составляют один из драгоценнейших духовных даров Православия, обладание которым сейчас, в наше время, становится жизненно важным для судьбы всего христианства. «Богословие и духовность были слишком разделены в течение веков, — говорил кардинал Лео Сюэненс, один из виднейших католических иерархов, в своей речи на открытии Всемирного богословского съезда в Брюсселе в 1970 г. — Нам нужно вновь обрести великую восточную традицию, которая сумела лучше нас сохранить союз богословия и мистики, богословия и молитвы, богословия и святости». К созданию и укреплению этого союза, столь важного для судьбы христианства в современном мире, и были направлены все усилия св. Григория. И потому его мысль, равно как и вся стоящая за нею духовность православного исихазма, сейчас имеют для нас нисколько не «историческое», а самое живое и актуальное значение. Исихастская традиция, жизнь и деятельность Григория Паламы отнюдь не являются для нас лишь одним из минувших эпизодов истории. Здесь Православие окончательно выразило и закрепило себя, окончательно выработало то главное русло, в котором до сего дня продолжает протекать его духовная практика, молитвенная и аскетическая жизнь Церкви. Традиция «Добротолюбия» (непосредственный свод исихастской духовности) и мистика света и благодати пр. Серафима Саровского, служение оптинских старцев и богословие соборности Хомякова, подвиг аввы Силуана афонского и учение о молитве митрополита Сурожского Антония, — это все единый духовный стиль и духовный мир, хотя и бесконечно углубляемый, бесконечно разветвляемый. Это и есть — *право-славие*: точно сохраняемая на протяжении веков тождественность отношения к Богу — тождественность фундаментальной духовной установки, тождественность сути. И это — исихазм сегодня, живая и длящаяся бесконечно жизнь исихазма и паламизма в мире православной церковности.