

НОВЕЙШИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИЗУЧЕНИИ ИСИХАЗМА

I.

Историю изучения исихазма в наше время – в XX и XXI вв. – можно с полным правом назвать бурной историей, настолько радикальны были за этот срок перемены в понимании и оценках изучаемого предмета. Бурной она продолжает быть и поныне. Наша тема – последние, сегодняшние исследования исихастской традиции, и такой выбор очень оправдан: исихазм разных эпох служит сегодня рабочим полем для целого ряда наук – истории, патрологии, богословия, философии. На этом поле происходит активное развитие: в научный оборот вводятся новые источники, новые имена, ведутся дискуссии по многим вопросам, как частным, так и фундаментальным, полемизируют между собой далеко расходящиеся позиции. В этом пестром и динамично меняющемся пейзаже мы и попробуем разобраться.

Чтобы понять и оценить адекватно сегодняшнюю ситуацию в исихастской проблематике, необходимо прежде всего восстановить предшествующий контекст. Поэтому в качестве начала мы представим краткое резюме последних этапов в развитии исихастских штудий и рецепции исихазма.

Началом зрелого современного периода этого развития естественно считать тот рубеж, когда исихазм был наконец с определенностью выделен и идентифицирован в науке как самостоятельный феномен со сложной природой – феномен исторический и антропологический, а равно духовный и церковный. Это произошло поразительно поздно. Как ныне признано, исихазм – это не что иное, как древнейшая форма христианской аскезы, которая возникала и зарождалась в III-IV вв. и затем, в результате непрерывной многовековой эволюции, претворена была в высокоорганизованный «духовный метод», практику холистического самопреобразования человека, последовательно возводящую его к встрече с Божественными энергиями и соединению с Богом, обожению (theosis). Однако идентификация его как особого духовно-антропологического явления

и переход к пристальному изучению его, по существу, начинаются лишь в XX в.

Для столь замедленного понимания были основательные причины, главные из которых – это именно сложная природа явления и его эволюция, в ходе которой исходная практика кардинально углублялась (при строгом, тождественном сохранении изначального задания, телоса обожения). Отсутствие цельного понимания отражалось в терминологии. Рождавшаяся аскетическая традиция очень рано выделила в качестве базового для себя довольно обычное греческое слово *hesychia* (покой, тишина, мир, молчание, уединение), изредка употреблявшееся в Септуагинте и Новом Завете. Его словарное гнездо сразу включало и глагол, *hesychasai* или позднее, *hesychadzein*, пребывать в уединении и покое, и в дискурсе аскезы сюда быстро добавилось и именование агента действия, *hesychastes*, исихаст, - подвижник, приверженный исихии. «Исихасты» фигурируют уже в самых ранних памятниках аскетической письменности, «Апофтегмах», кратких афористических историях об Отцах-пустынниках (к примеру, в апофтегмах аввы Арсения) и вскоре переходят из внутренней литературы складывающейся Традиции также и во внешнюю: в «Своде гражданского права» Юстиниана, в Пятой Новелле, кодифицируется изначальное разделение монахов на общежительных, киновитов, и отшельников, исихастов. Такой дискурс закрепляется надолго. По представлениям как самой Традиции, так и внешнего мира, в монашеской практике может создаваться духовное устроение «исихии», и существует группа или категория подвижников – «исихастов», которые всецело посвящают себя достижению исихии и пребыванию в ней. Как заключает о. Ириной Осэр, которому мы больше всего обязаны реконструкцией этих ранних страниц исихазма, «Термин исихия целиком господствует в исихастском словаре»¹. Добавим, однако, что в русскоязычном дискурсе, как в аскетической литературе, так и в научной, применительно к ранним векам Традиции термин «исихаст» не употреблялся практически никогда, а термин «исихия» – почти никогда; самым частым, но не единственным переводом было «безмолвие» и «безмолвствующие».

¹ I. Hausherr. *Hésychasme. Étude de spiritualité* // Id. *Hésychasme et prière*. Roma, 1966. P. 165.

Но важно, что термин «исихазм» еще не появляется на этих ранних этапах. Неудивительно: ведь «исихазм» это «-изм», обобщающее понятие, и самой исихастской практике, целью которой было лишь исключительно «единое на потребу», христоцентрическое Богообщение, оно по сути не требовалось; внешней же «науки об исихазме» или хотя бы критической рефлексии на феномен исихастской практики тогда еще отнюдь не было. Данный термин укореняется лишь в поздневизантийский период и особенно в XIV в., когда сообщество исихастов становится заметным социальным фактором и в ходе Исихастских споров оформляется как социальная группа со своим голосом в обществе и признанным лидером в лице Григория Паламы. В этот период термин получает всеобщее распространение, причем в широком сознании он связывается именно с данным, современным исихастским сообществом, активно себя проявляющим в социуме. Содействует этому и то, что в то время у исихастов действительно появились некие новые элементы в их практике и учении, которые они активно отстаивают. В результате же, возникает семантическая аберрация – а за нею и аберрация сознания! – очень сказавшиеся впоследствии: упуская из вида, что исихазм XIV в. – это точно тот же исихазм (и с тождественно тем же заданием обожения), что существовал в Православии уже тысячу лет, начали относить термин «исихазм» лишь специально к поздневизантийскому исихазму XIV в., а затем – к позднейшей школе исихастской непрестанной молитвы.

Вследствие этой аберрации, представления об исихастской традиции начинают путаться и дробиться. Единство Традиции разрывается, поздневизантийский, паламитский исихазм принимают за нечто новое и отдельное, тогда как предшествующие этапы перестают относить к исихазму. Появляется и немало противников паламитского этапа исихазма, которые принадлежат к двум основным группам: православные антипаламиты и отвергающие паламитское богословие с томистских позиций, католики и тяготеющие к католичеству «латинофроны». Наконец, к этой усложнившейся картине добавляется еще крушение Империи в 1453 г. и Османское завоевание, приводящее к длительному упадку исихазма и порой ставящее его на грань иссякания. С другой стороны, однако, происходит рост европейской науки, рождается «галактика Гуттенберга» и постепенно

начинают закладываться основы изучения исихазма на уровне академической науки, включая, в первую очередь, создание исправного корпуса изданий источников. Параллельно складывается и определенная рецепция исихазма в культуре. В силу особенностей европейской истории вся эта культурная деятельность на своих ранних этапах, в XVI-XVIII вв., развертывается почти исключительно на Западе. Свободная жизнь Православия в этот период – лишь в России, причем ее культура вестернизирована, а научно-академическая традиция начинает формироваться лишь в Имперскую эпоху, после Петра.

По совпадению, в этот же период, в XVIII в., начинается и возрождение исихастской традиции. Это спонтанный процесс, очаги которого вспыхивают в разных местах православной ойкумены, а решающим рубежом и объединяющим событием оказывается появление «Добротолюбия», фундаментального свода исихастской литературы, выпущенного по-гречески в Венеции в 1782 г. и по-русски в Петербурге в 1793 г. Влияние «Добротолюбия» неожиданно оказалось огромным, настолько что дальнейшая активизация исихазма, развернувшаяся в России, а позднее и в других странах Православия, получает название «Филокалического возрождения». В XIX в. присутствие исихазма и в России, и в других православных странах, постепенно вновь обретавших свободу и государственность, становится уже полноценным существованием, включающим в себя и жизнь самой аскетической традиции, и ее научное изучение, и ее культурную рецепцию.

Но при всем том, представления об исихазме за пределами самого аскетического сообщества сохраняли накопленный прежде груз исторических недоразумений и искажений. Путаница со значением самого термина «исихазм» дополнялась сильным влиянием инославных позиций, которые отвергали и паламитское богословие, и православное понимание исихазма как практики восхождения к обожению, и саму концепцию обожения, важнейшую и сердцевинную для Православия. Как следствие путаницы, неясной для широкого сознания оставалась и принадлежность русского аскетизма к той же единой исихастской традиции, так что парадоксальным образом, Исихастское возрождение в России XIX в., принесшее в исихазм обновляющее его явление русского старчества, отнюдь

не ставилось в контекст истории исихазма. Собственная православная трактовка исихазма, хоть сколько-нибудь систематическая и современная, отсутствовала, хотя во второй половине XIX в. это отсутствие и начали в некоторой мере восполнять труды крупнейших исихастских учителей свв. Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова.

II.

Перелом этой ситуации наступает лишь в середине XX в., когда Россией уже управляет атеистический режим большевиков. Вестернизация русской культуры и философской мысли была столь глубока и значительна, что даже расцвет христианской мысли в России Серебряного Века еще не включал в себя рефлексии на опыт православной аскезы, и знаменитый эпизод с поддержкой имяславия рядом крупных философов может рассматриваться в этом контексте как исключение, подтверждающее правило (тем паче если учесть, что имяславие признано отклонением от исихазма). Мысль Религиозно-Философского Возрождения двигалась в русле, основанном Владимиром Соловьевым, и в дискурсе классической европейской метафизики, и, как показало будущее, опыт исихастской практики, равно как и других духовных практик, не мог быть адекватно выражен в этом дискурсе. Наследники философов Серебряного Века, оказавшись вместе с ними в изгнании и восприняв от них задачу выражения духовного опыта Православия, уловили негодность старых средств решения этой задачи. Однако они, разумеется, не имели готовых альтернативных средств, будь то философских или богословских; и твердое сознание неадекватности классического философского языка, вкупе с отсутствием готовых решений, вели к выводу о необходимости нового обращения к базовому опыту Православия, опыту устремления ко Христу и соединения с Ним – именно тому опыту, получению и хранению которого посвящает себя практика исихазма. Такой вывод означал необходимость обращения мысли не к философии, а к богословию, и притом, богословию, выражающему опыт Богообщения, *опытному*. В Православии всегда жила идея или интуиция о том, что богословие необходимо должно быть опытным, должно быть речью, передающей личный, собственный опыт Богообщения. Как говорит современный исихастский учитель, игумен Софроний (Сахаров), «Подлинное

богословие не есть домыслы человеческого ума-рассудка или результат критического исследования, а поведание о том бытии, в которое действием Святого Духа человек был введен»².

Первый пример подобного обращения к опытному исихастскому богословию очень неслучайно появляется на Святой Горе Афон, главном из очагов, где столетиями поддерживается исихастская практика. То была работа афонского монаха Василия (Кривошеина) «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы». Она не просто излагала идеи Паламы, но показывала, что у св. Григория – богословие особого типа, не схоластического и не школьно-академического, а точно такого, о каком говорит игумен Софроний, т.е. прямо выражающего исихастский опыт Богообщения и восхождения к обожению в богословских понятиях. И за счет таких свойств этот небольшой текст 1936 г. положил начало новому этапу современной православной мысли и новому богословскому направлению, которое позднее получило название «неопаламитизм». Мы будем пользоваться этим общепринятым названием, хотя я полагаю его неудачным по существу. В западной культуре явления, называемые с префиксом НЕО- – как то, неогегельянство, неомарксизм и т.п. – , представляют собой модернизирующую ревизию и модификацию, вторичный и критический пересмотр соответствующих прототипов. Но в развитии православной мысли ее задание остается неизменным – это трансляция изначально того же, тождественного себе квинтэссенциального опыта христоцентрического Богообщения. Никакой его ревизии или модификации не производится, но происходит лишь его артикуляция в новых дискурсивных условиях, т.е. на обновляющемся языке и с обновляющейся расстановкой акцентов. В Православии не создается никаких «нео-»формаций квинтэссенциального опыта, и поэтому Палама не был «нео-каппадокийцем», и точно так же монах Василий не был и не думал быть нео-паламитом. Вместо этого, и каппадокийцы, и Палама, и Кривошеин суть преемственные звенья единого Предания, хранящего и передающего всегда себе равный опыт соединения со Христом³.

² Иеромонах Софроний. Старец Силуан. Изд-во Православная община, 1991. С. 153.

³ Другой недостаток термина «неопаламитизм» в том, что он, равно как и термин «паламитизм», генетически связан с богословской линией, выражавшей скептическое и

История показала, что появление неопаламизма было весьма назревшим, хотя активное развитие его началось не сразу. Наряду с пионерской работой Кривошеина, иницирующую роль для нового направления сыграли два других труда богословов русской эмиграции: «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» Владимира Лосского (1944) и «Введение в изучение св. Григория Паламы» о. Иоанна Мейендорфа (1959). Вкупе они удачно дополняли друг друга. Монах Василий ясно показал две стороны учения Паламы: во-первых, это учение всецело укоренено в исихастском опыте, давая его богословско-философское обоснование на базе концепции Божественных энергий; во-вторых, оно органически связано со святоотеческим Преданием и прямо продолжает его; так что, в итоге, оно соединяет между собой эти две сферы православной духовности – аскетичку и патристику, святоотеческое богословие. Отсюда намечалась уже новая конфигурация всего православного вероучения и мирозерцания: в их основе обнаруживалось неразрывное тройственное единство:

классическая патристика – исихастская аскеза как фонд квинтэссенциального опыта – соединяющее их богословие Божественных энергий.

Дальнейшие работы подкрепили эту конфигурацию, наполнив ее обширным содержанием. Книга Лосского, вскоре уже признанная классикой православного богословия, представила историческую и догматическую перспективу православной мысли с позиций богословия энергий, причем наряду с учением о Божественных энергиях, автор уделял особое внимание проблематике личности, так что в итоге, в концептуальную основу неопаламизма прочно вошло не только богословие энергий, но и богословие Личности. Что же до монографии Мейендорфа, ставшей не менее знаменитой, то она дала капитальную реконструкцию не только всего учения Паламы, но также его биографии и его эпохи, создавая тем самым базу для

негативное отношение к учению Паламы и исихастской аскезе, и потому его восприятие сохраняет известные априорно pejоративные оттенки. Вл. Лосский в лекциях «Боговидение» относит употребление термина «паламизм» к католическим критикам Паламы и сам сознательно не употребляет его, видя в нем тенденцию к обособлению и отделению богомыслия св. Григория от цельного единства православного Предания. Здесь вновь проявляется то обстоятельство, что православной духовности, ориентированной на живой опыт Богообщения, чужеродны «измы», отвлеченные родовые понятия.

общей современной рецепции исихазма и паламизма. С появлением трех названных трудов, которые дополнила первая публикация главного творения Паламы, «Триад в защиту священнобезмолвствующих», осуществленная также Мейендорфом в 1959 г., достаточный фундамент нового направления был создан. И вот тогда-то, почти немедленно после вклада о. Иоанна Мейендорфа, в русле открывшегося направления начинается удивительная активность.

Сегодня время бурного развития неопаламизма уже давно позади. Преобладает критическое отношение к нему, звучат мнения о необходимости оставить его в прошлом, перейти к иным позициям и приоритетам. Далее мы подробно рассмотрим этот следующий период, но прежде чем перейти к нему, совершенно необходимо ясно представить себе всю работу, которую проделал неопаламизм.

Начнем с чисто внешних характеристик. В мировом академическом сообществе к православному богословию вдруг оказалось привлечено такое внимание, как никогда раньше. Начался беспрецедентный поток научных работ на темы, которые задал неопаламизм: византийское богословие, византийская история и культура в XIV в., Палама, его деятельность и учение, исихазм и Фаворский Свет, проблема сущности и энергии в Боге и т.д. При этом надо учесть, что в России продолжался атеистический режим, и крупнейшая страна Православия практически не участвовала в этом движении православной мысли. Тем не менее, в 70-е–80-е гг. прошлого века число работ нового направления могло исчисляться уже не сотнями, а тысячами. Среди их авторов были православные, инославные, светские ученые, патрологи и богословы, философы и историки, филологи и искусствоведы – так что новое направление со всею определенностью стало крупным полем межконфессиональных, международных и междисциплинарных исследований. Особое значение имела работа по расширению базы источников. Как быстро выяснилось, главный изучаемый комплекс явлений, византийская мысль XIV в., до начала исследований представлял собой некий айсберг или неизвестный континент: массив, в котором была известна лишь мизерная часть. В архивах, в рукописных собраниях оставались залежи духовного наследия, богословских источников

вполне зрелого и высокого уровня, и их научное освоение было заданием на длительную перспективу. В свете этого, в числе существенных начальных задач оказывалось полное обозрение и структурирование корпуса источников; и эту задачу исполнил в известной мере международный проект составления сводной библиографии исихазма, осуществленный под моим руководством в 1997-2004 гг.⁴

Задачи нового направления, какими они выступали из трех основоположных трудов, включали, прежде всего, современное понимание учения Паламы, богословских споров его эпохи и проблемы сущности и энергии в Боге, лежавшей в основе споров. Но достижения неопаламизма оказались в действительности масштабнее и глубже этих исходных задач. Они кардинально изменили православное богословие в целом. Но эти изменения – сейчас не главная для нас тема, и поэтому я лишь кратко их обозначу.

Первым можно назвать изменение исторической картины. XIV век и в целом поздневизантийский период после Симеона Нового Богослова не играли никакой значительной роли в старых представлениях о богословском развитии в Православии. Учение Паламы и Исихастские споры, по сути, не были исключением. Хотя византология, и западная и российская, была на высоком уровне, и чисто историческая сторона событий была детально изучена, но представления о духовной стороне и богословском содержании этих событий оставались весьма смутны. Неопаламизм – и, в первую очередь, труды о. Иоанна Мейендорфа – впервые отчетливо и подробно восстановил духовно-богословское содержание исихастских споров, что привело и к крупной переоценке их значения. Полемика вокруг опыта исихастов оказалась проявлением беспрецедентной активизации религиозного сознания всего византийского общества, а не только монашеских кругов. Эта активизация породила уникальный творческий всплеск, когда за считанные годы появился огромный фонд богословских текстов, который по сей день еще плохо обозрим во всем объеме и множество текстов которого не только не изучены, но и не описаны. Всплеск

⁴ Публикация результатов проекта: Исихазм. Аннотированная библиография. Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. М.: Издат. Совет РПЦ, 2004. 912 с.

не ограничился сферой богословского творчества, он ярко сказался во всех областях культуры, включая храмовое искусство. И из всего сказанного следовал очевидный историко-культурный вывод: эпоха Исихастских споров в Византии – особый, выделенный феномен, своего рода историческая сингулярность: феномен быстрого, но недолгого взлета, невероятно высокого, однако весьма непродолжительного духовного и культурного подъема.

Историко-культурный вывод дополнялся еще более существенными духовными выводами. Из новой картины периода явственно выступала ключевая роль исихазма. Конечно, она была видна и из старой, поверхностной картины: именно исихастская практика была исходным предметом Споров. Но теперь стало ясно, что в целом роль исихазма гораздо глубже и шире: исихазм не только и не столько предмет полемики, сколько действующая и ведущая сила, протагонист всех развернувшихся событий. В ходе Споров византийское общество разделялось на сторонников и противников исихастов, и сторонники одержали победу – на вероучительном уровне благодаря творениям Паламы, а на социальном уровне благодаря наличию обширного поддерживающего и примыкающего слоя, члены которого принимали принципы исихастской духовности и в той или иной мере им следовали. Это означает, что исихастское сообщество – в другие времена весьма узкое и дистанцированное от всей социальной жизни – в тот особый период сделалось интегрирующим началом, собирательным центром всей национальной жизни и культуры. В соответствии с этим, возникло и новое название периода: наряду с прежним, период Исихастских споров, он получил также название *Исихастского возрождения*.

Но это было не все. Помимо переоценки роли исихазма в событиях XIV в., произошло и переосмысление роли исихазма в православной духовности вообще. Палама представил богословско-философское обоснование подлинности исихастского опыта созерцания Фаворского Света. С этим обоснованием исихастская практика представала как восхождение к преображению и обожению, актуально достигающее подступов к этим премирным, трансцендентным событиям. Тем самым, она осмысливалась как духовное искусство, добывающее и хранящее опыт устремления ко Христу и

соединения с Ним, – квинтэссенциальный христианский опыт, составляющий назначение христианской жизни, «единое на потребу». Равным образом, этот опыт служит необходимым основанием православного богословия. И подобное осмысление исихастской практики означало, что она должна рассматриваться как истинное ядро и стержень православной духовной традиции. Утверждение исихазма в этой стержневой роли – в числе важнейших результатов неопаламизма.

Прежде всего, было наконец сформировано единое научное понимание феномена: все бытовавшие значения термина «исихазм» (Мейендорф в 1973 г. выделил 4 таких значения, а немецкая исследовательница Фэри фон Лиленфельд в 1986 даже 6) были зафиксированы и сведены воедино. При этом устранялись все отмечавшиеся выше деформации и запутанности в представлениях о существовании исихазма, его адекватной дефиниции и его историческом пути. Ясно было, что получение квинтэссенциального христоцентрического опыта являлось целью христианской аскезы изначально, от первых Отцов-пустынников, и из этой единственности и тождественности духовно-антропологического задания вытекало единство исторического пути. Тем самым восстанавливался взгляд на исихазм как на единую историческую традицию, ведущую свое существование от истоков христианской аскезы в III-IV вв. до поздневизантийского исихазма и паламизма, а затем далее вплоть до наших дней. Одновременно из единственности задания уяснялось и то, что специфическое искусство исихастской непрестанной молитвы, Умное Делание, скорее должно не включаться в само определение исихазма, но рассматриваться как одна из черт, приобретаемых на его зрелых этапах.

Однако главные исследовательские усилия были сосредоточены в богословии. Вхождение в богословскую проблематику Исихастских споров возможно единственным путем, через богословие Паламы, которому и посвящалась львиная доля всех работ. Изучение начиналось почти с чистого листа, ибо творчество Паламы прежде было известно лишь отрывочно и частью даже не издано, а основные исследования его принадлежали католическим критикам и несли сильную печать чуждых этому творчеству догматических позиций. Постепенно появлялись критические издания;

важнейшим проектом стало Полное собрание сочинений в 6 томах (тт. 1-5, 1962-1992, т. 6 – 2015), хотя научный уровень этого собрания сегодня вызывает сильную критику. Центральной проблемой было, разумеется, различие Сущности и энергий в Боге, которое все критики изначально объявляли неоправданным нововведением Паламы. Православные исследователи снова и несомненно показали укорененность концепции Паламы в классической патристике; однако на этом тема о Сущности и энергии отнюдь не была закрыта. Задолго до неопаламизма уже было очевидно, что святитель Григорий не столько применяет понятие Божественной энергии к каким-то богословским проблемам, сколько закладывает основы цельного нового раздела православного учения: *богословия Божественных энергий*. Это богословие включает в себя обширный комплекс взаимосвязанных догматических вопросов, куда входит и вся проблематика отношений Божественной энергии с Сущностью и с Ипостасями Святой Троицы. Этот сложный комплекс, затрагивающий и триадологию, и христологию, получил лишь начальное рассмотрение у Паламы, равно как и во всей полемике XIV в., и неопаламизм также не представил его исчерпывающего освещения. В итоге, как проблема Сущности и энергии, так и богословие Божественных энергий в целом остаются открытыми темами и в наши дни.

Другой принципиальной темой была природа световых созерцаний в исихастском опыте, углубленно обсуждаемая Паламой уже в «Триадах», открывших Исихастские споры. В этой теме сразу же открываются два основных аспекта: во-первых, она прямо связана с исходной апологетической задачей Паламы – доказательством духовной подлинности исихастского опыта, т.е. демонстрацией того, что исихастские созерцания суть события актуального Богообщения, той же природы как событие Преображения на Фаворе; во-вторых, она влечет компаративистский вопрос о сопоставлении исихастских созерцаний с мистикой света в неоплатонизме. Задача апологии исихастов была решена успешно уже самим Паламой, и подлинность исихастских созерцаний была удостоверена соборными постановлениями Церкви; тем самым, для неопаламизма здесь уже не было проблемы. Напротив, компаративистская тема заняла в неопаламизме важное место. Язык неоплатонизма всегда активно использовался христианской мыслью, и

это не раз порождало ошибочные мнения о близости или даже совпадении двух духовных традиций также и по существу. В частности, творчеству Паламы издавна сопутствовало его причисление к руслу мистики неоплатонизма; подобные трактовки его выдвигались многократно и в разные эпохи (хотя были также трактовки, относящие позиции Паламы и к платонизму, и к аристотелизму). Важная заслуга неопаламизма – в явном и решительном отбрасывании всей старой линии «подгонок» мысли св. Григория под какую-либо из древних или новых философских школ. (Хотя Мейендорф первоначально отдал дань этой линии, квалифицируя богословие Паламы как «христианский экзистенциализм» или «личный экзистенциализм» (personal existentialism), однако позднее он отказался от подобных оценок.) Было признано, что опытное богословие Паламы, дающее точную передачу опыта христоцентрического Богообщения, не может полностью отвечать ни одному из старых философских русл, равно как и современных – хотя, разумеется, может иметь параллели и сближения со многими из них.

Инерция старых стереотипов школьного философского мышления оказалась, однако, столь сильна, что труды, относящие мысль Паламы к неоплатонизму, продолжали и продолжают появляться, вопреки убедительной неопаламитской критике всех таких отнесений. Поэтому я нашел целесообразным недавно вновь вернуться к проблеме «исихазм и неоплатонизм» на примере сопоставления мистических созерцаний в этих двух традициях. Сопоставление на почве конкретного вида опыта оказалось самым эффективным способом продемонстрировать коренные различия. Я дал аналитическое описание исихастского опыта созерцания Фаворского Света средствами современного православного богословия личности и богословия энергий, и показал, что терминология созерцания здесь закрепились по историческим причинам и имеет скорее условный смысл; а то, что в действительности совершается, представляет собой совершенно иной род мистического опыта, в котором созерцание и личное общение, на рациональном уровне отнюдь не соединимые между собой, соединяются, открывая подступы к актуальному «превосхождению естества», преображению человека Божественными энергиями. Согласно Евангелию (напр., Мф. 17,1-9), именно таков был опыт апостолов в событии на горе

Фавор, и поэтому я дал ему название «созерцание по образу и подобию Преображения на Фаворе». Мистические же созерцания в неоплатонической традиции, разумеется, не включают в себя никаких элементов личного общения.

Эти недавние обсуждения по времени выходят уже за рамки неопаламизма. Завершая характеристику этого важнейшего современного этапа, стоит дать резюме его основных общих идей и итогов. Прежде всего: впервые с эпохи Паламы и поздневизантийской патристики, православное богословие сумело стать цельным и независимым учением с собственной опытной базой (ядро которой – опыт исихастской практики), собственной методологией и эпистемологией (основанными на понимании богословия как передачи личного опыта Богообщения) и общим фундаментом, представляющим собой единство трех формообразующих элементов: **классическая патристика – исихастская практика – богословие Божественных энергий как их связующее звено**. Неопаламизм констатирует, что именно богословие Паламы придает православному вероучению форму этой законченной тройственной структуры, и соответственно, он оценивает историческую роль этого богословия как «Паламитский синтез». Данный термин вводит Владимир Лосский: впервые он появляется как название заключительной лекции его курса «Боговидение», прочитанного в Сорбонне в 1945-46 гг. Давая современное выражение паламитского синтеза, богословие неопаламизма основывалось на опыте, имело современное методологическое и эпистемологическое оснащение и использовало современный текстологический аппарат. Тем самым, оно было крайне далеко от старого школьного или схоластического богословия, являя собой новую современную формацию христианской мысли. Разумеется, при этом оно осталось составляющей частью полного учения Православной Церкви, наряду с догматами, Таинствами, каноническим правом и другими частями, не входившими в его орбиту.

Отдельно надо отметить создание современной трактовки исихазма. Она кардинально изменила прежние представления об этом явлении, туманные, путанные, а нередко и неверные. Главные ее результаты можно свести к трем

пунктам. Во-первых, была восстановлена полная картина исихастской традиции как исторического феномена, единого в своем существе и своем развитии на всем пути от истоков, в подвижничестве Отцов-пустынников, до Исихастского возрождения в Византии XIV в. и далее, вплоть до наших дней. Во-вторых, была дана богословско-философская и антропологическая квалификация исихастской практики как практики направленного и холистического самопреобразования человека, как процесса духовного восхождения по Исихастской Лестнице к встрече с Божественными энергиями (благодатью Святого Духа), синергии и обожению, и как уникального искусства обретения и хранения квинтэссенциального христианского опыта – опыта устремления ко Христу и соединения с Ним. И в-третьих, исихазм был утверждён в указанном выше статусе одного из формообразующих элементов православного вероучения, а равно в роли ядра и стержня православной духовности.

В соответствии с тройственной структурой обновленного богословия, его центральным и ключевым понятием становится *обожение*, которое выступает теперь как категория с двойным смыслом и статусом: обожение – понятие догматического богословия, определяющее назначение тварного бытия, и одновременно это – категория исихастской практики, ее финальная цель, *телос*, подступы к которому актуально достигаются в восхождении по Лестнице исихастского опыта. Неопаламизм не развил обстоятельного богословия обожения, но он проделал самую капитальную работу над учением Паламы и выдвинул в центр богословие Божественных энергий. Божественные же энергии – не что иное как энергии обожения человека и мира, и потому вся деятельность неопаламизма, по сути, принадлежала топосу обожения.

И наконец, существенно по-новому представился исторический путь православной мысли. Взлет богословской мысли в Византии XIV в. и принципиальное значение его плодов, по существу, были неизвестны в науке и должны рассматриваться как открытие неопаламизма, в результате которого в историю православного богословия добавился новый важный этап: Исихастское возрождение и поздневизантийская патристика. Были реконструированы и связи данного этапа с другими этапами, показывающие

его интеграцию в цельный исторический контекст. Необходимо также сказать, что в историческом аспекте, в работе историко-богословской рефлексии неопаламизм выступал рядом с направлением неопатристического синтеза, которое возникло практически одновременно, также перед войной, в трудах о. Георгия Флоровского. Оба направления были взаимно близки и созвучны, во многом дополняя друг друга; и можно сказать, что новый современный облик православного богословия явился результатом их совокупной работы.

III.

Сегодня исследователи, как правило, не выражают уже приверженности к позициям неопаламизма и напротив, нередко дистанцируются от него. Отсюда следует полагать, что православная мысль вошла в некий иной период развития; но трудно было бы указать какие-либо общие принципы или установки или приоритеты, которые для него характерны. В отличие от предыдущего периода, никаких объединяющих идей, объединяющей направленности исследований уже нет. По авторитетной оценке митрополита Иоанна Зизиуласа, «Современная православная мысль переживает время богословской дезориентации (*confusion*)»⁵. Никаких новых крупных концепций, подходов, исследовательских программ выдвинуто не было, и однако этап неопаламизма определенно ушел со сцены. Об этом говорит и то, что Палама и его наследие больше не находятся в центре научного внимания, и то, что критика в адрес основателей и лидеров неопаламизма, отрицание их позиций звучат уже не спорадически, а систематически и настойчиво. Словом, нет сомнений, что новый этап православного богословия уже пришел, хотя точную границу смены этапов указать невозможно.

Но столь же несомненна и значительная преемственность этапов. Прежде всего, главное рабочее поле остается тем же: это 14 век. Как сегодня ясно в ретроспективе, неопаламизм открыл этот период как отдельный крупный феномен православной мысли, обозначил его главные идейные линии и основные итоги, однако глубокому изучению подверг лишь творчество его главного протагониста, св. Григория Паламы. За счет этого в

⁵ Иоанн Зизиулас. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012. С. 367.

освещении феномена сложился явный «паламоцентризм», оправданность которого была вовсе не очевидна: в полном своем объеме феномен богословия XIX в. оставался еще неким огромным материком с неясными очертаниями и неясной внутренней географией. Новый период определенно отказался от паламоцентризма и начал активные исследования всего материка. Основная стратегия этих исследований вполне проста: по большей части, здесь вводятся в рассмотрение новые фигуры участников богословских дискуссий, труды которых прежде были, как правило, не только не изучены, но даже не изданы⁶. Подготовка критических изданий этих трудов – скрупулезная работа, патрологическая, текстологическая, отчасти и палеографическая, требующая весьма специализированных навыков; однако она не является самоцелью. Для каждого автора изначально имеется в виду определенный проблемный контекст, которому принадлежат его тексты, и их вовлечение в научный оборот должно вести к углублению и прояснению идейной картины, концептуального содержания всего богословского контекста Исихастских споров, который со временем оказывается все более богатым и сложным.

Как и все участники Споров, новые привлекаемые авторы также разделяются на паламитов и антипаламитов. Особенность нового этапа – в научной объективности: прочной особенностью прошлого, от которой отнюдь не вполне был свободен и неопаламизм, было пристрастное, априорно осудительное отношение ко всем приверженцам неортодоксальных позиций, так что из всего материка XIV в. лагерь антипаламитов оставался самой неясной территорией; однако теперь исследователи отказываются от этой пристрастности. В результате, труды антипаламитов сегодня получают большое внимание, а нередко и признаются важными в богословском или историческом отношении. Больше того, хотя учение Паламы признано православной Церковью, а исследовательское сообщество на новом этапе

⁶ Могут напомнить, что, помимо этого академического русла, в современных обсуждениях исихазма говорилось немало и о так называемом «политическом исихазме» – о политической роли, которую исихазм играл в XIV в. в Византии и которую он в принципе способен играть и в иных хронотопах. Однако тема о политическом исихазме покуда принадлежала не столько к изучению исихазма, сколько ко вне- или около-научным дискуссиям о его социальной роли. Поэтому мы не рассматриваем ее.

состоит, в основном, из православных ученых, но тем не менее его представители не столь уж редко занимают антипаламитские позиции.

В первую очередь, подверглись переоценке труды Акиндина: когда они были изданы и прочтены многими, в их авторе увидели крупного и оригинального богослова. Виднейший исследователь его творчества католический патролог Х. Надаль-Каньеллас даже называет его ведущей фигурой византийского богословия его времени, а выдающийся русский философ В.В. Бибихин характеризует его как «человека отчетливого и бескорыстного ума с убедительной позицией». Многие пункты полемики Акиндина с Паламой представились теперь требующими нового, более пристального анализа; правота Паламы стала очень не очевидной. В итоге, богословие Акиндина остается сегодня одной из важных открытых тем. Внимание также привлекли труды Иоанна Кипарисиота – лидера антипаламитов на поздних стадиях Споров, глубокого знатока античной философии и автора оригинальной системы догматического богословия. По весьма авторитетному мнению о. Герхарда Подскальского, «Кипарисиот... единственный дух той эпохи, независимый от всех сторон... [Он] столь же далек от западной схоластики, как и от Варлаама и Паламы»⁷. Впрочем, по более новым данным Кипарисиот все же сближался с католичеством, а в свой поздний период, возможно, и стал католиком.

Затем, появилось критическое издание и основательное исследование трудов Феодора Дексия, «одного из ведущих оппонентов Григория Паламы» и «умеренного антипаламита», по оценкам его исследователя И.Полемиса. Согласно Полемису, его можно считать последователем Акиндина. Подобно Акиндину, он не был сторонником Варлаама, а в ключевом вопросе о Свете Фаворском «как и Акиндин, Дексий утверждает, что ученикам на Фаворе явился Сам Логос»⁸; хотя в целом он полагал, что в доктринальных вопросах надо не выступать со своими мнениями, а твердо держаться учения Церкви. Иными словами, он был упорным консерватором, и общая оценка его творчества у Полемиса весьма скептична: «Дексий – типичный византийский

⁷ G. Podskalsky. *Theologie und Philosophie in Byzanz*. München: C.H.Beck'sche Buchhandlung, 1977. S.169-170.

⁸ I. Polemis. *Introduction // Theodori Dexii. Opera omnia*. Ed. I.D. Polemis. Turnhout Brepols Publishers, 2003. P.LIII.

богослов эпохи упадка... крайне консервативного духа, вместе со многими богословами того периода, что были полностью неспособны рассуждать оригинально и удовлетворялись повторением длинных выдержек из старых текстов... Труды Дексия и Аргира [Исаак Аргир, другой видный антипаламит – С.Х.] суть яркое свидетельство полного отсутствия творческой богословской мысли в некоторых кругах византийской интеллигенции середины четырнадцатого столетия»⁹.

В целом же, более углубленное знакомство с плодами творчества антипаламитов не принесло больших открытий и не обнаружило новых крупных явлений творческой мысли (за исключением Акиндина, пока тоже предположительным). Их объединяет лишь неприятие мощного обновления, принесенного мыслью Паламы, никакой позитивной общей основы у них нет, и все они – в постоянных разногласиях: Акиндин с Варлаамом, Григора с Акиндином, Дексий с Григорой, Аргир с Дексием... В ареале антипаламизма не находилось творческого пространства для богословской мысли – в основе его позиций мог быть, в конечном счете, лишь ригидный православный консерватизм, либо же католический уклон, к томизму. Феодор Дексий – представитель первой тенденции, Иоанн Кипариссиот – второй. И, соответственно, общие оценки антипаламизма по его «качеству мысли», независимо от доктринальных позиций, как правило, кисловаты: «богословие повторения» (Мейендорф), «восточная схоластика»...

Ситуация в паламитском лагере интереснее и богаче. Не говоря уже о самом Паламе, в этом лагере целый ряд по-настоящему крупных богословов, как хорошо известных ранее (Николай Кавасила, Марк Ефесский, Геннадий Схоларий), так и почти не изучавшихся (Давид Дисипат, Феофан Никейский, Каллист Ангеликуд). К известным авторам немало обращаются вновь, выдвигая в центр новые темы и грани их творчества, а иногда и производя его существенную переоценку. На первом месте здесь надо назвать исследования К.Кэппса по творчеству Схолария. Первый константинопольский патриарх после падения Византии, Геннадий Схоларий – глубоко сложная фигура, действовавшая в сложное время и в сложной роли. Но, вопреки этому, как детально показывает Кэппс, рецепция его

⁹ Ib. Pp. LXIII, LXIV.

творчества как в православии, так и в католичестве всегда была односторонней и упрощенной. Общеизвестно, что Схоларий пользовался языком латинской схоластики, но при этом принимал богословские позиции Паламы и греческих Отцов; и рецепция его богословия никогда не умела увидеть, как же в нем сочетаются эти противоположные стороны. Соответственно, имелись две линии рецепции, из коих одна целиком относила Схолария к томистам, тогда как другая минимизировала значение латинских влияний и пренебрегала ими (держались ее, в основном, патриотически настроенные греки). Первая линия всегда преобладала и постепенно стала практически общепринятой; Схоларий был прочно отнесен к латинофонам, сторонникам католиков, а его богословие сочтено томистским. В закреплении подобной оценки большую роль сыграла позиция о. Иоанна Мейендорфа, который, по выражению Кэппса, «почувствовал нужду вбить клин между Схоларием и его духовным героем, Паламой».

Кэппс в корне пересматривает эту трактовку. Как он показывает, то, что для Схолария важно, – это исчерпывающий категориальный анализ понятий, участвующих в проблематике паламизма; и именно схоластика оказывается способна доставить средства для такого анализа, причем, кстати, наиболее полезным тут оказывается не Фома, а *doctor subtilis*, Дунс Скот. Этот схоластический анализ – прежде всего, скрупулезная аналитика «различия», столь важная для понимания тезиса о различии сущности и энергии! – отнюдь не уводит от позиций паламизма; напротив, согласно Кэппсу, Схоларий осуществляет «замечательный синтез учения о сущности и энергии». Реабилитацию патриарха завершает вывод: «Метафизика Схолария представляет собой более тонкий способ корректного объяснения фундаментального прозрения (*insight*) Паламы»¹⁰.

Значительному пересмотру подверглась и трактовка богословия Николая Кавасилы. Чтобы понять новые точки зрения, стоит, прежде всего, ясно представить общий идейный контекст эпохи. Можно сжато сказать, что богословско-философский контекст Исихастских Споров строился вокруг трех главных позиций, своего рода Главных Осей:

¹⁰ Ch. Kappes. *The Theology of the Divine Essence and Energies in George-Gennadios Scholarios. Didaktorike diatribe, hypobletheisa sto Tmema Theologias tes Theologikes Scholes tou Aristoteleiou Panepistemiou Thessalonikes*. Thessalonike, 2017. P. 37.

Паламизм – Антипаламизм – Томизм.

И надо добавить, что общий интеллектуальный фон и фонд византийского сознания также строился вокруг сходной, но не вполне тождественной тройки Главных Осей, трех больших умственных традиций:

Православная традиция – Античная традиция – Западная традиция.

Соответственно, интерпретация и оценка конкретных опытов богословско-философской мысли в существенном сводится к определению их положения в этих координатах, по отношению к этим осям.

В случае Кавасилы, для новейших исследователей исходной была интерпретация Мейендорфа, которая, говоря ради краткости огрубленно, представляла его как ортодоксального последователя Паламы, служившего проводником и распространителем его учения за пределы монашества, в широкую православную среду – для чего, в частности, требовался перенос акцентов с монашеско-аскетической практики на литургическую и sacramентальную жизнь христианина. Было найдено, однако, что эта трактовка весьма недооценивает самостоятельность Кавасилы и не учитывает его важных связей с традициями античной и западной мысли. Появились истолкования, пытавшиеся вообще оторвать мысль Кавасилы от учения Паламы: так, католический богослов Янис Спитерис предельно сближал богословие Кавасилы с томизмом, а Джон Деметракопулос – с антипаламизмом, неумеренно преувеличивая зависимость Кавасилы от философии Аристотеля. Мари-Элен Конгурдо, одна из ведущих исследователей Кавасилы, хотя и признавая глубокую близость мысли Кавасилы и Паламы, предложила все же проводить различие между «исихазмом» и «паламизмом» и относить Кавасилу к первому, но не второму из этих русл. Но вслед за тем, начали появляться исследования, устанавливающие особое положение Кавасилы в византийской традиции: положение, суть которого – новый синтез, конструктивно соединяющий все три указанные выше умственные традиции. Такая точка зрения намечается в монографии болгарского патролога Г. Каприева «Философия в Византии» и убедительно, капитально воплощается в недавней работе македонского

богослова: Милан Джорджевич. Николай Кавасила. путь к новому синтезу (2015).

Согласно Джорджевичу, Кавасила не входит в полемику Споров, ибо считает ее в существенном уже законченной и закрытой – и видит свою задачу в дальнейшем углублении поднятых богословских тем. Он развивает богатую эпистемологию, исходя из православно-патристического видения богословия как опытного мета-дискурсивного знания и выстраивает сочетание природного дискурсивного разума и «непосредственного сакраментально-эротического Богопознания». Выдвигая на первый план сакраментальное богословие и богословие любви, концепты «таинство» и «Эрос», он представляет также и антропологию, строя ее как учение о синергии и обожении, в котором он определенно следует богословию Божественных энергий Паламы. Общая же характеристика богословия Кавасилы – именно синтез трех традиций, продолжающий святоотеческую традицию. Суммарные выводы автора заслуживают цитирования: «Кавасила принимает существующие синтезы Традиции, но продолжает артикулировать Традицию, выдвигая на первый план другие темы... Он может по праву рассматриваться как представитель аутентичной византийской традиции (включая ее развитие у Паламы), который в то же время проявляет непредвзятое и конструктивное отношение к различным традициям мысли, актуальным в его эпоху. В особенности, это относится к античной (прежде всего, аристотелевской) и западной (прежде всего, томистской) традиции, которые, как правило, считались несовместимыми с византийско-паламитской традицией и противостоящими ей»¹¹.

Учитывая ключевое и центральное положение темы обожения, следует упомянуть и новые исследования, посвященные св. Марку Ефесскому. Г.И. Беневиц и А.М. Шуфрин обратили внимание, что в своей экзегезе Пятидесятницы св. Марк пополняет паламитское богословие Божественных энергий особым понятием «всецелой энергии», говоря следующее: «Наитствовавшее на апостолов не было ипостасью Духа, но – благодатью и энергией, которая и наполнила их... не какая-нибудь часть энергии

¹¹ M. Djordjevich. Nikolas Kabasilas. Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen. Peeters. Leuven – Paris – Bristol, CT. 2015. S.218, 16.

излилась... но всецелая энергия»¹². Вводится, таким образом, «различие – между, с одной стороны, многообразными энергиями Божиими, т.е. действиями Бога вовне, а с другой, всецелой энергией Божией, соответствующей жизни Самой Святой Троицы»¹³. В отличие от множественных энергий, посылаемых в тварный мир, всецелая энергия пребывает в пределах Троицы, и потому в событии Пятидесятницы ««излияние» всецелой энергии Божией на апостолов означает... введение апостолов во внутритроичную жизнь»¹⁴. Эта концепция св. Марка, расширяющая православные представления о природе и способах обожения, явно нуждается в более детальном исследовании.

Подробнее надо сказать о паламитских авторах, прежде мало изученных. Монах Давид Дисипат – еще с молодости личный друг Паламы, а в дальнейшем один из главных защитников его учения, с самого начала Споров и до своей кончины ок. 1347 г. Богословские рассуждения Дисипата в его трудах во многом следуют Паламе, однако включают и ряд самостоятельных элементов. Основная тематика его богословия – центральные догматические пункты Споров, о различии в Боге сущности и энергии и о парадигмах причастуемости человека Богу. В противоположность Акиндину и в согласии с ключевым тезисом паламизма, Дисипат утверждает, что во всех способах и на всех путях общения и соединения человека с Богом не происходит приобщения Божественной сущности, но происходит лишь приобщение Божественным энергиям, причем – тут Дисипат проводит собственную оригинальную концепцию! – эта последняя осуществляется двояким образом: причастуемость всей твари Богу как Творцу и причастуемость человека в обожении Богу как Отцу (усыновление). Он также привлекает паламитское различие энергии и сущности в Боге к проблеме Божественных имен, аргументируя, что это различие связано необходимой и обоюдной связью с трактовкой Божественных имен у Каппадокийских Отцов. По строгому отзыву

¹² Марк Эфесский. Силлогистические главы о различии Божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых Отцов-исихастов. М., 1999. С. 137.

¹³ Г.И. Беневич. Св. Николай Кавасила. Св. Марк Ефесский. Учение о Пятидесятнице и освящении Святых Даров // Антология Восточно-христианской богословской мысли. Т. 2. С. 646.

¹⁴ Там же. С. 647.

«Православной энциклопедии», «Как богослов Давид Дисипат малооригинален», а как полемист, он «недостаточно убедительно отвечает на доводы и цитаты Акиндина»¹⁵. Мы упоминаем его более оттого, что его творчество и его роль в исихастской полемике, прежде не вызывавшие интереса, в последний период активно исследуются. Но оба других выбранных нами автора – вполне самостоятельные и значительные богословы.

Митрополит Феофан Никейский – видный деятель Церкви, полемист позднего, Третьего этапа Исихастских споров (после Собора 1351 г.), а также оригинальный богослов – по оценке Д.И.Макарова, ведущего исследователя его творчества, автор «масштабного вероучительного синтеза». Синтез Феофана строится на основаниях паламитского богословия, успевших уже сложиться на первых этапах Споров, развивает и углубляет эти основания в ряде немаловажных тем, но обладает и рядом отличительных, порой спорных черт. В главном его сочинении «Пять слов о Свете Фаворском» ведущая тема – богословие обожения, где Феофан выстраивает богато дифференцированный, углубленный дискурс причастия человека Богу, применяя его к различным священным событиям – Преображение на Фаворе, Тайная Вечеря, таинство Евхаристии и даже видение Божественного света в будущем веке жизни; в этом контексте им развивается также богословие символа. Другое основное сочинение – «Похвальное слово Богородице», в котором позиции паламизма дополняются обстоятельной, углубленной мариологией. Пионером современного изучения Феофана выступил уже выше упомянутый греческий патролог И.Полемис; и вслед за выдвинутой им позицией, сформировался уже исследовательский консенсус, согласно которому «Феофан Никейский был первым византийским богословом-паламитом, испытавшим сильное влияние Фомы Аквината»¹⁶. Данный вывод сразу влечет вопросы о том, как проявляются эти влияния в основных разделах и темах учения Феофана, не порождают ли они противоречий и отклонений от паламитского и православного русла и т.д. Анализ Полемиса показывает, что они, во всяком случае, приводят к ряду сближений с

¹⁵ М.М. Бернацкий, А.Г. Дунаев. Давид Дисипат // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 585.

¹⁶ А.Г. Дунаев. Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // Богословские труды. Т.42, 2009. С. 153.

позициями антипаламитов (например, в вопросе о способе видения Фаворского света), так что раздел о Феофане в недавней российской «Антологии Восточно-христианской богословской мысли» озаглавлен даже «Между паламизмом и антипаламизмом». Вся эта проблематика продолжает сегодня активно обсуждаться, в частности, и в российской патрологии.

Наконец, Каллист Ангеликуд – может быть, главное открытие новейшего этапа исследований: как сегодня увидели, эта фигура, известная прежде совершенно отрывочно, в действительности «является одним из великих византийских богословов XIX в. и одним из самых значительных представителей исихастской философии, уступающим по значимости только св. Григорию Паламе»¹⁷. Ангеликуд на поколение младше Паламы. Особенность его мысли в том, что она соединяет почитание Паламы, солидарность во взглядах с ним и в то же время полную независимость от выработанного им богословского языка – так что его исследователь Д.Поспелов характеризует его богословие как «иной паламизм». Крайне существенно и то, что его главное сочинение «Исихастское утешение» – «монументальный труд», по оценке Д.Поспелова – ставит в центр антропологию исихастской практики, предмет первостепенной важности, но остающийся в тени почти у всех богословов, и древних, и современных. С немалой опорой на личный духовный опыт, Ангеликуд – подобно Паламе, но куда подробнее и совершенно по-своему – вводит в орбиту богословского дискурса базовые элементы Исихастской Лествицы восхождения к обожению, концентрируясь в особенности на высших ступенях: ум и сердце как двуединое средоточие человеческих энергий, приводимое в богоустремленное устройство; внутреннее безмолвие, исихастское искусство Молитвы Иисусовой, «умные чувства», формирующиеся в опыте подступов к обожению, и др.

Отдельный трактат «Против Фомы Аквината» Ангеликуд посвящает опровержению учения Фомы (в 1350х гг. в Византии появился греческий перевод обеих «Сумм»), и этот трактат – самая подробная критика томизма в византийской мысли. Вернувшись же к отношениям с Паламой, надо сказать,

¹⁷ Д.А. Поспелов. Прп. Каллист Ангеликуд. Иной паламизм // Антология Восточно-христианской богословской мысли. Т. 2. М.-СПб., 2009. С. 601.

что полная независимость от него не во всем может быть признана достоинством. «У Ангеликуда отсутствует стройное учение о Божественных энергиях»¹⁸, и те критически важные функции, что нес дискурс Божественных энергий у Паламы, теперь выполняет довольно разрозненный набор разнородных, порою импровизированных понятий (хотя все же – что самое важное – на базе этого набора можно увидеть, что Ангеликуд утверждает, и даже усиленно утверждает, различие Сущности и энергий в Боге). Наряду с центральной и главной проблематикой исихастской практики, у Ангеликуда разбирается и немало философских тем, для которых им создается оригинальный дискурс, с использованием платонических, неоплатонических и в особенности, Ареопагитовых понятий – как то, Единое, Божественный Эрос, Божественный Мрак. Этот дискурс, однако, не свободен от влияния неоплатонизма; и в целом, вся впечатляющая мистико-богословско-философская система Ангеликуда будит множество вопросов для дальнейшего исследования.

Резюмируя, можно сказать, что новейший этап исихастских штудий настойчиво продвигается к созданию целостной концептуальной картины исихазма и паламизма XIV в. Источниковедческая база постоянно увеличивается и близится уже к достаточности для такой картины. Сообщество участников Исихастских споров и дальнейшей полемики, при всей его обширности и заведомой неотчетливости его границ, в основном, очертилось. Начальные представления об этом сообществе, различавшие в нем лишь дихотомию паламиты/антипаламиты, давно позади, успешно вырабатывается его детальное смысловое структурирование. В научный оборот вводятся такие категории как «поздние» и «ранние» паламиты и антипаламиты, «малые паламиты», «поздневизантийский богословский синтез», идущий преемственно за «паламитским синтезом» и включающий наследие свв. Николая Кавасилы и Марка Ефесского, и т.д.; этим категориям дается предметная характеристика с раскрытием отвечающих им богословских позиций. Однако до завершения подобной картины пока еще далеко.

¹⁸ Там же. С. 610.

В заключение нельзя не отметить: еще одно отличие новейшего этапа от этапа неопаламизма в том, что исследования исихазма и паламизма теперь уже не составляют собой основу главного русла, мейнстрима развития православного богословия; возможно, их и не следует уже считать находящимися в мейнстриме. В сегодняшнем православном богословии есть два наиболее значительных явления, и оба они прямо не связаны с изучением исихазма: это – богословский синтез митрополита Иоанна Зизиуласа и богословская школа «Теофания», основанная иеромонахом Александром Голицыным. Значительность их, впрочем, разного рода: богословие Зизиуласа – действительно, новый цельный синтез православного учения, тогда как школа «Теофания» пока представляет собой направление с довольно дискуссионными идеями, и важность ее скорее в самом феномене научной школы, ибо других таких школ нет и уже давно не было в православной мысли.

В своих общих основаниях и принципах богословская система Зизиуласа не весьма оригинальна. Она слагается как соединение двух подходов, которые оба берут начало у русских авторов: богословие личности и общения, развитое в рамках неопаламизма и, в первую очередь, у Владимира Лосского, и евхаристическая экклезиология о. Николая Афанасьева. Но оба подхода существенно модифицируются и развиваются, в них вносятся новые акценты, и благодаря этому, в итоге перенесения идей и понятий богословия личности на почву евхаристической экклезиологии создается подлинный синтез, цельная и единая система православного богословия. Книга Зизиуласа с изложением этой системы в предисловии к ней Роуэна Уильямса, архиепископа Кентерберийского, названа «эпохальной и поворотной», и все же система, на поверку, не содержит новых крупных идей или перспектив. Напротив, концепции школы «Теофания» предлагают такие идеи и перспективы в изобилии. Здесь выдвигается масштабная программа глобальной переоценки и переориентации христианской мысли: своего рода большой «иудейский поворот», в корне меняющий многовековые представления об отношениях и о сравнительной роли Афин и Иерусалима,

эллинических и иудейских элементов в христианской догматике, патристике и аскетике, в вероучении и в практиках Церкви. Утверждается, что основу – или, во всяком случае, имплицитную подоснову – всех этих областей составляет иудейский пласт, представления иудейской религиозности и мистики; и адекватным языком, доставляющим их верное понимание, является вовсе не тот язык эллинского разума, который они все употребляют, но язык «иудейского литургического символизма», «символический язык богослужения иудейского Храма». В частности, и идея обожения, «*теозис*... получает верное понимание как эллиническое выражение некоторых фундаментальных тем, ... унаследованных из первоисточников матрицы христианства в иудаизме Второго Храма»¹⁹.

Первым опробованием этой смелой концепции стала (пере)интерпретация Голицыным Ареопагитик в призме иудеохристианского литургического символизма. Она утверждала, что именно в этой призме псевдо-Дионисий – Голицын его титулуется святым Дионисием – виделся и читался всею аскетической традицией, и что в ней он предстает ортодоксально христианским автором; в частности, у него обнаруживается развитая христология (причем православная, а не монофизитская) и напротив, не обнаруживается никакого неоплатонического иерархизма с онтологическими инстанциями между человеком и Богом; ангелов же у Дионисия предлагается теперь трактовать не как подобные инстанции, но как неких «старцев», уясняющих человеку его путь духовного восхождения. Вывод гласил, что «Его [Дионисия] откровения... суть не что иное как всеобщая вера Великой Церкви, они укоренены в Таинствах и богословски ортодоксальны»²⁰. Ясно, что выходы из предложенной концепции, столь всеохватной, ведут, вообще говоря, по всем направлениям и ко всем темам христианской мысли и практики – в частности, и к исихастской практике; так, Голицыным и его учениками раскрывался богатый дискурс литургического символизма в Макариевом Корпусе, у Симеона Нового

¹⁹ Hieromonk Alexander (Golitzin). *Christian mysticism over two Millennia* // *Scrinium*. Журнал патрологии, критической агиографии и церковной истории. Т. 3. Богословская школа “Theophaneia”: иудейские корни восточнохристианского мистицизма. СПб., 2007. С. XXXIII.

²⁰ Id. *Dionysius Areopagites: A Christian mysticism?* // *Scrinium*. Журнал патрологии, критической агиографии и церковной истории. Т. 3. Богословская школа “Theophaneia”: иудейские корни восточнохристианского мистицизма. СПб., 2007. С. 146.

Богослова, в сирийской аскетике. В общее понимание исихазма эти исследования не вносят, однако, принципиально новых сторон, ибо глубокая близость литургического опыта и опыта исихастской практики была хорошо известна как самим исихастам, так и исследователям исихазма; в частности, всегда пользовалось известностью и авторитетом учение преп. Григория Синаита о литургии, свершаемой умом в сердце.

Совсем иное отношение к исихазму – и ко всей линии его исследований в неопаламизме – выстраивает в своей системе Зизиулас. В самых кратких словах, это отношение таково: Зизиулас открыто отвергает неопаламизм и почти полностью игнорирует исихазм, не отводя ему никакого отдельного места и никакой самостоятельной роли в исполнении назначения человека и мира, т.е. в икономии обожения. Желая создать *полную* богословскую систему, Зизиулас не может совсем оставить в стороне аскезу и исихазм, но он обсуждает лишь их отдельные производные стороны – в первую очередь, «аскетический этос», который он определяет как этос самоосуждения и в котором усматривает (справедливо) установку примата Иного, ведущий принцип своей системы; он также вскользь говорит об «аскетической мистике», характеризуя ее сугубо как мистику кенозиса и избегая как-либо связывать ее с обожением человека. Такое отношение продиктовано его богословской стратегией: его игнорирование исихазма – следствие его отрицания неопаламизма. Свою систему он строил, отталкиваясь от неопаламизма, который мог рассматриваться тогда (в 80-е – 90-е гг. XX в.) как доминирующее направление. Тем главным полем, на котором происходило его размежевание с неопаламизмом, неизбежно стала проблематика обожения – центральный топос православного богословия в его конфигурации, созданной неопаламизмом.

Имея своим основным предметом богословие Божественных энергий, неопаламизм – верно следуя в этом Паламе – характеризовал природу и способ обожения как приобщение, причастуемость человека Божественным энергиям, как соединение тварных человеческих и нетварных Божественных энергий и как преображение человека благодатью Святого Духа. Против энергийной природы обожения и направляются главные возражения Зизиуласса: как он утверждает, обожение имеет не энергийную (или, во

всяком случае, не только энергийную), а ипостасную природу, эта природа – соединение с Ипостасью Сына. Он пишет: «Теозис осуществляется... именно на ипостасном уровне, в *ипостаси* Сына... Я не согласен с Лосским и неопаламистами, которые ограничивают сотериологическую деятельность Бога божественными энергиями»²¹. Свою позицию он обосновывает тем аргументом, что Божественные энергии, в силу их принадлежности Усии, Сущности Бога, общей для всех Божественных Лиц, могут нести лишь содержания, также общие для всех Лиц и не передающие Их личностного своеобразия; вследствие чего соединение человека исключительно с Божественными энергиями может быть только имперсональным энергетическим процессом, наподобие опыта мистических практик восточных имперсональных религий. Ипостасное же соединение, и именно – с Ипостасью Сына, осуществляется в таинстве Евхаристии, где верные приобщаются Телу и Крови Христа.

Но в этой своей части система Зизиуласса отнюдь не дает законченной и неоспоримой трактовки предмета. В проблеме обожения сегодня множество открытых пунктов и граней, как принципиально-богословского характера, так равно и историко-патрологического, связанного с реконструкцией и интерпретацией высказывавшихся позиций. Обожение или же подступы к нему православное богословие признает в ряде священных событий: Пятидесятница, Евхаристия, освящение Святых Даров, созерцание Фаворского Света; как обоженное создание рассматривается и Богородица. Каждое из этих событий составляет особую проблему для богословия. В патристике и у позднейших авторов можно найти целый ряд концепций обожения, очень разнящихся меж собой; в них выдвигались решительно все версии соединения с Богом – и по сущности, и по ипостаси (причем не только Сына, но и Духа, были такие трактовки Пятидесятницы), и, разумеется, по энергии. При этом в русле паламизма опыт Евхаристии трактовался как не ипостасное, а энергийное соединение с Богом²², энергийное же соединение в исихастской практике систематически описывалось как отнюдь не имперсональное, а несущее личностные

²¹ Иоанн Зизиулас. Цит. соч. С. 38, 179.

²² Ср.: «Со стороны паламитов было высказано утверждение, что в Крещении и Евхаристии освящающей выступает не сущность, а энергия». А.Г.Дунаев. Цит. соч. С. 161.

содержания, отвечающее христоцентрическому опыту; Думитру Станилоаэ, выдающийся богослов и учитель исихастской аскезы, писал: «Путем аскетических усилий мы совершаем восхождение к мистическому созерцанию Христа, через Христа, ко Христу»²³. Не входя во все эти переплетения, отметим лишь два момента, причастные к нашей теме и расходящиеся с системой Зизиуласа. Во-первых, как много раз замечали – и как легко подтвердить прямыми цитатами – по учению Паламы, соединение с Богом по ипостаси полностью невозможно, оно осуществилось лишь единственно во Христе; ср.: «У Паламы причастие ипостаси совершенно исключено»²⁴. Во-вторых, в связи с нашей темой можно добавить, что, вопреки Зизиуласу, исключать исихастскую практику из икономии обожения попросту недопустимо, ибо ее участие в этой икономии прочно закреплено на целых трех уровнях: в живом опыте исихастов – в богословии Паламы – в Соборном решении Церкви, «паламитском догмате» 1351 г.

В традициях жанра, научные обзоры принято завершать указанием открытых проблем и актуальных задач. Как ясно из заключительного раздела, помимо продолжающейся патрологической и историко-богословской работы, главная проблематика не только исихастских штудий, но и всего православного богословия – в топосе обожения. Православной мысли наконец уяснилось полностью, что обожение – телос, вершина и конститутивное начало христианского способа жизни; и из топоса обожения, как из центра, идут нити ко всем ведущим темам и проблемным узлам. Для нашей темы важен произошедший сдвиг: если на этапе неопаламизма обожение рассматривалось преимущественно в паламитской перспективе, как телос исихастской практики, то сейчас оно преимущественно рассматривается в контексте литургического символизма, сакраментального и богослужебного опыта. Примечательно, что в этот сдвиг вносят солидарно вклад столь разные направления как школа «Теофания» и богословие Зизиуласа, ибо у Зизиуласа, в соответствии с устоями евхаристической эkkлезиологии, в основе богословского дискурса – богословие Евхаристии.

²³ Dumitru Staniloae. *Orthodox spirituality*. St. Tikhon's Seminary Press, 2002. P. 60.

²⁴ Г.И. Беневиц. Цит. соч. С. 644.

Как не раз замечалось в дискуссиях о богословии Зизиуласа, исключительный примат литургического символизма влечет вытеснение исторического и экзистенциального измерений и уклоняет к исторической пассивности, своего рода православному квиетизму, способу существования замкнутой культовой общины, поддерживающей связь с Богом в таинствах, обеспечившей себе этими таинствами особую, отдельную от всего человечества судьбу и ждущей, как исполнение обетований «придет из будущего» (излюбленная формула Зизиуласа). В контексте современной антропосоциальной ситуации можно здесь видеть некий православный сценарий видовой эвтанасии Человека, одну из версий глобального тренда Ухода Человека, который я анализирую во многих работах²⁵.

Для нашей темы важно еще и то, что уход православного богословия в русло литургического символизма уводит от антропологической проблематики, в которой меж тем остаются открытыми крупные и принципиальные вопросы. Уже и неопаламизм, на поверку, уклонялся от нее, избегая ставить вопросы непосредственно об антропологическом опыте и заменяя их *литературными* вопросами об антропологической проблематике у такого-то автора. А между тем насущно необходимо прямое обращение к самому антропологическому опыту! Необычайно важно знать – что актуально происходит при восхождении по Исихастской Лестнице к обожению всего человеческого существа? В итоге Исихастского возрождения, в православном вероучении был закреплен принципиальнейший вывод: высшие ступени Лестницы суть актуальные подступы к обожению, когда преображающая благодать уже действует в человеке, доставляя ему опыт, невозможный ни в каких чисто естественных практиках: христоцентрический опыт созерцания нетварного Света, являющийся одновременно личным общением и несущий в себе действительные начатки «превосхождения естества», изменения фундаментальных предикатов способа существования человека. Православное сознание должно принимать этот вывод всерьез, буквально, и он заставляет поставить кардинальный антропологический вопрос: *как это*

²⁵ См., напр.. С.С. Хоружий. Социум и синергия: Колонизация интерфейса. Казань: Познание, 2016. Гл. 11.

невозможное делается возможным? Каким образом антропологическая практика прорывается в онтологию?

Исихастский опыт – это не субъективистский опыт индивидуалистической мистики, как во многих западных течениях. Он отрефлектирован и выстроен в парадигме ступенчатого восхождения, в нем есть строгий Метод и даже органон. И очевидно, что его необходимо тщательно рассмотреть именно под онтологическим углом зрения: Каким образом, каким путем восхождение по ступеням Исихастской Лествицы способно вести к изменению фундаментальных предикатов человеческого существования? Вопрос достаточно прямой и конкретный, и однако современные исследования исихазма его не ставят, ограничиваясь горизонтами патрологии и догматики. Самим же опытом упорно не занимаются, предпочитая *идти не от опыта, а от книг*. Возникает своеобразный разрыв между «исихазмом» как феноменом духовно-антропологического опыта и «паламизмом» как событием богословской полемики и корпусом богословских текстов: изучается лишь второе, меж тем как первое остается в стороне. Но ведь второе всецело основано на первом! Уже большое время назад опытное и антропологическое направление исследования было намечено мною в книге «К феноменологии аскезы» (1998), однако отнюдь не было воспринято и продолжено (хотя в среде самих подвижников книга принята, стала известна и активно читаема).

Отсюда – финальный вывод, или, если угодно, призыв моего обзора: в изучении исихазма необходим новый антропологический поворот! Вновь актуален девиз Гуссерля: *zu den Sachen selbst!* Необходимо прямое и пристальное обращение к самому исихастскому опыту, всеми средствами современной герменевтики опыта (никак не исключаящей, разумеется, и герменевтики текстов, успешно разрабатываемого ныне патрологического пласта). Выразим надежду, что это обращение состоится.

2018.