

По благословению  
Митрополита  
Санкт-Петербургского и Ладожского  
Владимира



Иерей Олег Станиславович Климков — кандидат философских наук, клирик Санкт-Петербургской епархии. Выпускник Санкт-Петербургского Университета и Санкт-Петербургской Духовной Семинарии. Ему принадлежит ряд научных публикаций, посвященных проблемам исихазма, христианской антропологии и психологии.

Санкт-Петербургский государственный университет

Свящ. ОЛЕГ КЛИМКОВ

ОПЫТ БЕЗМОЛВИЯ

Человек в мирозерцании византийских исихастов

Научное издание

Под общей редакцией  
доктора философских наук  
профессора Б.В. Маркова

Санкт-Петербург  
2000

Книга издана при финансовой поддержке концерна «ЮНЕС» (Санкт-Петербург)

Рецензенты: доктор философских наук, профессор Б.В. Марков, зав. кафедрой философской антропологии философского ф-та СПбГУ; доктор философских наук, профессор Е.А. Торчинов, зав. кафедрой философии и культурологии Востока; доктор философских наук, профессор М.С. Уваров.

Климков О.С. Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов — СПб., 2000.

Монография посвящена целостному осмыслению в философско-теологических категориях духовно-религиозного феномена православного исихазма. Мистический опыт священо-безмолвия рассматривается в контексте культуры Византии. Особенно полно анализируется антропология исихазма, ключевыми проблемами которой являются концепция микро- и макрокосма, учение о психофизическом единстве человека при главенствующей роли сердца, воззрение на человека как образ и подобие Божие, определяющее смысл его жизни; практика аскезы, необходимая в деле обожения (теозиса) как конечного предназначения человеческой личности.

Для философов, теологов, религиоведов, психологов, культурологов и всех интересующихся проблемами философской и религиозной антропологии, средневековой культуры и православной духовности.

ISBN

©Климков О.С.

St. Petersburg State University

REV OLEG KLIMKOV

EXPERIENCE OF SILENCE

Man in the Thought of Byzantine Hesychasts

St. Petersburg  
2000



## СОДЕРЖАНИЕ

От автора	9
ПРЕДИСЛОВИЕ	10
ВВЕДЕНИЕ.	11
<b>ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПОЗДНЕ- ВИЗАНТИЙСКОГО ИСИХАЗМА В ЛИТЕРАТУРЕ.</b>	15
1. Изучение исихазма в русской литературе до 1917 г.	15
2. Исследование исихазма в трудах русских ученых в период с 1917 г. до 1960-х гг.	17
3. Обзор современной литературы по исихазму.	21
<b>ГЛАВА 2. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ.</b>	24
1. Общие положения.	24
2. Науки, искусства, образование в эпоху Палеологовского расцвета.	26
3. Философская, богословская и мистическая традиции в культуре Византии.	29
<b>ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ ИСИХАСТОВ И ИХ ПРОТИВНИКОВ.</b>	36
1. История православной антропологии в Византии до XIV в.	36
2. Теоретическое осмысление исихастской традиции: философско-богословское учение Григория Паламы.	43
Жизнь и творения св. Григория.	43
Аскетико-гносеологическая основа философско-богословского учения Паламы.	45
"Скрытая сверхсущность" и "несозданные энергии".	47
Учение о нетварном Фаворском Свете.	48
3. Антропологические воззрения исихастов.	51
4. Символ "сердца" в антропологии исихазма.	60
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.	69
ПРИЛОЖЕНИЕ	71
БИБЛИОГРАФИЯ.	73
ИСТОЧНИКИ	73

ИССЛЕДОВАНИЯ	74
СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА	81
Summary	83



## От автора

Основной целью предлагаемой Вашему вниманию книги было искреннее желание автора осмыслить глубинную сущность православной духовности, ярко выраженную в мистико-психологическом явлении, известном под названием «исихазма».

Аскетическая практика очищения сердца от страстей, соединенная с «умным деланием» Иисусовой молитвы существовала в Православии с незапамятных времен. Однако, лишь в XIV веке она получила фундаментальное богословско-философское осмысление в трудах св. Григория Паламы, поводом к чему послужили так называемые «исихастские споры», посвященные уяснению реальности общения человека с Богом.

К сожалению, православное богословие последующих веков прошло мимо исихазма, не поняв и не оценив его мощного духовно-культурного потенциала. «Открытие» исихазма стало делом нашей эпохи. XX столетие породило необозримую литературу на эту тему. Но неисчерпаемая глубина данного феномена и его актуальность для духовности современного человека позволяет ожидать постоянного воспроизведения интереса к исихазму на все более глубоких уровнях восприятия и осознания действительности.

Очень важным моментом современной духовно-культурной церковной ситуации является понимание и осознание высокой значимости и актуальности изучения исихазма со стороны церковной иерархии. Так, Петербургский Митрополит Владимир (Котляров), которому я хочу выразить благодарность за поддержку и благословение, в личных беседах с автором неоднократно указывал на необходимость полноценного исследования феномена исихазма, особо подчеркивая важность раскрытия для современного сознания подлинной реальности Божественных энергий, пронизывающих и просветляющих наше земное бытие.

Большое значение изучение исихазма имеет и в сфере философской антропологии, психологии религии, в частности, и в области современной гуманитарной культуры в целом, ибо нынешнее мирозерцание более не удовлетворяется поверхностными антропологическими концепциями, но ищет раскрытия тайны человека на предельных глубинах его существования.

Пользуясь случаем, хочу поблагодарить профессора Бориса Васильевича Маркова за постоянные консультации в ходе написания данной работы, профессора Евгения Алексеевича Торчинова за ряд глубоких замечаний, сделанных относительно содержания исследования и профессора Михаила Семеновича Уварова за основательную рецензию на мою работу.

От всей души благодарю мою жену Наталью и всех членов моей семьи, чье участие и поддержка сделали возможным проведение данного исследования.

Особую благодарность приношу Олегу Александровичу Семенову, президенту концерна «ЮНЕС», так как само издание этой книги не могло бы осуществиться без финансовой поддержки последнего.

13 июня 2000г.

С.-Петербург

P.S. Критические замечания и пожелания в адрес книги, а также обращения к автору вы можете направлять по электронной почте (E-mail): oleg\_klimkov@mail.ru

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Монография свящ. Олега Станиславовича Климкова посвящена изучению еще не только достаточно освоенного, но и давно забытого исторического опыта воспитания и преобразования человека. Между тем современная культура, сделавшая ставку на просвещение и познание сталкивается с трудностями нравственного воспитания, которые традиционно решались на основе своеобразного опыта наставничества. Еще в античной культуре культивировалось искусство заботы о себе, включавшее кроме самопознания специфические телесные практики. Христианством оно было преобразовано в заботу о душе, в рамках которой упор делался на аскетические практики. В Новое время педагогика сделала ставку на разум, который должен усмирять страсти души и воздействовать на поведение людей. И в современной культуре все более значительной становится роль разного рода экспертов, которые дают рекомендации чуть ли не на все вопросы жизни. Такая «забота о человеке» сегодня расценивается как серьезная угроза его свободе.

В этой связи философская антропология предпринимает попытку изучения разнообразных форм духовного опыта, который был получен в процессе цивилизации. Это способствует осознанию важной роли духовных практик, противодействующих бестиялизации людей.

В исследовании о. Олега Климкова обращается внимание на одно из многообразных духовных движений, которое сформировалось в рамках византийской культуры под названием «исихазма» и получило широкое распространение на Руси. Автор изучил труды св. Григория Паламы и его последователей, тщательно восстановил сложнейшие богословские споры, которые они вели со своими противниками, а также предпринял попытку реконструкции исихастской антропологии. При этом он опирался на многочисленные труды как классических, так и современных авторов, писавших о значении исихазма в византийской культуре.

Олег Климков внес оригинальный вклад в изучение исихастской духовной традиции, который состоит не только в новых теоретических выводах, полученных в ходе изучения и сравнения различных источников. В своем исследовании он обратил особое внимание на практический — воспитательный, педагогический эффект исихазма и показал, что выработанные его представителями наставления и духовные практики имели важное значение для формирования личности. Он не ограничился чисто историческими результатами, а предпринял попытку их философского обобщения и сформулировал задачу разработки современной педагогической антропологии, которая бы развивала не только познавательные способности, но и духовный опыт человека.

Хотя работа не лишена некоторых недостатков, в целом она выполнена на хорошем профессиональном уровне и удовлетворяет требованиям, предъявляемым к современным исследованиям. Автор основательно проработал сложный исторический материал и ввел его в обращение современного философского и теологического сообщества. Его выводы имеют не только теоретическое, но и практическое значение для разработки программ воспитания и образования людей.

Научная компетентность о. Олега Климкова подтверждена успешной защитой данной работы в качестве диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук на философском факультете Санкт-Петербургского университета.

Хотелось бы подчеркнуть особую знаменательность того факта, что впервые за много лет произошла защита православным священнослужителем научной диссертации на философском факультете светского университета — старейшего в России. Возможно это является симптомом еще слабо заметной, но тем не менее реально существующей тенденции к плодотворному сотрудничеству светской и религиозной сфер нашей культуры. Глубокий разрыв между интеллигенцией и Церковью нанес множество ран той и другой на протяжении нашей истории. Таким образом, можно лишь всецело приветствовать появление таких, пока еще редких, но очень важных в плане сближения культуры и Церкви, усилий, выражением которых с полным правом можно считать настоящее исследование о. Олега Климкова.

Б.В. Марков, доктор философских наук, профессор.  
Апрель 2000 г.  
С.-Петербург.

## ВВЕДЕНИЕ.

Бытие человека в наше непростое в духовном отношении время характеризуется, что очевидно, известной экзистенциальной напряженностью. Много говорится о культуре, о религии... При этом невозможно не видеть, что речь ведется, как правило, в аспекте кризиса личности. С особенной остротой встает проблема сохранения человеком своего «Я». Человек же, в условиях отсутствия каких-либо общезначимых ценностных ориентиров и в силу отсутствия преемственности в традиции, вынужден зачастую принимать всю глубину духовной ответственности за свою жизнь наедине с самим собой. Свобода, конечно, — великое благо, но для того чтобы вынести бремя этой свободы нужна особая душевная крепость, которая приобретает лишь через искус личностно-экзистенциальных переживаний. Человек стоит перед выбором... Ныне, в конце двадцатого столетия, он, имея перед собой все многообразие вековой культуры и религиозных путей, пытается, как и раньше, отгадать, как говорил Несмелов, «загадку о человеке», расшифровать эту «криптограмму бытия». От ответа на вопрос о смысле пребывания человека в этом, по словам Лейбница, «лучшем из миров» зависит не только судьба отдельно взятой человеческой личности, но и достаточно хрупкая конструкция всего современного общественного устройства. Но ведь во многом прав был непонятый в свое время одинокий мыслитель Кьеркегор, считавший способность и готовность к выбору отличительным свойством личности. Как же совершить этот жизненно важный выбор? Здесь явно недостаточно одних способностей рассудка. Решение должно быть принято на каком-то более глубинном уровне. И многие мыслители указывают на сердце как орган принятия определяющей модели жизни. В процессе своего существования человек вырабатывает мирозерцание, но оно, возможно не всегда осознанно, коренным образом зависит от внутренних расположений и интуиций личности.

Данная работа посвящена выяснению того, как преломляется эта животрепещущая проблема человеческого духа сквозь призму многовековой духовной традиции Православного Востока, получившей наименование безмолвничества<sup>1</sup>, или исихазма. Традиция эта существовала в христианстве с незапамятных времен, но теоретическое философско-богословское выражение и обоснование получила лишь в XIV веке в полемических произведениях Фессалоникийского архиепископа, одного из образованнейших людей своего времени — св. Григория Паламы. Всякое явление, как известно выносятся на яркий свет всеобщего обозрения и осмысления лишь тогда, когда этого требуют неотложные жизненные обстоятельства. Иными словами, переживая внутренний кризис, общество пытается отыскать тот духовный стержень, опираясь на который, оно сможет гармонично развиваться и в дальнейшем.

Именно такая картина наблюдалась в поздневизантийском обществе эпохи Палеологов, когда Империю потрясли так называемые «исихастские споры». Нечто подобное испытывает, в некоторых глубоких чертах, разумеется, и наше современное общество. Подобное притягивается подобным, поэтому в кризисные эпохи всегда возникает повышенный интерес к тому, как люди жили и чувствовали в кризисные эпохи прошлого. В этом, как мне кажется, разгадка того оживленного внимания, которое стал проявлять к феномену исихазма XX век, особенно в последних своих десятилетиях. Ведь тогда Византия сделала определенный выбор и решение это было внутренним выбором множества отдельных личностей. И в этой работе мне хотелось поглубже вникнуть во внутренний мир человека византийской эпохи, понять, какие мотивы и устремления являлись реальной движущей силой личности, сделавшей выбор в пользу исихазма. Естественно, особый интерес представляет антропология проповедников безмолвия. Они, в основном, ведут речь о Боге и в гораздо меньшей степени — собственно о человеке. Однако то, что и как человек говорит о Боге, дает очень ясное понимание того, каким образом он представляет человека, ибо всякий разговор о Боге имеет смысл лишь тогда, когда есть говорящий, то есть, когда имеет место встреча двух личностей — Бога и человека, и последний пытается открыть в общезначимых понятиях свой внутренний экзистенциальный опыт.

Еще один важный аспект этого исследования, который, как мне кажется, не получил еще достаточно полного изучения в литературе, — взаимоотношение исихазма и культуры. Все еще распространено мнение, будто бы дух Средневековья враждебен культуре. И это говорят в отношении Западной Европы. Относительно же Византии зачастую господствует совершенно уничижительная оценка: «темные века», «дух мракобесия» и т.п. причем исихазм, в таком освещении, предстает в качестве квинтэссенции всего реакционного, в роли некоего «душителя культуры».

Более подробно речь об этом будет идти во второй главе данной работы. Сейчас хотелось бы высказать лишь некоторые принципиальные положения. Империя ромеев была высококультурным

<sup>1</sup> Стоит отметить, что аналогичным феноменом — по названию, но не по сути — выступает течение квиетизма (от лат. *quietus* — покой), возникшее в конце XVII в. на католическом Западе. Некоторые исследователи склонны сопоставлять эти два религиозных явления, основываясь, по-видимому, на некоем внешнем сходстве (Вениаминов В. [Бибихин В.В.]. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы. // Григорий Палама, св., Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С.350), но мне кажется более обоснованной та точка зрения, согласно которой «...внешняя похожесть слов совсем не может скрыть глубокого и принципиального различия этих религиозных течений» (Сидоров А.И. архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма. // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. LXVIII). Причем такое резкое различие находит себе оправдание в серьезном отличии основных устремлений квиетистов и исихастов: «Согласно учению квиетистов, душа, освободившись от всех забот, примирившаяся со всеми страданиями, отрешившаяся от материального мира, перестает себя проявлять, полностью погружаясь в «божественную любовь», достигая слияния с божеством. В связи с этим квиетизм учил, что душа должна проникнуться полным безразличием к добру и злу, к раю и аду, полным равнодушием к вопросу о собственном спасении» (Рамм Б. *Квиетизм*. // Философская Энциклопедия, т.2, М., 1962. С.487).

государством, просуществовавшим в качестве христианской империи более тысячи лет. Государство это испытывало всевозможные потрясения, вело бесконечные войны, было часто раздираемо внутренними противоречиями и междоусобицами, но оно, несмотря ни на что, сохраняло свое единство и как национально-государственный организм, и как культурно-религиозное образование. Но это немислимо без единой идеологии, опирающейся на культурную однородность населения. Византиец, как мы знаем, был непоколебимо убежден в абсолютном превосходстве его страны над всем остальным миром — варварами. Что же давало ему такую уверенность? В культуре Византии всегда была традиционно высока античная составляющая, но еще важнее была компонента религиозная, а именно — православная, подлинным духовным стержнем которой являлся исихазм.

Был ли исихазм уделом лишь немногих избранников, променявших суету мира на сладостное безмолвие келии? Нет, и еще раз нет! В той или иной степени исихазм был одухотворяющей и реальной силой для широких масс. Ведь в те времена мы практически не встречаем религиозного индифферентизма, что явилось идеалом скорее нашей эпохи.

Империю отличал весьма высокий уровень грамотности, которая базировалась на чтении Священного Писания и греческой классики. Народ, таким образом, реально был приобщен к культуре, в которой, несмотря на извечное противостояние эллинского и христианского начал, исихастская идеология занимала довольно почетное место. При этом учение безмолвничества никоим образом не могло быть навязываемо человеку извне, но каждая личность могла принимать или не принимать эту религиозную практику. Историко-литературный материал эпохи убеждает нас в том, что значительная часть населения Империи исповедовало исихазм в качестве своего идеала. Неважно, что степень личной погруженности каждого человека в эту традицию могла быть весьма и весьма различной. Важно другое, а именно — наличие исихастского идеала в ряду важнейших компонентов византийской культуры. Яркий пример тому в истории — небывалый подъем искусства под влиянием исихазма в эпоху Палеологовского расцвета.

Итак, исихазм оказывал культурное воздействие на уровне широких народных масс. Его влияние простиралось на повседневную жизнь и быт среднего византийца. Очень многие жили и чувствовали, вдохновляясь этим религиозным идеалом. В такой сообразности личного и государственного идеала осуществлялось культурно-религиозное единство Византийской империи. Наша же задача, в связи со всем вышесказанным, проанализировать, насколько возможно, это культурное значение исихазма на материале его учения о человеке. Поместив антропологию безмолвничества в центр нашего исследования, мы руководствовались тем, что ряд тем, характерных для антропологических воззрений исихастов, в значительной степени актуален для современной философской антропологии и философии культуры. В качестве примера можно привести проблему желания, проблему творчества, проблему соотношения разума и сердца в человеческой экзистенции и другие. С.С. Хоружий считает, что: «...древняя традиция способна быть живою и действенной в этом мире, открывая современному мышлению новое понимание человека. Новое для него — однако добытое Православием много веков назад в мистическом опыте священнобезмолвия».<sup>2</sup>

Напоследок нельзя не упомянуть такой важный момент, как культурно-практический аспект исихастского влияния в деле воспитания народа, в целом, и самовоспитания отдельной человеческой личности, в частности. Ведь одно дело некий заданный идеал, другое — повседневные бытовые реалии. Зазор между ними зачастую бывает слишком велик, что может приводить к различным катаклизмам на уровне личности и общества. «Тяжело, неизменно тяжело, в узкую душу человеческую и ещё более узкое человеческое тело вместить, втиснуть бесконечную, вечную жизнь».<sup>3</sup> Исихасты учили о вовлеченности тела в жизнь духа, о вовлеченности бытовой жизни в религиозную, и, тем самым, способствовали уменьшению этого зазора. Каждому мелкому действию человеческого существования мог быть придан практически-ценностный смысл маленькой ступени в лестнице восхождения человека к Богообщению. Таким образом, осуществлялась вся реальная душевно-телесная жизнь личности в лучших ее устремлениях и предоставлялись действенные средства к внутренней борьбе человека с тем, что мешало реализации главных его потенций. Все это входило в плоть и кровь множества поколений, созидавших культуру и государство, что дает нам право считать исихазм одним из главных корней всей византийской культуры.

Наша эпоха испытывает небывалый интерес к исихазму. Особое значение приобретает личностно-экзистенциальное измерение доктрины безмолвничества. Современное внимание к духовно-практическому феномену поздневизантийского исихазма тем более знаменательно, что предшествующие эпохи подходили к нему зачастую поверхностно, не находя, по-видимому, созвучия исихастских проблем своим собственным.

Всякого, кто обращается к истории изучения исихазма в российской науке времён Империи, поражает немногочисленность исследований и неадекватный глубине изучаемого явления стиль их написания. Лишь в середине прошлого века произошло «открытие» исихазма русскими учеными, после чего примитивно-рационалистическое восприятие исихастского опыта стало понемногу сменяться более глубоким проникновением в сущность данного феномена.

Первой из такого рода работ стала магистерская диссертация игумена Модеста (Стрельбицкого), увидевшая свет в 1860г. в Киеве. Публикацией рукописных материалов занимаются выдаю-

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Исихазм и история.//Он же. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С.446.

<sup>3</sup> Иустин Попович, св. На богочеловеческом пути. СПб., 1999. С.252.

щиеся русские ученые: еп. Порфирий (Успенский), еп. Арсений (Ивашенко) и акад. Ф.И. Успенский. Комплексный подход к исихазму мы можем наблюдать в исследованиях еп. Алексия (Дородницына), А.И. Яцимирского, П.А. Сырку и И.И. Соколова, где учение исихастов анализируется с достаточной основательностью.

За небольшим исключением, русская византологическая и патрологическая наука, равно как и философия и богословие, переместились после 1917 г. за рубеж. И там, в трудах представителей русской диаспоры изучение исихастской традиции получило блестящее классическое выражение. В России вышли работы П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, А.А. Васильева. Русское зарубежье представлено, прежде всего, именами Г.А. Острогорского, монаха Василия (Кривошеина), архим. Киприана (Керна), В.Н. Лосского, прот. И. Мейендорфа, И.М. Концевича. В их трудах мистическая традиция восточного исихазма получила фундаментальное теоретическое осмысление. Были тщательно изучены общепатристический, аскетико-гносеологический, антропологический и культурно-религиозный аспекты доктрины исихазма. Стоит, наверное, согласиться с мнением одного из современных исследователей, что: «это — классика православного богословия нашего века. И одно из главных открытий, главных заветов этой классики — стержневая роль исихазма для всего мира православной духовности».<sup>4</sup>

Советская наука не баловала исихазм своим вниманием. Лишь в 70-х гг. Стали выходить работы И.П. Медведева, посвященные истории исихастских споров. Появляются исследования Г.М. Прохорова, Н.Д. Барабанова и о. И. Экономцева. Большое внимание исихазму уделяет в своих многочисленных трудах по эстетике В.В. Бычков. В 70-е гг. В.В. Бибихиным был выполнен полный русский перевод Триад св. Григория Паламы, изданный лишь в 1995 г. Аналогичная судьба выпала на долю книги С.С. Хоружего «Диптих безмолвия», перу которого принадлежат многие исследования по исихазму. Помимо вышеупомянутых авторов, посвятивших исихазму отдельные исследования, эту тему под различным углом зрения рассматривают в своих трудах такие ученые как: В.М. Лурье, А.Ф. Замалеев, Е.А. Торчинов, Б.В. Марков и многие другие.

Большой интерес представляют работы зарубежных исследователей: Р. Синкевича, А. Риго, Г. Манцаридиса, Д. Коффея и других. Подробный обзор исследований, посвященных исихазму содержится в работе Д. Стирнона. В 1984 г. в Фессалонике прошел международный симпозиум в честь св. Григория Паламы, на котором теоретические и практические проблемы поздневизантийского исихазма получили тщательное рассмотрение.

Одним словом, проблемы, связанные с исихазмом весьма обширно разработаны в литературе к настоящему времени, однако, еще очень далеки от степени завершенности, что обусловлено большой глубиной изучаемого духовно-культурного феномена.

Основной целью данной работы является культурно-философское исследование феномена поздневизантийского исихазма в широком культурном контексте того времени соотносительно с актуальными проблемами современной философской антропологии.

Достижение основной цели исследования разворачивается посредством постановки и решения серии следующих задач:

- обзора истории изучения исихазма в литературе, как в дореволюционной, так и современной;
- рассмотрения культуры Византии, в контексте которой имеет место традиция исихазма;
- анализа учения о человеке исихастов и их противников, слагающегося из изучения истории православной антропологии в Византии до XIV в., философско-богословского учения главы исихастов — св. Григория Паламы и, наконец, антропологических воззрений представителей исихазма.

Методологически диссертационное исследование антропологии исихазма в контексте византийской культуры связано с попыткой герменевтической реконструкции и обобщения духовно-теоретического опыта православного исихазма на основании анализа текстов его главных представителей, в первую очередь — св. Григория Паламы, а также всестороннего анализа культурной ситуации исследуемой эпохи и осмысления проблем взаимопроникновения основных идей доктрины исихазма и окружающей его культурно-исторической среды.

Существенную методологическую роль в настоящем исследовании сыграли следующие концептуальные моменты:

- идея исихастов о человеке, как существе, способном к достижению обожения во всей целостности своего психосоматического единства;
- экзистенциальная напряженность антропологических воззрений исихастов;
- глубокая укорененность исихастской традиции в византийской культуре; ее воспитательное значение;
- соотносительность личностно-бытийной ситуации эпохи исихастских споров в Византии XIV в. с современностью.

Новизна работы следует из постановки и решения проблем, связанных с экспликацией антропологических воззрений исихазма в контексте его культурной среды в соотношении с актуальной

<sup>4</sup> Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. М., 1995. С. 32.

тематикой современной философской антропологии, что открывает новые перспективы в сфере изучения глубинных экзистенциальных переживаний человеческой личности в их абсолютном и культурологическом аспектах. Кроме того:

- проведены анализ и систематизация классической и современной литературы по истории исихазма;
- осуществлено теоретическое осмысление роли духовной традиции исихазма в процессе развития византийской культуры;
- предпринята философская и культурно-антропологическая реконструкция исихастского учения о человеке;
- указана актуальность и намечены перспективные направления включения святоотеческих представлений о человеке в контекст практических и теоретических проблем современной философской антропологии.

Основными положениями предлагаемого исследования являются следующие:

1. История изучения исихазма в классической и современной литературе предстает как процесс постижения интеллектуального и мистического опыта представителей этого оригинального богословско-философского направления;
2. Современная реконструкция исихастских взглядов на человека включает в себя:
  - 2.1. Изучение оригинальных творений теоретиков и практиков исихастской традиции на протяжении её тысячелетнего существования;
  - 2.2. Сравнительный анализ философско-богословской дискуссии исихастов и их противников;
  - 2.3. Восстановление экзистенциального и социокультурного контекста этих взглядов;
  - 2.4. Обоснование актуальности исихастских взглядов на человека для современной философской антропологии;
3. Главными моментами антропологии исихазма представляется:
  - 3.1. Концепция о единстве микро- и макрокосмоса, включающая человека в общую картину бытия;
  - 3.2. Учение о психофизическом единстве, предполагающее взаимосвязь и взаимодополнительность тела и души в форме представления о сердце как верховном органе личности;
  - 3.3. Воззрение на человека как образ и подобие Божие, в рамках которого ставится и решается вопрос о назначении человека и смысла его жизни;
  - 3.4. Практика аскезы для достижения теозиса (обожения) как конечного предназначения человеческой личности.

Теоретическая значимость данного исследования связана с его отношением к разряду фундаментальных вопросов религиозной и философской антропологии и теологии и культурологии. Раскрытие антропологической модели поздневизантийского исихазма во всем ее культурологическом значении способствует более глубокому осмыслению поставленных проблем в системе современного философского и богословского знания о человеческой личности. Материалы диссертации могут быть использованы в исследованиях средневековой, а также современной философской антропологии и философии культуры.

## ГЛАВА 1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОГО ИСИХАЗМА В ЛИТЕРАТУРЕ.

### §1. Изучение исихазма в русской литературе до 1917 г.

Всякого, кто обращается к истории изучения исихазма XIV в. в русской науке, поражает прежде всего немногочисленность, а также некоторая поверхностность исследований, посвящённых данной проблеме. Недоумение укрепляется ещё и от того, что духовно-аскетическая основа исихазма, самая практика умного делания давно уже получила распространение на Руси. Имена преподобных Сергия Радонежского, Нила Сорского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, Феофана Затворника, и многих других менее известных отечественных подвижников благочестия дают ясное представление о степени усвоения духовных плодов исихазма в среде русского народа. И это немудрено: ведь исихастская традиция является жизненным нервом Православия. Однако, «открытие» исихазма учеными православной Империи произошло лишь в середине прошлого века. Как считает один из современных исследователей: «“Открытие” исихазма было обусловлено происшедшим в эпоху митрополита Московского Филарета поворотом русского богословия к истокам церковности и общими сдвигами в русской духовной жизни».<sup>5</sup> Пробуждение исследовательского интереса к исихазму приходится называть «открытием» по той простой причине, что даже в оригинальных изданиях православного государства сторонники св. Григория Паламы (память которого, кстати, Русская Православная Церковь празднует два раза в год) именовались не иначе, как «сектой исихастов» или «сектой паламитов».<sup>6</sup> Аналогичного тона в отношении данного феномена придерживаются и другие авторитетные энциклопедии и справочники, изданные в начале нашего столетия: «Движение исихастов было непродолжительно и скоро прекратилось»<sup>7</sup>; «вздорное мнение исихастов о условиях восприятия несозданного света вскоре само собой предано было забвению».<sup>8</sup> Причем автор последнего утверждения, перу которого принадлежит солидный справочник для священнослужителей, в первом томе этого своего труда называет Паламу святым и говорит, что «многие ученики его сделали наставниками умного делания во всех православных странах, преимущественно в России»<sup>9</sup>; во втором же томе он причисляет Паламу к еретической секте, приверженцы которой «думали, что, положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп, можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей».<sup>10</sup> По мнению современного петербургского ученого, вышеупомянутая книга была «наиболее достоверным отражением отношения к исихазму в дореволюционной России».<sup>11</sup> Подтверждение вышеуказанному мы находим в словах игумена Модеста (Стрельбицкого), помещённых в самом начале его магистерской диссертации, увидевшей свет в 1860 г. в Киеве: «Святой Григорий Палама есть один из великих подвижников благочестия христианского, учителей и ревностных защитников Греческой церкви в борьбе с папизмом за православие и свою самостоятельность. Но его высокие подвиги монашеские, его непоколебимая ревность по православию против Западной церкви, не уступающая ревности Фотия и Михаила Керуллария, многочисленные, во многих отношениях полезные для богослова творения этого отца Церкви доселе, к сожалению, не пользуются известностью и у просвещённых сынов православной Церкви. Ни один, можно сказать, поборник Веры и благочестия православной Греческой церкви вообще не испытывал столько клевет и несправедливых обвинений в отступлении от православия и правил подвижничества, как святой Григорий Палама. Не только современные ему западные, но и восточные историки и богословы старались затмить высоту подвигов этого святого мужа, находить в его творениях много ересей, как следствие отделения Восточной церкви от единства с Западной. И в новейшее время, даже в некоторых общеупотребительных сочинениях нашего отечества, св. Григорий Палама и его сообщники называются сектою, под именем Паламитов и Исихастов, получившего начало свое будто ещё в XI-ом веке. Само собою разумеется, что такие взгляды историков и богословов, особенно западных, на деяния и учения св. Паламы не только касаются его одного, но в его лице оскорбляют православие всей Восточной Церкви (14-го века), которую он был тогда главным защитником».<sup>12</sup> Эта обширная цитата помогает лучше прочувствовать всю сложность и проблематичность отношения к исихазму в ученой среде полтора века тому назад, как раз накануне его «открытия», ибо книга будущего архиепископа и явилась той «первой ласточкой», вслед за которой появилось множество других исследований. Сейчас этот труд не представляет научной ценности, но он сыграл свою роль: исихастские споры XIV в. привлекли к себе внимание ученых и были осознаны как одно из событий в жизни Православия, не утратившее своего значения и в новое время.

Через некоторое время, опять же в Киеве, появилась ещё одна работа на эту тему: статья Т. Недетовского об основном противнике Паламы Варлааме и его последователях. Автор не слишком глубоко анализирует основные перипетии исихастских споров и, по-видимому, совершенно не понимает сути восточно-христианского аскетизма, подтверждением чему служат следующие его строки,

<sup>5</sup> Иоани (Экономцев), игумен. Православие. Византия. Россия. Сборник статей. М., 1992. С.168.

<sup>6</sup> Справочный энциклопедический словарь. Т.5. СПб., 1849.

<sup>7</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т.1. СПб., [1912], кол. 966.

<sup>8</sup> Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). М., 1913. [Репринт: М., 1993]. Ч.П. С.1622.

<sup>9</sup> Там же. Ч.1. С.570.

<sup>10</sup> Там же. Ч.П. С.1622.

<sup>11</sup> Лурье В.М. Послесловие.//Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997, С.328.

<sup>12</sup> Модест (Стрельбицкий), игумен. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и о действиях Божиих. Киев, 1860. С.1–2.

служащие описанием психосоматического метода Иисусовой молитвы:<sup>13</sup> «Аскетизм был так развит на востоке, что там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности».<sup>14</sup> Но справедливости ради следует отметить, что эта работа была первой попыткой научного осмысления учения Варлаама и в этом отношении представляет некоторую ценность.

В середине XIX в. в путешествие по Афону отправляется талантливый русский ученый, будущий епископ Порфирий (Успенский).<sup>15</sup> Его интересуют прежде всего рукописи. Публикация собранных им новых рукописных материалов, касающихся исихастских споров, стала крупным научным событием и стимулировала дальнейшее развитие исследований в этой области в России, а затем и за рубежом. В свете этих новых источников мирозерцание Паламы и его последователей, а также их оппонентов, обретает большую ёмкость и глубину. Затрагивая историю исихастских споров еп. Порфирий отмечает, что «учение афонских исихастов не было новостью 14-го века; нет, оно издревле таилось не только у них, но и везде, где были безмолвники».<sup>16</sup>

Публикацией новых источников занимался и другой выдающийся русский ученый, еп. Арсений (Иващенко). В 1893 г. он издает по рукописи Московской Синодальной библиотеки три неизвестных ранее творения св. Григория Паламы, прилагая параллельный перевод на русский язык.<sup>17</sup>

В том же 1893 г. в Одессе стараниями Ф.И. Успенского выходит ценнейший источник как по истории византийской культуры вообще, так и по интересующей нас теме в частности — «Синодик в неделю Православия».<sup>18</sup> В нем кратко суммируются принципиальные расхождения между Паламой и его оппонентами, а также провозглашаются анафемы Варлааму и Акиндину, с обозначением основных положений их мировоззрений. Ф.И. Успенский, ставший, наряду с В.Г. Васильевским, основателем «русской школы византологии» и занимавший, по слову одного из знавших его при жизни, «одно из первых мест»<sup>19</sup> в отечественной византистике, посвятил одну из своих работ столкновению Паламы с Варлаамом. Главным в этом конфликте служит, по его мнению, политико-религиозный аспект столкновения «партий» — «православно-национальной» и «западнической». «Жизненным нервом всей борьбы, сосредоточенной около имени Варлаама, было западничество в самом широком смысле этого слова — в политике, вероучении», а поэтому «победа Григория Паламы должна быть признана победою национальной партии над латинствующей и западнической».<sup>20</sup> В идеологическом же плане Успенский рассматривает это столкновение как конфронтацию платонизма и аристотелизма.<sup>21</sup> «Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV в. поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона».<sup>22</sup>

Однако, эта точка зрения вызывает справедливую критику со стороны А.Ф. Лосева: «Концепция Ф. Успенского противоречива и неясна. ... Объясняется это тем, что Ф. Успенский, вероятно, не очень отчетливо различал христианского платонизма и аристотелизма от язычества».<sup>23</sup> По словам современного исследователя: «для Ф.И. Успенского характерен и своего рода приземлённый эмпиризм, не позволяющий уловить духовную суть идейных споров XIV в.»<sup>24</sup> Это замечание находит своё подтверждение и в словах самого Ф.И. Успенского, высказанных по поводу духовной практики исихастов: «...практика факирская, занесённая из Индии...».<sup>25</sup>

В книге ректора Казанской Духовной Академии еп. Алексия (Дородницына) феномен поздневизантийского исихазма рассматривается на примере уже нескольких представителей этого течения: Григория Синаита, Григория Паламы и Николая Кавасилы. Отмечая определённые различия в учении этих трёх мистиков, еп. Алексий указывает и на сущностное единство их мировоззрения: «Общая всем трём нашим мистикам и самая характерная черта заключается в том, что они учили и доказывали самую жизнь, что не путём рассудочных философских умозаключений, но постоянным очищением души, совершенным безмолвием чувств и помыслов, непрестанным упражнением в богомыслии и умной молитве, или иначе «умным деланием», человек может достигнуть озарения свыше.»<sup>26</sup>

<sup>13</sup> См. краткое описание этого метода в статье «Исихасты» — Христианство. Энциклопедический словарь. Т.1. М., 1993. С.652.

<sup>14</sup> Недетовский Т. Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии, 1872, Т.1. С.329.

<sup>15</sup> О научной деятельности проsv. Порфирия написано довольно много. Одна из последних работ: Герд Л.А. Еп. Порфирий Успенский: из эпистолярного наследия // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге/Под ред. И.П. Медведева. СПб., 1995. С.8–21.

<sup>16</sup> Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Ч.III. Афон Монашеский. Отделение второе. СПб., 1892. С.238–239.

<sup>17</sup> Арсений (Иващенко), еп. Святаго Григория Паламы, митрополита Солунского, Три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1893. Ещё одна его работа: Святой Григорий Палама. Слово к философам Иоанну и Фёдору. Пер. Епископа Арсения (Иващенко). Новгород, 1895.

<sup>18</sup> Успенский Ф. Синодик в неделю Православия. Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893.

<sup>19</sup> Памяти академика Фёдора Ивановича Успенского 1845–1928. Л., 1929. С.51–52.

<sup>20</sup> Работа Успенского, о которой идёт речь (Успенский Ф.И. Философское и богословское движение в XIV веке (Варлаам, Палама и приверженцы их) // Журнал Министерства Народного Просвещения, 1892, Т.279, №1. С.1–64; №2. С.348–427), вошла в книгу, по которой мы и приводим цитату: Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С.7.

<sup>21</sup> Там же, с.273.

<sup>22</sup> Там же, с.364.

<sup>23</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С.868.

<sup>24</sup> Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.XXIV.

<sup>25</sup> Успенский Ф.И. История византийской империи. Т.III. М. –Л., 1948. С.708.

<sup>26</sup> Алексий (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906. С.93.



Развивая эти положения еп. Алексия, А.И. Яцимирский в одной из своих работ заключает, что хотя Палама и явился победителем Варлаама, но «родоначальником славяно-византийской “исихии”», до сих пор ещё живой и деятельной у нас — в подвижничестве безвестных оптинских старцев»<sup>27</sup> должен считаться Григорий Синаит.

Отметим ещё труды К.Ф. Радченко и П.А. Сырку, увидевшие свет в 1898 г. Радченко в своей книге упрекает исихастов в пантеизме на том основании, что в Богосозерцании человек будто бы теряет сознание личного существования и впадает в ересь.<sup>28</sup> Сырку же, на примере Григория Синаита вскрывает истинное значение исихазма как высшего проявления духовной жизни Церкви и называет Паламу и ему подобных «лучшими византийцами того времени».<sup>29</sup> Мимоходом высказывается об исихастах и Т. Флоринский: «кроме богомилов, в царствование Александра проникли в государство и другие ереси, более вредные и деморализующие — исихасты и адамиты. Проповедуя в высшей степени безнравственное и грязное учение, эти еретики увлекали за собой массы народа».<sup>30</sup> Как видим, недостатка в мнениях не было...

В заключение, обратим внимание на книгу проф. И.И. Соколова, являющуюся собственно рецензией с некоторыми критическими замечаниями на труд греческого ученого Г.Х. Папамихаила о Григории Паламе.<sup>31</sup>

Подводя итог обзору исследований русских ученых до 1917 г., отметим, что ими были достигнуты весьма серьёзные результаты в изучении жизни, трудов и богословия Паламы и других представителей византийского исихазма. Была предпринята попытка определить место исихазма в истории духовной культуры христианского Востока. Начато было изучение рукописей. Словом, почва для более плодотворного и широкомасштабного исследования феномена исихазма была вполне подготовлена.

## §2. Исследование исихазма в трудах русских ученых в период с 1917 г. до 1960-х гг.

За небольшим исключением, русская византологическая и патрологическая наука, равно как и философия и богословие, переместилась после 1917 г. за рубеж. И там, в трудах представителей русской диаспоры исследования исихастской традиции получили блестящее классическое выражение.

В России вышли работы А.А. Васильева, А.Ф. Лосева, П.А. Флоренского и некоторых других. Русское зарубежье представлено, прежде всего, именами Г.А. Острогорского, монаха (будущего архиепископа) Василия (Кривошеина), архим. Киприана (Керна), В.Н. Лосского, прот. И.Мейендорфа, И.М. Концевича. В трудах вышеперечисленных учёных мистическая традиция восточного исихазма получила фундаментальное теоретическое осмысление.

Крупный русский византолог А.А. Васильев в своей работе о последних веках Византийской империи кратко касается и исихастских споров, результатом которых, по его мнению, является то, что они «дали определённый перевес строгому Православию вообще и монашеским идеалам в частности».<sup>32</sup> Он предлагал рассматривать феномен поздневизантийского исихазма в более широком культурном контексте: «вопрос об исихастском движении, религиозный в своей основе, получит ещё более широкий и глубокий интерес, если его поставить в связь с господствующими мистическими течениями Западной и Восточной Европы и некоторыми культурными явлениями так называемой эпохи Итальянского Возрождения. Но изучение исихастского движения в только что указанном освещении предстоит ещё будущему».<sup>33</sup> Как видим, точка зрения на исихазм этого крупного историка дореволюционной школы весьма отлична от представлений другого корифея отечественной науки, о котором речь шла выше, Ф.И. Успенского. Русская научная школа давала право на существование весьма разнообразным теориям.

В период написания «Столпа...» П.А. Флоренский не испытывал особого интереса к исихазму. Лишь мелкое примечание к главе о божественном свете посвящено этому вопросу.<sup>34</sup> Но вскоре произошло событие, которое помогло ему увидеть это явление с другой стороны. Речь идет о споре, возникшем на Афоне по поводу Имени Божия.<sup>35</sup> На стороне имяславия выступал и иеросхимонах Антоний (Булатович), из под пера которого вышел ряд трудов, где говорится и об интересующей нас проблеме.<sup>36</sup> Краткий период сотрудничества с Антонием и стал для Флоренского моментом «открытия» Паламы. Учение об энергиях получило в его трудах своеобразную интерпретацию. Особый интерес представляют в этом отношении его работы: «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка».<sup>37</sup> Однако, и здесь имеет место тенденция к оккультизму: «Оно (слово) имеет в себе

<sup>27</sup> Яцимирский А.И. Византийский религиозный мистицизм XIV века перед переходом его к славянам // Странник, 1908, №11. С.510.

<sup>28</sup> Радченко К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.

<sup>29</sup> Сырку П.А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т.1, вып. 1. СПб., 1898. С.119.

<sup>30</sup> Флоринский Т. Южные славяне и Византия во второй половине XIV в. СПб., 1889. Вып. II. С.225.

<sup>31</sup> Соколов И.И. Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учение об исихии. СПб., 1913.

<sup>32</sup> Васильев А.А. История Византии. Падение Византии. Эпоха Палеологов (1261–1453). Л., 1925. С.97.

<sup>33</sup> Там же, с.93.

<sup>34</sup> Флоренский П.А., Столп и утверждение Истины. М., 1914 [репринт: Он же. [Сочинения]. Т.1(2). М., 1990. С.660–661.

<sup>35</sup> Эта проблематика получила серьёзное осмысление в капитальном труде С.Н. Булгакова: «Философия имени».

<sup>36</sup> Антоний (Булатович), иеросх. Моя мысль во Христе. О деятельности (энергии) Божества. Птр., 1914. Он же. Моя борьба с Имяборцами на Святой Горе. Птр., 1917.

<sup>37</sup> Эти и другие работы Флоренского вошли в сборник: Флоренский П.А. [Сочинения]. Т.II. У водоразделов мысли. М., 1990.

момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический или вообще оккультный, соответствующий телу астральному».<sup>38</sup>

Продолжателями идей Флоренского станут — каждый в своем направлении — С.Н. Булгаков и А.Ф. Лосев. В своем известном труде, увидевшем свет в 1917 г. Булгаков посвящает Паламе отдельную главку, где говорит о его учении в связи с описанием развития идей отрицательного богословия. Палама, как считает Булгаков, «развивал в своих сочинениях, опираясь на труды своих предшественников, учение о трансцендентной сущности Божией...».<sup>39</sup>

Философско-богословские аспекты византийского исихазма затрагивает в своих работах А.Ф. Лосев. Он анализирует борьбу исихастов с варлаамитами в рамках столкновения «до последней глубины противоположных друг другу культурных типов эллинского язычества и византийского Православия».<sup>40</sup> Описывая судьбу платонизма в Византии, Лосев отмечает также антитезу «языческого платонизма» и «платонизма христианского», причем последний возможен в трех основных видах: 1) православно-восточном (паламитском); 2) католическо-западном и 3) варлаамитско-протестантском.<sup>41</sup> И несовместимость их, по Лосеву, так же непримирима и глубока, как непримиримость двух вышеупомянутых «культурных типов». В заключение своего философско-богословского и культурологического анализа А.Ф. Лосев приводит перевод актов Константинопольского собора 1351 г. против Варлаама и Акиндина, считая, что «миросозерцание, лежащее в основе этих замечательных актов, есть миросозерцание типично византийское. Его можно проследить на истории всей Византии, вскрывая его под самыми разнообразными учениями».<sup>42</sup> Концепция Лосева, несмотря на чрезмерную эмоциональность и не всегда достаточно четко выраженную историчность изложения, обладает множеством глубоких прозрений. Нашему выдающемуся современнику удалось еще много десятилетий назад уловить и обозначить ряд сущностных аспектов исихастских споров XIV в., подвергнув серьезному осмыслению их глубинную подоплеку.

Одна из ранних работ<sup>43</sup> всемирно известного византиниста Г.А. Острогорского специально посвящена истории исихастских споров и является, по свидетельству современного специалиста по византийской духовной культуре А.И. Сидорова: «одним из самых лучших и глубоких изложений этих споров в мировой византистике».<sup>44</sup> Проф. Острогорский исходит из того убеждения, что «византийская культура является высшей культурой средневековья. Неоспорима и религиозная основа этой культуры, питавшейся прежде всего религиозными переживаниями и ими направлявшейся».<sup>45</sup> Исихастское же движение XIV в. занимает, по мнению автора, важнейшее место в истории этой культуры. Он считает, что на протяжении всей византийской истории позднего периода наблюдается столкновение двух «партий», конфликтующих друг с другом: одна «ведомая преимущественно монашеством, представляет более строгое направление, проникшееся недоверием ко всему мирскому и вместе с тем непримиримое к латинскому Западу», а другая — «умеренная, склонная к сотрудничеству со светской властью, а в силу этого и к компромиссу с латинством, проникнувшаяся идеалами гуманистического просвещения».<sup>46</sup> Острогорский отмечает, что чисто внешние моменты (вроде психосоматического метода Иисусовой молитвы) играли в споре Паламы и его противников второстепенную роль. Главное внимание сосредоточено было на вопросах догматических. Автор называет греческо-христианское мышление «в существе своем антиномичным»<sup>47</sup> и Палама, по его мнению, является «верным продолжателем философских традиций греческой догматики; его система соответствовала и отвечала самим основам греческо-христианского мышления».<sup>48</sup> Величие дела Паламы и его последователей Острогорский видит в том, что «... мистические переживания исихастов он сумел зафиксировать в философских понятиях и, переведа вопрос в плоскость ясных и четких понятий, смог доказать, что исихастская мистика конгениальна духу православной Церкви».<sup>49</sup> В другом более позднем своем труде Г.А. Острогорский подчеркивает, что учение исихастов выражало «основное стремление греческой духовности перекинуть мост над пропастью, отделяющей этот мир от века будущего.»<sup>50</sup>

Вскоре выходит в свет еще одно серьезное исследование о духовном вожде исихастов Григория Паламе — статья монаха Василия (Кривошеина).<sup>51</sup> По словам современного специалиста «... эта статья стояла и поныне стоит многих монографий».<sup>52</sup> В этой работе одного из будущих «отцов-основателей» Оксфордских конференций по патристике и Брюссельского архиепископа делается весьма плодотворная попытка рассмотрения идей Паламы как единого, целостного и органического

<sup>38</sup> Там же, с.270.

<sup>39</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1994. С.112.

<sup>40</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С.865.

<sup>41</sup> Там же, с.892.

<sup>42</sup> Там же, с.899.

<sup>43</sup> Острогорский Г.А. Афонские исихасты и их противники. (К истории поздне-византийской культуры). // Записки Русского Научного Института в Белграде. 1931. Вып.5. С.349–370.

<sup>44</sup> Сидоров А.И. Ук. соч. С.349.

<sup>45</sup> Острогорский Г.А. Ук. соч. С.349.

<sup>46</sup> Там же. С.356.

<sup>47</sup> Там же. С.367.

<sup>48</sup> Там же. С.368.

<sup>49</sup> Там же. С.369.

<sup>50</sup> Ostrogorsky G. History of the Byzantine State. New-Jersey, 1969. P.511–514.

<sup>51</sup> Василий (Кривошеин), мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом имени Н.П. Кондакова. VIII. Прага, 1936. С.99–151.

<sup>52</sup> Лурье В.М. Ук. соч. С.344.

учения, все части и отдельные элементы которого находятся во внутренней гармонии друг с другом. Автор опирается прежде всего на гносеологию, антропологию и аскетику теоретика исихазма. Подробно рассмотрен, в связи с учением Паламы о молитве, его подход к психофизическому методу Иисусовой молитвы, ибо телесному началу в человеке антропология исихазма придаёт важное значение. Переходя к анализу философско-богословского содержания учения Паламы, монах Василий объясняет столь высокое напряжение споров, разгоревшихся вокруг него в первую очередь тем, что «обе стороны опираются в своей полемике на очень различные принципиальные положения в своём богословствовании о Боге. Конкретно говоря, мы стоим здесь перед различием между катафатическим богословием, более свойственным католическому Западу — в частности Фоме Аквинату и его школе, и апофатическим богословием, преобладающим в творениях отцов православного Востока. Для первого, катафатического богословия, понятие Бога, в сущности тождественно с понятием бытия, хотя и совершенного и абсолютного. Поэтому все свойства и совершенства Божия суть не иное что, как свойства и совершенства, аналитически выводимые из понятия бытия ... Вместе с тем, это совершенное бытие мыслится как принадлежащие к области логического. Иначе говоря, основные логические законы, понимаемые как законы онтологические и как идеальная основа бытия, распространяют своё действие и на Бога (ибо и Он бытие) и даже обосновываются в Нём Самом». Наоборот, «согласно с духом апофатического богословия, применение к Богу таких понятий как бытие, сущность и т.д., хотя и не является совершенно неправильным, всё же неточно и условно, и не определяет Бога, как Он есть “по Себе”..., ибо Бог не есть бытие (хотя бы совершенное), но выше его, как его Творец ... вследствие чего наше мышление о Боге необходимо имеет антиномический характер».<sup>53</sup> Заканчивая своё исследование, автор следующим образом определяет значение идей и личности св. Григория Паламы в истории и культуре: «Традиционное аскетико-мистическое учение Православного Востока не только находит в его творениях своё окончательное и систематическое выражение, но и своё богословско-философское оправдание».<sup>54</sup> Миросозерцание Паламы, по его мнению: «Это великий синтез богословия и мистики, богословие, основанное на опыте духовной жизни Церкви, творческий возврат к святоотеческим источникам и к библейскому Откровению, в котором Палама нашёл своё представление о человеке, созданном по образу Божию в своей душевно-телесной целостности».<sup>55</sup> Данная работа архиеп. Василия, как и труд Г.А. Острогорного более рельефно намечает культурно-исторический контекст учения Паламы, достаточно глубоко вскрывает внутреннюю подоплёку исихастских споров. До сего времени это небольшое исследование не утратило своей научной ценности.

В 1950 г. в Париже выходит солидная монография профессора Свято-Сергиевского богословского института архим. Киприана (Керна) посвященная антропологии св. Григория Паламы. Автор рассматривает учение о человеке духовного лидера исихастов как на фоне всего философско-богословского миросозерцания Паламы, так и в культурно-историческом контексте современной ему эпохи, что являет собой неоспоримое достоинство. Для основной темы нашей работы представляет особую ценность тот факт, что книга архим. Киприана содержит обстоятельный обзор всей антропологии святых отцов Православного Востока. Ведь не является тайной, что учение о человеке зачастую игнорировалось в истории православной мысли. По словам самого автора, «в русской научной литературе такого, более или менее подробного обзора сделано ещё не было».<sup>56</sup> Ученый констатирует сложность и трудоисполнимость разрешения, выражаясь словами Несмелова, «загадки о человеке»: «Наиболее возвышенные и тонкие писатели и мыслители, будь то теологи диалектического склада или мистики символического направления, уже давно (свв. Григорий Богослов и Григорий Нисский и мн. др.) обращали внимание на сложность человеческого естества, на сопряжённость его из двух разнородных природ, духовной и телесной, и на рождающиеся отсюда конфликты и противоречия. Это наложило на святоотеческое восприятие человека печать апофатичности. Человек был и остаётся криптограммой, которую не дано человеческому уму расшифровать».<sup>57</sup> И в антропологии самого Паламы всё это проявляется достаточно наглядно: «всё это проникнуто тайной, приближаться к которой нам дозволено, но постичь до конца не дано».<sup>58</sup> Архим. Киприан попытался, однако, в своей книге проникнуть в ту глубину духовного ведения, где, в свете святоотеческого предания, завеса над этой тайной слегка приоткрывается. Суть этого предания, по мнению автора, в том, что «человек ответственен пред Богом в исполнении и раскрытии того замысла, который Богом изволен от вечности. Человек, как “бого-словесное” существо, призван жить и ответить на это слово о бытии. Свою задачу он призван исполнить творчески, т.е. разумно и свободно. Призван творить в области нравственной, духовной, интеллектуальной, эстетической. Призван встать и идти по тому пути, который указан ему Богочеловеком ... к обожению. Или скажем предсмертными словами самого св. Григория Паламы: “в горня... в горня... к Свету”».<sup>59</sup> Так заканчивает свой труд о. Киприан. Напоследок укажем еще некоторые работы проф. Киприана, посвященные отдельным аспектам изучения исихазма. Первая из них представляет нам «опыт мистической родословной» вождя исихастов XIV

<sup>53</sup> Василий (Кривошеин). Ук. соч. С.128–130.

<sup>54</sup> Там же. С.150.

<sup>55</sup> Там же. С.113–114.

<sup>56</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.259–260.

<sup>57</sup> Там же. С.263.

<sup>58</sup> Там же. С.385.

<sup>59</sup> Там же. С.428.

века.<sup>60</sup> В другой<sup>61</sup> анализируется судьба и содержание одного произведения под названием «Олицетворение», которое долгое время приписывалось Паламе, основной темой которого был вопрос о взаимоотношении души и тела в человеке. Тема эта, по словам о. Киприана являлась «самой любимой темой Средневековья».<sup>62</sup> Исследования Киприана (Керна) в области поздневизантийского исихазма знаменуют собой важный рубеж, после которого объем работ, посвященных этой теме значительно увеличился. Причем весьма расширилась и сама проблематика исследований.

Большой интерес для раскрытия нашей темы представляют многочисленные труды выдающегося богослова, философа и патролога В.Н. Лосского. Читая его книги, чувствуешь реальное соприкосновение с духовным миром средневековой Византии. Докторская диссертация Лосского была посвящена творчеству известного мистика западно-европейского Средневековья Мейстеру Экхарту, современнику Григория Паламы. Талантливый ученый мечтал создать обобщающий труд по истории средневековой духовной культуры, однако, смерть помешала осуществлению его грандиозных замыслов. Профессор Парижского Свято-Сергиевого института, В.Н. Лосский «стремился показать Западу, что Православие — не историческая форма восточного христианства, а непреходящая и кафолическая истина».<sup>63</sup> Не раз он говорит о духовно-интеллектуальном содержании византийского исихазма в своих наиболее известных трудах. Так в книге «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», вышедшей сперва на французском языке в 1944 г. он пишет, что «догматическое учение об энергиях — не абстрактное понятие и не интеллектуальное различие: здесь речь идет о конкретной реальности религиозного порядка, хотя она и трудно уловима. Поэтому это учение выражает себя антиномично...»<sup>64</sup> Говоря далее об оппонентах Паламы, автор считает, что: «Апофатический и антиномический дух восточного богословия стал для них чужим...»<sup>65</sup> Некоторые из работ В.Н. Лосского посвящены непосредственно философско-богословской проблематике исихазма XIV в. В одной из них он, отмечая, что «в Византии, не знавшей схоластической философии, расстояние, отделявшее философов от богословов, было более значительным, нежели на Западе»,<sup>66</sup> далее указывает, что: «Проблема видения Бога для противников исихии ставится в плане интеллектуальном: это — гносис, познание; для святого же Григория Паламы, как и для всего мистико-богословского Предания, богосвидение неотделимо от обожения и есть один из его аспектов. В сущности спор шёл о возможности реального общения с Богом, иначе говоря — о природе благодати».<sup>67</sup> Анализируя учение о человеке исихастов, Лосский приходит к выводу, что: «Такая антропология приводит к положительному аскетизму, к аскетизму не отрицающему, а преодолению».<sup>68</sup> В другой своей работе, посвященной «богословию света» в учении св. Григория Паламы, В.Н. Лосский, говоря о соотношении богословия и мистики в мирозерцании теоретика исихазма, подчеркивает, что оно есть «богословие антиномическое, оперирующее путём противопоставления утверждений противоположных, но равно истинных».<sup>69</sup> В заключении автор утверждает, что «нельзя понять характера восточной духовности в отрыве от той богословской основы, которая нашла своё окончательное выражение у великого архиепископа Фессалоникийского...»<sup>70</sup>

Неоценимый вклад в изучение поздневизантийского исихазма внёс крупный ученый с мировым именем: прот. Иоанн Мейендорф. Широта и многосторонность его исследований поражают воображение. Нет нужды сейчас перечислять ученые труды Мейендорфа — это заняло бы слишком много места. Остановимся лишь на одном из них — самом главном: в 1959 г. в Париже на французском языке увидела свет солидная монография под названием: «Введение в изучение св. Григория Паламы».<sup>71</sup> По словам современных издателей этой книги на русском языке: «ни до, ни после выхода этой книги в 1959 г. не было создано другого «введения» одновременно и в историю эпохи исихастских споров, и в богословское учение св. Григория».<sup>72</sup> Причем отмечено, что: «Без знакомства с ним немислимо ни православное богословское образование, ни исследовательская работа в области истории византийской культуры XIV в. вообще и истории церкви этого времени в частности».<sup>73</sup> «Очень многое в её содержании не устарело и по сей день, а об устаревшем можно сказать, что устарело оно во многом вследствие её же достоинств: именно она стимулировала небывалый дотоле интерес к личности св. Григория Паламы и к византийскому исихазму, так что общее число публикаций по этим темам после её выхода возросло в сотни раз».<sup>74</sup> Остановимся кратко на самом содержании книги. Основной текст подразделяется на две части: «Личность св. Григория Паламы» и «Учение святого Гри-

<sup>60</sup> Киприан (Керн), архим. Духовные предки Святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // Богословская Мысль. Париж, 1942. С.102–131.

<sup>61</sup> Киприан (Керн), архим. «Олицетворение» Михаила Акомината. (К истории учения о человеке в Византии) // Православная Мысль, 1949, Вып. VIII. С.85–104.

<sup>62</sup> Там же. С.99.

<sup>63</sup> Мейендорф И. прот. Предисловие к книге В. Лосского «Богосвидение» // Богословские труды, сб. VIII, 1972. С.231.

<sup>64</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.60.

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Лосский В.Н. Паламитский синтез // Богословские труды, сб. VIII, 1972. С.196.

<sup>67</sup> Там же. С.197.

<sup>68</sup> Там же. С.200.

<sup>69</sup> Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С.57.

<sup>70</sup> Там же. С.72.

<sup>71</sup> Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, Sd. du Seuil. 1959.

<sup>72</sup> Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С.XI.

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Там же.

гория Паламы». В первом разделе автор сжато рассматривает период, предшествующий возникновению исихастских споров (конец XIII — начало XIV вв.), подчеркивая, что византийский исихазм XIV в. отнюдь не являлся религиозным движением, в котором преобладала «эзотерическая мистика и нездоровая экзальтация», но был, наоборот, подлинным «духовным пробуждением» христианского общества стареющей Византии. Далее автор подробно обрисовывает духовный облик и церковно-общественное служение Паламы, останавливаясь на всех этапах его жизни. Во втором разделе детально анализируются наиболее существенные аспекты богословия теоретика исихастов: его «борьба со светским эллинизмом», где человек оказывается «лишенным благодати», учение об обоении и экклесиология, «богословие истории», «экзистенциальное богословие» (учение о Божественной сущности и энергиях), пневматология и «мариология». Автор отмечает, что Палама начал свою литературную деятельность, «полюмируя с возрождением светской философии»;<sup>75</sup> и это постепенно привело его к основательному теоретическому осмыслению духовного опыта исихастов, которое он выразил в своих творениях. По словам современного исследователя, в откликах «по поводу монографии о. Мейендорфа почти сразу определились те позиции, которые будут характерны для разных “лагерей” как богословов, так и ученых, ведущих вплоть до сего дня споры вокруг наследия св. Григория Паламы».<sup>76</sup> Однако, «для изучения наследия св. Григория Паламы в последующие полтора десятка лет более всего сделают сам о. Иоанн Мейендорф и те ученые, которые будут работать в его фарватере».<sup>77</sup> Восприятие книги о Паламе не было однозначным. Вскоре последовала реакция в духе католического антипаламизма,<sup>78</sup> впрочем уравновешиваемая высказываниями благожелательно настроенных к исихазму ученых римо-католиков. Прозвучала и критика со стороны консервативных православных. Греческий ученый Иоанн Романидис и архиеп. Василий (Кривошеин) указали, как отмечает современный автор, «на реально свойственный монографии о. Иоанна Мейендорфа недостаток — слишком откровенную попытку скорее вписать “паламизм” в мышление современного человека, нежели приспособить своё мышление к системе понятий святого отца».<sup>79</sup> Позволим себе процитировать здесь замечание вл. Василия: «Богословские взгляды св. Григория Паламы изложены о. Мейендорфом ярко и интересно, хотя и с недостаточным вниманием к аскетико-мистической стороне его учения. К сожалению, однако, автор, желая сделать богословие Паламы более доступным для современного читателя, “модернизирует” его учение и, выхватывая его из его эпохи, стремится выразить его в терминах новейшей западно-европейской философии. Особенно раздражает в этом отношении упорное употребление автором на протяжении всей книги выражений “экзистенциальный”, “экзистенциализм” и т.д. для характеристики учения св. Григория Паламы. То же, хотя и в меньшей степени, можно сказать и относительно применения к Варлааму терминов “номинальный”, “номинализм”. Было бы гораздо ценнее (и, несомненно, “научнее”), если бы отец Иоанн, вместо такой модернизации, исследовал более подробно корни “паламизма”, а также его противников, в богословской и мистической традиции Византии».<sup>80</sup> С большим интересом была встречена книга в русских церковных кругах. В духовных академиях довольно быстро были сделаны рукописные переводы.

Явно под впечатлением книги Мейендорфа сделал прекрасный доклад о св. Григории Паламе и православной традиции на торжествах по поводу 600-летия его преставления корифей историко-патрологической науки прот. Георгий Флоровский.<sup>81</sup>

Подводя итог нашему краткому обзору трудов по исследованию исихазма, появившихся после 1917 г. до 1960-х гг., хотелось бы присоединиться к мнению современного специалиста по исихазму С.С. Хоружего, высказанному им в отношении работ В.Н. Лосского, о. И. Мейендорфа, о. Г. Флоровского и других, что: «это — классика православного богословия нашего века. И одно из главных открытий, главных заветов этой классики — стержневая роль исихазма для всего мира православной духовности».<sup>82</sup>

### §3. Обзор современной литературы по исихазму.

Вскоре после выхода фундаментального труда Мейендорфа в Византийском Временнике была напечатана рецензия на него крупного советского византиниста М.Я. Сюзюмова,<sup>83</sup> которая «написана скорее с позиций антипаламитски понятого византийского патриотизма, нежели марксизма».<sup>84</sup> В своем неприятии монашеского мистицизма Сюзюмов близок акад. Ф.И. Успенскому.

<sup>75</sup> Там же. С.164.

<sup>76</sup> Лурье В.М. Послесловие // Там же. С.348.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Как известно, в католической среде отношение к византийскому исихазму было, по большей части, достаточно негативным.

<sup>79</sup> Лурье В.М. Ук. соч. С.351.

<sup>80</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Святой Григорий Палама. Личность и учение по недавно опубликованным материалам. // Он же. Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С.210.

<sup>81</sup> Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и традиция Отцов // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 1996. №2/3 (9/10). С.107–116.

<sup>82</sup> Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. М., 1995. С.32.

<sup>83</sup> Сюзюмов М.Я. // Византийский Временник. 1963. Т.23. С.262–268.

<sup>84</sup> Лурье В.М. Послесловие. // Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб, 1997. С.353.

В 70-х гг. стали выходить основные работы И.П. Медведева,<sup>85</sup> посвященные истории исихастских споров, где автор тщательно анализирует позицию тех культурных сил поздневизантийского общества, которые не принимали учения Паламы.

Несколько позже появляются работы одного из последних учеников М.Я. Сюзюмова — Н.Д. Барабанова,<sup>86</sup> в которых раскрываются отдельные аспекты исихастских споров XIV в.

Посвящены исихазму и две статьи о. И. Экономцева, вошедшие в сборник его статей. Автор рассматривает исихазм в качестве одного из явлений эпохи Возрождения и предлагает следующее определение: «Исихазм — это феномен не только русской и общеправославной духовности и культуры. Это достояние всего христианского мира, всего человечества, и пора подойти к нему без конфессиональной и идеологической предвзятости, не столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее».<sup>87</sup>

Одним из ближайших последователей Мейендорфа в СССР был Г.М. Прохоров,<sup>88</sup> в работах которого, в частности, анализировалась взаимосвязь исихазма и церковно-политической истории Руси XIV–XV вв. Ему также принадлежит ряд публикаций средневековых славянских версий творений св. Григория Паламы и авторов его круга (Иоанна Кантакузина, Давида Дисипата).

В 70-е гг. В. Вениаминовым (псевдоним В.В. Бибикина) был выполнен полный русский перевод Триад св. Григория Паламы, увидевший свет лишь в 1995 г.<sup>89</sup> и вызывавший ряд критических замечаний со стороны современных ученых.<sup>90</sup>

Такая же судьба была у книги С.С. Хоружего, созданной в 1978 г., но изданной лишь в 1991 г. Автор считает, что «в православной духовности — и притом, по преимуществу, в “практических” ее разделах, в мистике и подвижничестве скорее, нежели в богословии и догматике — кроется особый и цельный взгляд на человека, на его назначение и на пути реализации этого назначения; кроется поистине целая опытная антропология, сложившееся учение о человеке в его переходящем существе».<sup>91</sup>

Архим. Амвросий (Погодин) перевел и издал Беседы св. Григория Паламы в Монреале в 80-х гг. Недавно вышло второе издание.<sup>92</sup>

Не так давно появилась на русском языке небольшая книга иером. Илариона.<sup>93</sup> Она имеет довольно популярный характер и содержит краткий очерк основных положений учения Паламы и перевод его сочинения под названием: «Исповедание православной веры».

В 1995 г. под редакцией С.С. Хоружего вышел научный сборник, посвященный исихазму и объединивший на своих страницах различные позиции относительно этого феномена: «...авторы сборника заметно расходятся в своих воззрениях на Традицию. Едва ли в этом опасность. В Православии нет диктата общеобязательной богословской позиции (при следовании церковным догматам); и при всех расхождениях, участники едины в признании духовной ценности и живой силы Традиции, равно как и насущной нужды в сегодняшнем обращении к ней».<sup>94</sup>

Большое внимание эстетическим аспектам исихазма уделяет в своих многочисленных работах В.В. Бычков,<sup>95</sup> усматривающий в византийской культуре наличие двух тенденций: «антикizziрующей» и «интериорной» эстетики.

Принципиально иной подход к исследованию религиозных феноменов присутствует в монографии проф. Е.А. Торчинова, где он использует понятие глубинного религиозного опыта как особой психической реальности. Под религиозным опытом автор подразумевает «...те переживания и состояния, которые обычно относятся к области мистики и которые являются объектом достаточно пристального внимания со стороны представителей глубинной психологии, прежде всего К.Г. Юнга и трансперсональных психологов (С.Гроф, К.Уилер и др.)».<sup>96</sup> И хотя собственно исихазму посвящена лишь небольшая глава, перспективность и плодотворность данного подхода внушает определенные надежды.

Следует отметить, что кроме вышеуказанных авторов в настоящее время существует множество иных, менее известных. Интерес к феномену исихазма растет с каждым годом как в нашей стра-

<sup>85</sup> *Медведев И.П.* Мистра. Очерк истории и культуры поздневизантийского города. Л., 1973. Он же. Византийский гуманизм XIV–XV веков. Л., 1976.

<sup>86</sup> *Барабанов Н.Д.* Борьба внутри византийской церкви на рубеже XIII–XIV вв. // Античный и средневековый город. Свердловск, 1981. С. 141–156. Он же. "Слово" Феоктиста Студита и распространение исихазма в Константинополе в 30-е гг. XIV в. // Византийский Временник. 1989. Т.50. С.139–146.

<sup>87</sup> *Иоанн (Экономцев), игумен.* Православие, Византия, Россия. Сборник статей. М., 1992. С.192–193.

<sup>88</sup> Особый для нас интерес представляют следующие работы *Г.М. Прохорова*: 1) Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Институт Русской литературы (Пушкинский Дом). Труды Отдела древнерусской литературы. 1968. Т.23. С.86–108. 2) Келейная исихастская литература (*Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов*) в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с XIV по XVIII в. // Там же. 1974. Т.28. С.317–324.

<sup>89</sup> *Григорий Палама.* Триады в защиту священо-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В. Вениаминова. М., 1995.

<sup>90</sup> См.: *Сидоров А.И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного учения поздневизантийского исихазма. // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.LXVII–LXX. Лурье В.М. Ук. соч., с.355.

<sup>91</sup> *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991. С.3.

<sup>92</sup> *Григорий Палама.* Беседы. / Пер. арх. Амвросия (Погодина). Т.1–3. М., 1994.

<sup>93</sup> *Иларион Святогорец, иером.* Исповедание православной веры святого Григория Паламы. М., 1995.

<sup>94</sup> Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. М., 1995. С.6.

<sup>95</sup> *Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1977. Он же. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.

<sup>96</sup> *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1998. С.12.

не, так и за рубежом. И это свидетельствует о том, что традиция эта во многом созвучна основным экзистенциальным проблемам нашего времени.

Теперь нам предстоит сделать краткий обзор зарубежных исследователей по исихазму, мощным стимулом которых послужили труды о. И. Мейендорфа и других представителей русской диаспоры. Множество работ вышло из — под пера греческих ученых. Г. Пападимитрий в своей монографии<sup>97</sup> дает систематическое изложение учения Паламы, опираясь, преимущественно, на работы русского зарубежья. Работа Г. Манцаридиса посвящена учению об обожении св. Григория Паламы, которое автор называет «религиозным идеалом Православия».<sup>98</sup> П. Христу в своей статье<sup>99</sup> выделяет в теории «двойного ведения» Паламы три аспекта: различие между богословием и философией, различие внутри богословия двух путей Богопознания и различие между богословием и видением Бога. Работа А.Э. Тахиаоса<sup>100</sup> посвящена судьбе исихазма в последние десятилетия XIV в. и его распространению в славянских странах. Статья иером. Амфилохия Радовича<sup>101</sup> исследует триадологию Паламы; особое внимание автор обращает на проблему Filioque, считая тринитарные учения Востока и Запада несовместимыми. Противоположность учения о Боге в паламизме и томизме подчеркивает в своей статье Д. Коффей.<sup>102</sup>

Выдающееся место в современном изучении исихазма принадлежит Роберту Синкевичу и Антонио Риго. Синкевичем осуществлено издание «Глав физических...» св. Григория Паламы, проповедей св. Феолипта Филадельфийского и «Отечеств» Варлаама Георгию Лапифу.<sup>103</sup> Синкевич показал, что Варлааму не был свойственен номинализм в настоящем смысле слова, как на то настаивал Мейендорф. Исследования А. Риго<sup>104</sup> посвящены, в первую очередь, изучению аскетических учений и форм молитвенной практики. Риго подчеркивает, что обвинения против исихастов выстраивались зачастую в контексте борьбы с мессалианством.

Подробный обзор исследований, посвященных исихазму содержится в работе Д. Стирнона.<sup>105</sup> В 1984 г. в Фессалонике прошел симпозиум в честь св. Григория Паламы. Вскоре был создан сборник работ.<sup>106</sup> Среди авторов, занимающихся исследованием исихазма следует назвать еще имена о. Герхарда Подскальского (G. Podskalsky), о. Жака Лисона (J. Lison), о. Андре де Аллэ, о. Думитру Станилоаэ и других специалистов, которые внесли и продолжают вносить свой вклад в дело изучения византийского исихазма.

<sup>97</sup> Papademetriou G.C. Introduction to Saint Gregory Palamas. N.Y., 1973.

<sup>98</sup> Mantzaridia G.I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. N.Y., 1984. P.12.

<sup>99</sup> Christou P.C. Double Knowledge according to Gregory Palamas. // Studia Patristica, v.IX, pt.3, 1966. P.20–29.

<sup>100</sup> Tachiaos A.E. Le mouvement hésychaste pendant les dernières du XIVe siècle // Khlronomia, t.61, 1974. P.113–130.

<sup>101</sup> Hieromoine Amphilochios (Radovitch). Le "Filioque" et l'énergie incrée de la Saint Trinité selon la doctrine de saint Grégoire Palamas. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, №89–90, 1975. С.11–44.

<sup>102</sup> Coffey D. The Palamite Doctrine of God: A New Perspective. // St. Vladimir's Theological Quarterly, 1988, v.32, №4. P.329–358.

<sup>103</sup> Sinkewicz R.E. The Solution Adressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context. // Mediaeval Studies. 1981. 43. P.151–217.

<sup>104</sup> Лурье В.М. Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма. // Византийский Временник. 1994. 55(80). С.232–236.

<sup>105</sup> Stiernon D. Bulletin sur le Palamisme. // Revue des Études Byzantines, 1972, t.30. P.260–371.

<sup>106</sup>

Πρακτικά Θεολογικού συνεδρίου εις τιμην και μνημην του εν αγιοις πατρος ημων Γρηγοριου αρχιεπισκοπου Θεσσαλονικης τον Παλαμα. / Προνοια του Παναρωατου μητροπολιτου Θεσσαλονικης κ.κ. Παντελεημονοζ Β. Θεσσ., 1986.

## ГЛАВА 2. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ВИЗАНТИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ.

### §1. Общие положения.

Культурное значение Византии в исследованиях новейшего времени зачастую принижалось. К византийской истории применялись такие эпитеты, как: «темные века», «мракобесие», «религиозный фанатизм». Нередко принималось как факт, что вся тысячелетняя история Византии — это не более, чем агония античности, некий дрящущийся веками упадок. Еще в прошлом веке умнейшие люди нашего Отечества считали правомерными высказывания, подобные следующим: «Древняя Греция изжила свою жизнь, когда римское владычество накрыло ее и спасло, как лава и пепел спасли Помпею и Геркуланум. Византийский период поднял гробовую крышку, и мертвый остался мертвым; им завладели попы и монахи, как всякой могилой, им распоряжались евнухи, совершенно на месте, как представители бесплодности... Византия могла жить, но делать ей было нечего; а историю вообще только народы и занимают, пока они на сцене, т.е. пока они что-нибудь делают»;<sup>107</sup> «Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волей одного честолюбца эта семья народов только что была отторгнута от всемирного братства, следовательно, идею, искаженную человеческой страстью».<sup>108</sup> Однако, существовало и противоположное суждение: «По нашему мнению, говорить о Византии с пренебрежением — значит расписываться в невежестве»;<sup>109</sup> «Нужно ли говорить о важности византийской истории для нас, русских?». <sup>110</sup> причем, согласно убеждению Т.Н. Грановского, успешное решение наиболее важных задач византийской истории возможно было в его время только русским или вообще славянским ученым.<sup>111</sup> Уже в середине нашего столетия другой крупный ученый напишет: «Совершенно также безнадежно и неверно изучать извне историю Византии. Понять и почувствовать ее душу, голос ее крови и биение ее сердца сможет только византиец по духу, только единоверный, единославный и единокровный с нею человек. Сказанное несколько не умаляет научной ценности огромного числа капитальных “объективных” исследований об истории и культуре Византии. Их след очень значителен. Им мы обязаны ценнейшими трудами архивно-критического направления по уточнению хронологии, сравнению текстов, выяснению некоторых событий, по большей части внешнего поверхностного процесса. Но мало кому из западных исследователей дано было полюбить самую суть Византии». Им «никогда не понять и не почувствовать душу и лик православной византийской культуры». «Только византиец по духу может по-настоящему говорить о православной византийской культуре и о том, что сокровенно в ней».<sup>112</sup>

Обратим свой взор в глубину веков и посмотрим, где же берет свое начало эта культура? «Культурный и религиозный кризис, который Римская империя переживала в IV веке, является одним из самых важных моментов, какие когда-либо переживала всемирная история».<sup>113</sup> Казалось, что в столкновении древней языческой культуры с христианством никогда не будет найден компромисс. Однако, история рассудила иначе: «Христианство и языческий эллинизм слились, мало-помалу, в одно целое и создали христианско-греко-восточную культуру, которая и получила название византийской культуры. Центром последней сделалась новая столица Римской империи — Константинополь».<sup>114</sup> Эта новая культура впитала в себя все лучшее из культуры Древнего мира. Она же послужила исходным материалом для создания культур Нового времени: «В истории средиземноморских культур многие нити, имеющие начало в почти непроницаемых глубинах древности, стягиваются к таинственному культурно-историческому феномену, “тысячелетнему” анонимному царству, — получившему название только после своей физической гибели, — к Византии. И многие линии духовного развития стран Западной Европы и православного Востока последнего тысячелетия берут свое начало в этой полумистической, но отнюдь не мифической культуре — византийской».<sup>115</sup> Но становление этой культуры не могло протекать гладко и спокойно. Налицо был острый кризис в общественной и духовно-интеллектуальной сфере. «Империя, обладавшая многовековой мировой культурой, достигшая совершенства для своего времени форм государственности, имевшая, таким образом, за собой великое прошлое, с идеями и воззрениями которого население сжилось и сроднилось, — эта империя, претворяясь в IV веке в государство христианское, т.е. вступая на путь противоречия с прошлым, а иногда и полного его отрицания, должна была пережить в высшей степени острый и тяжелый кризис. Очевидно, древний языческий мир, по крайней мере в области религиозной, более уже не удовлетворял народных потребностей. Народились новые запросы, новые желания, которые, в силу целого ряда сложных и многообразных причин, смогло удовлетворить христианство».<sup>116</sup> «Средневековая византийская культура в целом по своим главным тенденциям была более прогрессивной по отношению к рабовладельческой культуре поздневизантийского времени. Между тем в науке долгое время бытовало представление о том, что византийская культура явилась шагом назад по сравнению с ан-

<sup>107</sup> Герцен А.И. Былое и думы. Части 6–8. М., 1982. С.379–380.

<sup>108</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое, второе. // Россия глазами русского. Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. Отв. ред. А.Ф. Замалева. СПб., 1991, С.30.

<sup>109</sup> Хомяков А.С. Голос грека в защиту Византии. // Он же. Сочинения, 4-е изд. М., 1914, т.3. С.366.

<sup>110</sup> Грановский Т.Н. Собрание сочинений, 4-е изд. М., 1900. С.378.

<sup>111</sup> Там же. С.379.

<sup>112</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.9.

<sup>113</sup> Васильев А.А. История Византийской империи: Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998. С.93.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С.6.

<sup>116</sup> Васильев. Ук. соч. С.93–94.



тичной культурой, что в византийское время утратились многие достижения и ценности античного мира. Прогресс развития византийской культуры, разумеется, был отнюдь не прямолинейным. Он знал эпохи подъёма и упадка, периоды торжества прогрессивных идей и мрачные годы господства реакционных. Но ростки нового, живого, передового прорастали постепенно почти во всех сферах идейной жизни византийского общества. Неиссякаемым источником культуры было народное творчество. Под покровом традиций и стереотипов жило, действовало и пробивало себе дорогу новое, творческое начало.<sup>117</sup> «Прямая наследница греко-римского мира и эллинистического Востока, Византийская империя всегда оставалась центром своеобразной и поистине блестящей культуры».<sup>118</sup> Каковы же были основные особенности этого феномена? Согласно общепризнанному мнению, это: во-первых, принятие греческого языка и греко-эллинистической культуры, во-вторых, центральное географическое положение Византии в культурном мире того времени, и в-третьих, борьба в культуре эллинского и христианских начал. «Восточная империя, отделившись от Западной, прежде всего отмечает свои исторические тенденции принятием греческого языка своим официальным языком, — пишет академик Ф.И. Успенский, — этим уже дано было внешнее выражение преобладанию эллинских элементов над романскими. Далее, Восточная империя разрешает проблему, которую не удалось разрешить Западной, — она ужилась с новыми варварскими элементами, вступив с ними в такой род соединения, который не удался на Западе. Наконец, Восточная империя по своему этнографическому составу и по своим учреждениям представляет в себе протест против того утверждения, что тип, по которому сложилась западноевропейская история, есть универсальный тип. ... Восточная империя перестаёт быть продолжением римской с VII и в особенности с VIII в., она становится с тех пор представительницей византизма».<sup>119</sup> О сущности же византизма хорошо сказал ещё К.Н. Леонтьев: «Византизм есть прежде всего особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определённые в истории последствия».<sup>120</sup> «Византийцы именовали себя римлянами, но в качестве официального государственного языка очень скоро утвердили греческий и реально в большей мере были наследниками греко-эллинистической культуры, чем собственно римской».<sup>121</sup> Общеизвестно, что преобладающей национальностью в Византии были греки. И можно сказать, что: «Особая и совершенно в своё время новая религиозная византийская культура, вытекавшие из неё государственные отношения и связанные с нею эстетические и нравственные идеалы были продуктами греческого гения по преимуществу».<sup>122</sup> «Хотя славяне и иные народы, — говорят византологи о последующих веках существования Византийской империи, — принимали активное участие в создании синкретичной культуры империи, доминирующую роль сохранил греческий элемент, пользовавшийся официальной поддержкой централизованного государства и церкви; культура империи оставалась по преимуществу грекоязычной культурой».<sup>123</sup> Интересно отметить при этом, что «черты своеобразия византийской культуры проступали тем ярче, чем больше расходились пути её политического и культурного развития с её ближними и дальними соседями».<sup>124</sup> Важное значение, как выше было отмечено, имело центральное положение Византии в системе координат средневекового мира. «По своему географическому положению (Балканы и Малая Азия) Византия была главным перекрёстком на культурно-политических и торговых путях Восток-Запад; буфером при военной экспансии Запада на Восток и обратно; и явилась мощным синтезатором восточно-западных культурных и духовных ценностей».<sup>125</sup>

Важный аспект своеобразия византийской культуры: наличие в её составе эллинских и христианских начал. «Сложившись под знаком дуализма уже в первые века своего существования, византийская культура в целом и византийское художественное творчество в частности развивались при наличии и жизненности античной и христианской традиций».<sup>126</sup> «Со временем, — как считает другой исследователь, — этот дуализм стал помехой для серьёзного творчества. В головах византийских эрудитов заветы Гомера или Демосфена, Платона или Аристотеля существовали где-то рядом с заповедями Библии и определениями вселенских соборов, слишком редко вступая с ними в настоящий спор или настоящий синтез».<sup>127</sup> К.Н. Леонтьев писал, что: «у греческой нации было две цивилизации: древнеэллинская, классическая и христиано-византийская».<sup>128</sup> Христианство, следует заметить, оказало государству поддержку и в политическом отношении, что сказалось на развитии культуры. «Христианская церковь со своей прочно сложившейся по типу административного строя империи иерархией оказала могущественную поддержку политическому единству римского мира: и проч-

<sup>117</sup> Культура Византии: IV – первая половина VII в. М., 1984. С.11.

<sup>118</sup> Там же. С.5.

<sup>119</sup> Успенский Ф.И. История Византийской империи VI–IX вв. М., 1996. С.16.

<sup>120</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Он же. Записки отшельника. М., 1992. С.19.

<sup>121</sup> Бычков. Ук. соч. С.6.

<sup>122</sup> Там же. С.92–93.

<sup>123</sup> Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М., 1989, с.7.

<sup>124</sup> Там же.

<sup>125</sup> Бычков. Ук. соч. С.7.

<sup>126</sup> Фрейберг Л.А., Попова Т.В. Византийская литература эпохи расцвета IX–XV вв. М., 1978. С.4.

<sup>127</sup> Аверинцев С.С. Византийская литература. М., 1974. С.6.

<sup>128</sup> Леонтьев К.Н. О национализме политическом и культурном (письмо к Вл.С. Соловьёву). // К. Леонтьев, Наш современник. СПб, 1993. С.96.

ный союз империи с христианством обусловили собою ход дальнейших событий мирового значения».<sup>129</sup>

В настоящее время культура Византии получила заслуженное признание и высокую, принадлежащую ей по праву оценку в высказываниях многих современных ученых: историков и культурологов, подкрепленных соответствующими исследованиями в данной области. Причем нередко отмечается, в качестве определяющего фактора, религиозный характер этой культуры: «Неоспорима и религиозная основа этой культуры, питавшейся прежде всего религиозными переживаниями и ими направлявшейся».<sup>130</sup> Завершить этот краткий очерк культуры Византийской империи мне бы хотелось словами известного отечественного специалиста члена-корреспондента Академии наук З.В. Удальцовой: «В истории мировой культуры византийской цивилизации принадлежит особое и, бесспорно, выдающееся место. Византия дала средневековому миру высокие образцы литературы и искусства, которые отличало не только благородное изящество форм, но и глубина философско-религиозной мысли, образное видение мира, утонченность эстетического мышления. По уровню развития образованности, по напряженности духовной жизни, по силе выразительности и глубокой одухотворённости изобразительного искусства Византия многие века опережала страны средневековой Европы. Более 500 лет прошло с той поры, как Византийская империя — в прошлом могущественное средневековое государство — ушла с исторической арены. Но след, оставленный Византией в истории человечества, столь глубок, что и по сей день память о ней живёт не только на страницах исторических сочинений, но и в произведениях её материальной и духовной культуры.»<sup>131</sup>

## §2. *Науки, искусства, образование в эпоху Палеологовского расцвета.*

Мы только что закончили общий обзор феномена византийской культуры в целом. Перед тем как перейти к более подробному анализу философско-богословской традиции, хотелось бы вкратце остановиться на состоянии наук, искусств и образования в Византийской империи к началу интересующей нас эпохи (начало XIV в.).

Византийская наука на протяжении своего тысячелетнего существования «развивала, — как пишет один из современных ученых, — практически все основные направления и дисциплины, завещанные античностью, — как гуманитарные, преломленные в христианизированной форме, так и естественнонаучные, включая физику и космологию (сочинения Фотия, Феодора Метохита), химию (в форме алхимии; но ср. также изобретение “греческого огня”, новых эмалей и смальты), зоологию (многочисленные “Физиологии”, бестиарий Тимофея Газского, трактаты XIII в. по разведению соколов, собак и других животных), ботаники (“Беседы на Шестоднев” Василия Великого, многочисленные травники и словари названий растений), сельское хозяйство (“Геопоники”). Немало работ, как самостоятельных, так и комментаторских, было в области математических дисциплин, составляющих основное содержание квадривиума. Всё это, наряду с резко выраженной индивидуальностью всего облика византийской образованности, даёт основание утверждать, что тот тип науки, который мы встречаем в Византии, представляет собой одно из трёх главных продолжений античной науки. В качестве двух других можно рассматривать средневековую западноевропейскую и арабомусульманскую науку».<sup>132</sup> Причем византийская наука имела то отличие от двух последних, что «более непосредственно примыкала к наследию и традициям античности...»<sup>133</sup>

«Естественные науки, отражавшие представления византийцев об окружающем их мире, составляли органичную часть культуры того времени. Они в полной мере запечатлели идеи своей эпохи, питались её религиозными, нравственными, экономическими и политическими воззрениями».<sup>134</sup> Деление наук на тривиум и квадривиум никогда не было в Византии столь строгим, как на Западе. До палеологовского времени византийские ученые не выделяли свободных искусств из общей системы философии, куда их включали наряду с прочими дисциплинами. По традиции, идущей от отцов церкви, гораздо важнее были другие аспекты: выделялось «наше», христианское знание, преддверием которому служило знание «внешнее», языческое».<sup>135</sup> «Необходимо отметить и другой момент: на византийской почве произошло соединение античной традиции с новыми методами, пришедшими благодаря арабскому влиянию из Индии».<sup>136</sup> Однако, зачастую наука сливалась с магией и оккультизмом. «Традиционная наука античности, унаследованная и развиваемая византийцами, тесно переплеталась с астрологией, магией, алхимией, разного рода оккультными знаниями, составлявшими неотъемлемую часть средневекового мышления и опыта. Корни этого явления уходят в позднюю античность, когда идеи неоплатонизма, широко распространившиеся в духовной жизни позднеримского общества, выработали и отношение к научному знанию. Материя — основа всякого естественнонаучного исследования, определённая Платином как  $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ , — не могла дать истинного знания. Такая посылка определяла и средства познания, которые лежали за пределами разумного или чувствен-

<sup>129</sup> Кулаковский Ю.А. История Византии. 395–518 годы. Т.1. СПб., 1996 С.21.

<sup>130</sup> Острогорский Г.А. Афонские исихасты и их противники. (К истории поздне-византийской культуры). //Записки Русского Научного Института в Белграде, 1931. Вып.5. С.349.

<sup>131</sup> Удальцова З.В. Византийская культура. М., 1988. С.3.

<sup>132</sup> Старостин Б.А. Византийская наука в контексте средневековой культуры. // Античность и Византия. М., 1975. С.386.

<sup>133</sup> Там же. С.387.

<sup>134</sup> Гукова С.Н. Естественнонаучные знания в палеологовский период. // Культура Византии: XIII–первая половина XV в. М., 1991. С.361.

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> Там же. С.362.

ного восприятия: подлинное знание возможно только через откровение, поэтому теургия и магия приобретали всё более реальную силу. У Порфирия и в ещё большей степени у Ямвлиха всякое научно-рациональное отношение к реальному миру тонет в оккультной практике и религиозных фантазиях, а математика предстаёт в виде числовой символики, элементы которой идентифицируются с гипостатическими конструкциями познаваемого мира».<sup>137</sup> «В Византии палеологовского периода интерес к герметической традиции, тесно связанной с неоплатонизмом, был очень велик».<sup>138</sup> Следует отметить и тот факт, что наука в Византии «развивалась изолированно от жизненной практики и опыта».<sup>139</sup> Однако, к XIII веку «влияние восточной и западной науки коснулось практически всех областей знания ... Византия оказывала влияние на развитие духовной культуры Западной Европы, которая заново открыла для себя научное богатство греческой античности».<sup>140</sup>

Катастрофа 1204 г., когда Византия подверглась варварскому нашествию крестоносцев, имела самые серьезные последствия для судеб византийской культуры. «Пережитая византийцами в начале XIII в. трагедия сопровождалась огромными материальными потерями, разрывом устоявшихся экономических связей, дезорганизацией общественно-политической жизни, крупными миграциями населения, падением роли церкви и монастырей в их общественной и нравственно-учительской деятельности, утратой множества памятников культуры и искусства, включая библиотеки, бесчисленное количество ценнейших рукописей по всем областям знания.»<sup>141</sup> Однако, «ощущение острой тревоги, пронизывавшей всю общественную атмосферу в империи в последнее столетие ее истории, напряженная работа мысли, образование сплоченных кружков и групп “интеллигентов” — единомышленников, их укрепляющиеся связи с деятелями итальянской культуры — все это, по-видимому, повышало уровень культурной жизни общества, расширяло сферу его духовных интересов».<sup>142</sup>

Бросается в глаза тот факт, наличие экономического и политического упадка в последний период существования Византийской империи входит в противоречие с расцветом ее искусства. Первым указал на это несоответствие еще в начале нашего столетия Ш. Диль. Он же ввел в употребление термин «Палеологовское Возрождение». «Нельзя не отметить, что, несмотря на упадок, Византия этого времени жила напряженнейшей духовной жизнью. Может быть, кризис византийского общества и придал особые черты тому, что принято связывать с Палеологовским возрождением».<sup>143</sup> Заметим, что многие специалисты считают сам этот термин достаточно условным: «широко принятый в современной литературе термин Палеологовское возрождение является, несомненно, условным. О его содержании ведутся споры».<sup>144</sup> Тем не менее: «Термин “возрождение” оказался настолько устойчивым, что, несмотря на его условность, отбросить его невозможно».<sup>145</sup>

Искусство эпохи Палеологов имело свои отличительные особенности: «Повышенная эмоциональность, мистический индивидуализм, усиление личностного начала, светских тенденций в изображении религиозных тем...»<sup>146</sup>. При этом оно «не было стабильным и однородным»<sup>147</sup> в течение двух веков своей истории. Повзрослел интерес художников к многочисленным бытовым реалиям; стали более заметны в искусстве фольклорные влияния. Наряду с религиозными сюжетами изображаются реальные исторические события. Особую роль стали играть портретные изображения, в которых «художники палеологовской эпохи стремились передать настроение, а порой внести в создаваемый образ тонкие психологические оттенки, нарушающие то внутреннее спокойствие, которое придавалось этому образу в предшествующее время».<sup>148</sup> Большое значение в искусстве времени Палеологов приобретает изображение ландшафта и архитектуры. Одной из основных черт этого искусства может считаться и гораздо более тесная и в то же время более многообразная, чем раньше, его связь с искусством других стран. Искусство этой эпохи характеризуется появлением ярких творческих индивидуальностей, художников, чей почерк можно сразу же определить. По словам современного специалиста: «в целом движение византийского искусства при Палеологах совершалось в сторону усиления живописного начала, в направлении более точного воспроизведения действительности и расширения круга воспроизводимых явлений. Процесс развития искусства стал более сложным и неровным, но тем не менее оставался органичным и закономерным».<sup>149</sup>

Уровень образования в империи эпохи Палеологов был достаточно высок. «Культурный расцвет в Византии, получивший название Палеологовского ренессанса, уходит своими корнями в Никейскую империю. Здесь, за пределами Константинополя, появилось поколение византийских ученых, которому суждено было после реставрации столицы в 1261 г. восстановить ее былую славу

<sup>137</sup> Там же. С.368–369.

<sup>138</sup> Там же. С.369.

<sup>139</sup> Там же. С.374.

<sup>140</sup> Там же. С.375.

<sup>141</sup> Культура Византии: XIII–первая половина XV в. М., 1991. С.8.

<sup>142</sup> Там же. С.9–10.

<sup>143</sup> Курбатов Г.Л. Византия во второй половине XIII–середине XV вв. // Культура Византии: XIII — первая половина XV в. М., 1991. С.218.

<sup>144</sup> Литаврин Г.Г. Заключение. Основные черты культуры поздней Византии (XIII–первая половина XV в.) // Культура Византии: XIII — первая половина XV в. М., 1991. С.595.

<sup>145</sup> Фрейберг Л.А., Попова Т.В. Византийская литература эпохи расцвета: IX–XV вв. М., 1978. С.9.

<sup>146</sup> Лихачева В.Д. Изобразительное искусство Византии в эпоху Палеологов. // Культура Византии: XIII–первая половина XV в. М., 1991. С.447.

<sup>147</sup> Там же. С.448.

<sup>148</sup> Там же. С.452.

<sup>149</sup> Там же. С.483.

одного из крупнейших центров средневековой образованности».<sup>150</sup> «Начальное обучение — изучение основ грамоты, письма и счета, — не требовавшее от учителя высокой квалификации, оставалось традиционным, мало меняясь на протяжении столетий».<sup>151</sup> Вскоре после отвоевания Константинополя здесь была восстановлена высшая школа. Большая заслуга в деле восстановления в столице высшего образования принадлежит великому логофету Григорию Акрополиту. «Курс обучения начинался с основ силлогистики и аналитики, затем следовали занятия по риторике».<sup>152</sup> Важное место в поздневизантийской системе образования принадлежало общественным и частным школам, которые открывались не только в столице, но и в других крупных городах империи: Фессалонике, Трапезунде, Мистре. «Независимо от светского образования в Византии всегда существовало духовное образование, традиции которого восходят ко времени греческой патристики. Высшая школа богословия при константинопольской патриархии была, пожалуй, самым стабильным учебным заведением империи. Возобновление в столице духовного образования при Палеологах связано с деятельностью патриарха Германа».<sup>153</sup> Существовало в Византии этого периода и специальное образование, где учились, например, будущие юристы и медики. «Византийские ученые всегда отличались энциклопедичностью знаний. Раньше она была достоянием лишь очень небольшого слоя интеллектуалов, достигавших высот в науке главным образом благодаря своему интересу к ней и упорному труду. На закате же империи разносторонность образования обуславливалась самой программой учебных заведений. Расширился круг дисциплин, изучавшихся в высшей школе: помимо традиционной риторики, логики, философии, в него прочно вошли математический квадриум (арифметика, геометрия, астрономия, гармония), медицина, география».<sup>154</sup> Одним словом, как считают специалисты: «Значение поздневизантийского образования выходит далеко за рамки византийской культуры».<sup>155</sup> «Византийская цивилизация оказала глубокое и устойчивое воздействие на развитие культур многих стран средневековой Европы».<sup>156</sup>

---

<sup>150</sup> Гукова С.Н. Школа и образование в поздней Византии. // Культура Византии: XIII–первая половина XV в. М., 1991. С.395.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Там же. С.396.

<sup>153</sup> Там же. С.406.

<sup>154</sup> Там же. С.410.

<sup>155</sup> Там же. С.411.

<sup>156</sup> Удальцова З.В. Византийская культура. М., 1988. С.278.

### §3. *Философская, богословская и мистическая традиции в культуре Византии.*

Нам предстоит сейчас более пристально всмотреться в умственно-духовную жизнь Византии как в целом, на поле всей ее тысячелетней истории, так и в более интересующую нас эпоху накануне исихастских споров XIV века. Главной особенностью византийской философской традиции является, на наш взгляд, органичное, впрочем зачастую противоборствующее, сочетание в ней начал античных и христианских. Следует помнить, подходя к изучению византийской философии, что грань между философско-дискурсивным и богословско-мистическим в творениях выдающихся мыслителей того времени бывает подчас неуловима. Общее восприятие феномена византийской философии в эпоху позднего Средневековья различными авторами может быть диаметрально противоположным. Одни считают, что она просто пришла в упадок, другие — что ее развитие происходило на качественно ином уровне. «В Византии всегда оставалось живым античное наследие, в том числе и философское. На развитие византийской философии оказала влияние философия эллинизма. Византийская философия испытала на себе также глубокое влияние победившего христианства в своем официальном варианте на долгое время превратилась в «служанку богословия».<sup>157</sup> Не приходится спорить, что такая тенденция имела место в умственной жизни средневековой Византии: «Это тот протекционизм высшей церковной власти, опиравшейся кое-когда и на светский авторитет, стремившийся направить поток религиозно-философских исканий в русло строгой подчиненности центру церковного авторитета. Власть для большей безопасности не стеснялась подчас притупить остроту философских движений, задержать рост интереса в этой области и ограничить эти искания. На трудность проблематики, вытекавшей из философских построений на Аристотеле предпочитали отвечать не построениями платоновскими или своими домыслами, а грузом святоотеческого опыта, хотя у святых отцов очень часто и нельзя было найти ответ на проблему. Тогда просто умолкали и предлагали умолкнуть и другим».<sup>158</sup> Однако же, не будем забывать и того, что: «Все ... стороны культуры Византии, как и вообще вся жизнь Средних Веков почивали на церковном основании и выходили из всеосвящающего ее источника. Зодчество, живопись, мозаика, музыка, поэзия, литература, не говоря уже о философии и богословии, — все это вдохновлялось христианским идеалом, пронизано было вековой традицией свв. отцов и церковных канонов».<sup>159</sup> Но было бы ошибочным думать, «что только богословское и общецерковное определяло характер византийской культуры и что, кроме храмового благочестия, они не имели никаких других духовных интересов».<sup>160</sup> «При всем различии ориентаций исихастов и гуманистов их объединяет признание сложной природы человека и вера в возможность индивидуального или общественного спасения...».<sup>161</sup>

Обратимся к начальному периоду византийской философии: «Начало тысячелетней истории Византии — это импонирующее зрелище одновременного расцвета неоплатонических философских школ, то языческих, как в Афинах, то религиозно нейтральных, как в Александрии, и спорившей с ними, но и учившейся у них христианской патристики. Мы вправе усматривать и там черты упадка; но невозможно отрицать, что культура мысли была очень развитой, а напряжение умственной работы — высоким. Это не продлилось долго. Та хрупкая утонченность, которая дает себя ощущать в филигранной диалектике Прокла и Дамаския или в одухотворенном экстазе Псевдо-Дионисия Ареопагита, не смогла пережить крутой ломки форм жизни. Уже блестящая эпоха Юстиниана I не была благоприятна для философии. Император закрыл в 529 г. Афинскую школу и этим ускорил естественный процесс вымирания языческого неоплатонизма; он же подверг в 533 г. безоговорочному проклятию наследие Оригена и этим отрезал христианскую мысль от ее истоков, еще в IV в. питавших творчество каппадокийского кружка».<sup>162</sup> Философия ранней Византии имеет свои отличительные особенности: во-первых, она непосредственно продолжает традицию позднеантичной философии, во-вторых, в ней безраздельно господствует объективный идеализм и, в-третьих: «Ранневизантийская философия есть философия теологизирующей эпохи; не учитывая этого, мы ничего в ней не поймем».<sup>163</sup> «Предыстория византийской парафилософии — это непосредственно история христианской теологии в Восточной Римской империи, грекоязычная христианская теология, а опосредованно — сама, — как пишет другой специалист по истории философии, — античная философия, особенно платонизм и неоплатонизм. В непосредственной предыстории византийской философии — Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Григорий Назианский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст... первым же византийским философом ... был Иоанн Филопон...»,<sup>164</sup> а также, добавим, его современник ученый Леонтий Византийский. Вскоре обретает известность *Согрус Агеорагитисм*, который и следует считать «подлинным истоком византийской философии».<sup>165</sup> В последнее время «одинокое возвышается фигура Максима Исповедника, оригинального философа и богослова, в последний раз воплотившего в себе нечто от мыслительной смелости

<sup>157</sup> Чалоян В. Византийская философия. // Философская Энциклопедия, т.1. М., 1960. С.256.

<sup>158</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.49.

<sup>159</sup> Там же. С.15.

<sup>160</sup> Там же. С.37.

<sup>161</sup> Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб., 1993. С.109

<sup>162</sup> Аверинцев С.С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М., 1989. С.36.

<sup>163</sup> Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли. // Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984. С.43.

<sup>164</sup> Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С.464.

<sup>165</sup> Там же. С.465.

Оригена, тонкости Григория Нисского, системосозидательной широты Псевдо-Дионисия».<sup>166</sup> «...Воззрения преп. Максима представляют собой органическое сращение самых разнообразных течений и направлений, богословских и философских. ...Такое стремление к объединению и обработке в одном духе разных элементов было не каким-либо мимолетным и частичным явлением, а общей особенностью византийской жизни того времени, в той же степени характерной для целой эпохи, — пишет крупнейший дореволюционный исследователь творчества преп. Максима, — как и вообще для всей византийской культуры».<sup>167</sup> Период иконоборчества ознаменован появлением личности св. Иоанна Дамаскина. «Взаимодополнение, даже взаимопроникновение двух контрастирующих начал — аристотелианской культуры рассудочных дефиниций и культовой мистики — определяет его характерность как поворотной фигуры в истории мысли».<sup>168</sup> «Основателем нового умственного движения был патриарх Фотий...»,<sup>169</sup> отличительной чертой которого, при всей его разносторонности, была, несомненно трезвость. В его время «византийская культура, пройдя через кризис, делает некий необходимый и неотменяемый выбор, когда закладываются основы для подъема интеллектуальной жизни на несколько веков вперед».<sup>170</sup> Далее, подъем рационалистической мысли, наметившийся во времена Фотия, продолжается; «но между рационализмом IX–X вв. и новым уровнем рационализма XI–XIII вв. лежит оживление мистических интересов, характерное для конца X в. и первой трети XI в.».<sup>171</sup> Здесь уместно назвать имена аскетов Павла Латрийского и Симеона Боговельного, а также имя преп. Симеона Нового Богослова — великого мистика Православного Востока. Подробнее же о них будем говорить в соответствующем разделе. «К середине обильного контрастами XI в. умственные силы Византии снова возвращаются в русло мирского культурного творчества, очень далекого от аскетических идеалов Симеона».<sup>172</sup> Увлечение Платоном дает о себе знать в лице Иоанна Мавропода, учеником которого был известнейший Михаил Пселл, «ипат философов». «Его универсальный гений охватывает все: и богословие, и философию, и медицину, и естественные науки, и музыку, и математику, и ораторское искусство, и поэзию. Его знания — энциклопедического характера, а мастерство речи делает его самым знаменитым человеком XI века и, возможно, самым выдающимся писателем всей истории Византии».<sup>173</sup> Учеником и преемником Пселла был Иоанн Итал, чье учение предано было анафеме на соборе 1082 г. обвинения против него содержатся в православном Синодике на первое воскресенье Великого поста.<sup>174</sup> По словам известного современного исследователя: «Расцвет секуляризаторской тенденции в византийской философии XI–XIII вв. — необходимому звено историко-философского процесса. Без этого звена невозможен переход к творчеству Феодора Метохита и Никифора Хумна, к выступлению Никифора Григоры и его союзников против паламизма, продолжившего мистическую линию Симеона Нового Богослова, вообще к идейным конфликтам Палеологовской эпохи, вплоть до Гемиста Плифона».<sup>175</sup> Следующей крупной фигурой в истории византийской мысли был Никифор Влеммид. В его лице «византийский рационализм, развиваясь по пути, намеченному Михаилом Пселлом, приобрел эмпирическое направление...».<sup>176</sup> в том же XII в. «в Византии разгорелся жаркий спор между “реалистами” и номиналистами, аналогичный такому же спору в западной схоластике в те же времена».<sup>177</sup> Номинализм возглавлял Сотирх Пантевген, реализм — Николай Мефонский. Спор этот закончился официальным со стороны церкви осуждением номинализма.<sup>178</sup> Подобно звезде на небосклоне поздневизантийской учености сияет личность универсального энциклопедиста Феодора Метохита. Как философ, он заявлял о своей принадлежности к платонизму, ибо только Платон, по его мнению, «наиболее полно удовлетворяет беспокойный ум философа, раскрывает секреты философии, объясняет ее принципы и возводит к своему источнику понятия бога и божественного».<sup>179</sup> Об авторитете Метохита в среде византийской интеллигенции дает представление письмо его ученика, оппонента Григория Паламы в исихастских спорах XIV в., Никифора Григоры, где он утверждает, что души Гомера, Платона, Птолемея и Плутарха путем метемпсихоза соединились в одном и том же теле — в теле Метохита.<sup>180</sup> Назвав имя Никифора Григоры, мы вплотную приблизились ко времени начала исихастских споров и заканчиваем на этом наш чрезвычайно сжатый обзор.

В заключение хотелось бы привести слова одного из крупнейших специалистов по византийской духовной культуре о. Киприана (Керна), сказанные им по поводу философской традиции в Византии: «Говоря о философской традиции, нельзя не обратить внимание на особый подход и понимание философии. Вся церковная мысль на протяжении многих и блестящих веков своего роста и

<sup>166</sup> Аверинцев С. С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М., 1989. С.36.

<sup>167</sup> Епифанович С. П. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С.13.

<sup>168</sup> Аверинцев. Ук. соч. С.39.

<sup>169</sup> Там же. С.43.

<sup>170</sup> Там же. С.44.

<sup>171</sup> Там же.

<sup>172</sup> Там же. С.48.

<sup>173</sup> Амвросий, архим. Предисловие // Пселл М. Богословские сочинения. СПб., 1998. С.11–12.

<sup>174</sup> Успенский Ф. И. Синодик в неделю Православия: Соборный текст с приложениями. Одесса., 1893. С.14–18. См. также: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С.862–864.

<sup>175</sup> Аверинцев. Ук. соч. С.58.

<sup>176</sup> Чалоян В. Византийская философия. // Философская Энциклопедия, т.1, М., 1960. С.257.

<sup>177</sup> Чанышев. Ук. соч. С.471.

<sup>178</sup> Чалоян. Там же.

<sup>179</sup> Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Изд-е 2-е. СПб., 1997. С.74–75.

<sup>180</sup> Там же. С.73.

раскрытия бесстрашно впитывала в себя философские учения и синтезировала их в своем богословском сознании. Отцы и учителя древности с необыкновенно для теперешнего состояния церковного богословствования смелостью воспринимали учения эллинских и других философов и не боялись извлекать зерна истины из их творений. Современного им запаса философского опыта они не чурались и были вполне на высоте философских достижений своего времени, используя его, во всяком случае, больше и плодотворнее, чем позднейшая церковная мысль использовала философские достижения последующих веков».<sup>181</sup> Однако же, «при всем наличии интересов к философствованию и при всей богословской напряженности, у византийцев все же не хватило достаточной сноровки и выработанной привычки к систематическим знаниям в области философии».<sup>182</sup>

Богословская традиция православной Византии уходит своими корнями в первые века христианства. Писатели апостольского века, апологеты, Климент Александрийский, Ориген принадлежат еще иной эпохе. Лишь с великих мыслителей каппадокийского кружка можно говорить о зарождении собственно византийского богословия. По мнению крупнейшего исследователя дореволюционной эпохи В.В. Болотова: «...история богословской мысли первых веков христианства представляет собою комментарий на слово “Богочеловек” и слагается из двух периодов: триадологического... и христологического...».<sup>183</sup> причем комментарий этот слагался при весьма активном привлечении античной философии. Происходило взаимное влияние двух противоборствующих начал. Но «самый факт влияния эллинской философии на церковную догматику, как пишет другой известный специалист той же эпохи проф. А. Спасский, — получает совершенно новый смысл. Он был не превращением христианства в эллинизм, а наоборот: обращением эллинизма в христианство. Метафизические идеи философии, пересаживаемые в христианскую церковь, здесь перерождались и получали другой высший и духовный смысл и, как в других областях жизни, так и здесь, в сфере философии, христианская религия извлекла все свежие соки, преобразовала их сообразно своему собственному духу, и усвоила себе, как принадлежащую себе собственность».<sup>184</sup> Развитие богословской мысли IV–VIII вв. проходит в рамках созывавшихся в этот период семи соборов, получивших название Вселенских и множества других, чей статус был более локальным. «Самая форма разрешения спорных вопросов и умиротворения взволнованной церкви путем так называемых вселенских соборов была не теоретически, не прудумшленно, а эмпирически нащупана по поводу особо широких и особо острых потрясений в толще именно восточной половины церкви».<sup>185</sup>

IV век в истории богословия по праву получил наименование «золотого века святоотеческой письменности». «Такой расцвет богословской письменности в значительной степени объясняет тем, что церковь со времени Миланского эдикта становится признанным государством учреждением и может, без опасения внешних преследований, отдаться созидательной работе в области мысли, толкования Писаний, углубления во внутреннюю духовную жизнь и т.п. Но с другой стороны, этому же цветению богословской письменности способствуют внутренние потрясения в жизни самой церкви».<sup>186</sup> Главными деятелями этого столетия были: Афанасий Александрийский, каппадокийцы Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, Иоанн Злотоуст, Кирилл Иерусалимский, Дидим Слепец, Сепарион Тмуитский, Амфилохий Иконийский, Евсевий Кесарийский, Ефрем Сирий, Епифаний Кипрский — на Востоке, Иероним Стридонский, Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский — на Западе. Главными ересиархами, давшими основным еретическим движениям этого века свои имена были Арий и Аполлинарий. Богословские споры играли положительную роль в догматическом раскрытии содержащихся в Откровении истин. «В богословских спорах развивается и крепнет верующее сознание. И апостольское предание веры раскрывается и опознается как благодатная премудрость, как высшее любомудрие (или философия), — как разум истины и истина разума. Через умозрительное постижение и усвоение опыта веры преобразуется и претворяется самая стихия мысли. ... Эта богословская работа была трудной и бурной. В отеческом богословии раскрываются множественность типов и направлений. Но все они совпадают в своих основах, в едином опыте Церкви...»<sup>187</sup> Как же развивается богословская мысль после IV века? «Начинается эпоха христианского эллинизма, — время, когда пробуют строить христианскую культуру, как систему».<sup>188</sup> Определяющей является в эту эпоху христологическая тема, которая была, вместе с тем, и «темой о человеке».<sup>189</sup> «Христологические споры начинаются столкновением двух богословских школ. В действительности это было столкновением двух религиозно-антропологических идеалов. Халкидонским собором кончается история православного александринизма и православного антиохинизма, и начинается новая богословская эпоха, — эпоха византийского богословия. И в нём претворяется в целостный синтез многообразное предание прошлого».<sup>190</sup> Ересь Нестория была опровергнута Кириллом

<sup>181</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.48.

<sup>182</sup> Там же. С.49.

<sup>183</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т.4. История церкви в период вселенских соборов. Отд.3. История богословской мысли. М., 1994. С.1.

<sup>184</sup> Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914 (Репринт). С.646–647.

<sup>185</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С.8.

<sup>186</sup> Киприан (Керн), архим. Золотой век Свято-Отеческой письменности. М., 1995. С.3–4.

<sup>187</sup> Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931 (Репринт: М., 1992). С.24–25.

<sup>188</sup> Флоровский Г.В. Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933 (Репринт: М., 1992). С.5.

<sup>189</sup> Там же.

<sup>190</sup> Там же. С.7.

Александрийским, по смерти которого стало набирать силу движение сторонников другой крайности — монофизитство. Разновидностью последнего явилось монофелитство, в борьбе с которым ярко просиял философско-богословский гений Максима Исповедника. Остановим взор на крупнейшем памятнике этой эпохи, оказавшем огромное влияние на всю христианскую культуру, в том числе и на непосредственно участников исихастских споров XIV в. — Паламу и Варлаама: «...они оба постоянно ссылались на “божественного Дионисия”, цитировали его, искали в нём опору для своих прямо противоположных утверждений».<sup>191</sup> В работе специалиста прошлого века мы находим следующую оценку *Corpus Areopagiticum*: «Что касается до религиозной системы ареопагических сочинений, то в ней все очевидно ложные и противные христианству понятия устранены. Так, в ареопагических сочинениях мир представляется непосредственным творением Бога; материя не признается причиною и источником зла; признается воскресение тел, и тело не почитается источником зла и греха в человеке; правильно, хотя и кратко, раскрывается учение о св. Троице, о воплощении Сына Божия и прочем. Всё вообще религиозное воззрение их писателя чисто христианское и православное. Но так как писатель, по-видимому, не успел освободиться из-под влияния неоплатонической философии, то его изложение некоторых частных предметов христианского вероучения носит явные следы влияния оной».<sup>192</sup> Добавим, Ареопагитики — произведения переходной эпохи, и особый интерес вызывают также в эпохи кризиса. Комментарий к Ареопагитикам составляет в VII в. Максим Исповедник — ключевая фигура в богословии этой эпохи: «...я поместил параллельно с расположенными по порядку словами, по главам, как поделила книга, те известные мне схолии, каким случилось до сего момента прийти ко мне в руки».<sup>193</sup> Творения преп. Максима входили в круг излюбленного чтения св. Григория Паламы,<sup>194</sup> а его идеи оказали существенное влияние на становление доктрины исихазма. «Богослов, философ (или, точнее, “любомудр”), экзегет, мистик и полемист органично слились в личности преподобного».<sup>195</sup> Поэтому и мы уже второй раз обращаемся к повествованию о нём. Основными чертами богословия преп. Максима следует считать, во-первых, то, что оно исходило из личного духовного опыта и, во-вторых, в нём удачно сочетается традиционность и новаторство. «Две основные черты ... и определили его влияние на позднейшие поколения христиан и на всё последующее развитие христианской мысли».<sup>196</sup> Преп. Максим разработал учение о двойстве воли и действий во Христе, снискавшее ему широкую известность как выразителя православного диофизитизма. Движущей силой спасения, по учению Максима, является Любовь. В своих антропологических построениях преп. Максим ближе всего к Григорию Нисскому, он категорически отвергает оригеновскую концепцию апокатастасиса, ибо «самое обожение должно быть принято и пережито в свободе и любви...»<sup>197</sup> «По учению святого Максима Исповедника, первый человек был призван воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия; он должен был одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и таким образом сообщить состояние обожения всей твари».<sup>198</sup>

Ревностным борцом против иконоборчества и великим систематизатором святоотеческого опыта вошёл в историю византийского богословия св. Иоанн Дамаскин. Его главное творение: «Точное изложение православной веры» «составляет собой эпоху в истории догматической науки», ибо оно — «не опыт только более или менее полного и совокупного изложения догматов, а в строгом смысле догматическая наука или система, которая носит ясные признаки одного строгого целого и отличается научным методом и другими свойствами, характеризующими науку...»<sup>199</sup> Оно «... представляет собою замечательнейшее явление в истории догматической науки».<sup>200</sup> В качестве богослова, Дамаскин был собирателем отеческих преданий, при том он собирал «не личные мнения отцов, но именно отеческое предание».<sup>201</sup> Он «не притязает на самостоятельность; напротив, он стремится выразить именно и принятое мнение или веру».<sup>202</sup>

На IX в. приходится деятельность Патриарха Константинопольского — политического деятеля, ученого и богослова — св. Фотия. По мнению о. И. Мейендорфа, Фотий — «едва ли не одна из самых крупных фигур Византийского периода истории Церкви».<sup>203</sup> Основной труд св. Фотия: «Библиотека»; он состоит из обзоров книг, прочитанных Фотием (около 400 названий). Благодаря этому компедиуму нам известно о многих сочинениях древности. С именем Фотия связано начало догматического спора по вопросу о *Filioque*. Эта проблема обсуждается Фотием в его «Мистагогии».

О личности величайшего мистика Византии преп. Симеона Нового Богослова мы будем говорить ниже, отметим лишь органичное сочетание в его творчестве богословско-рационального и

<sup>191</sup> Прохоров Г. М. От издателя // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. изд. 2-е, СПб., 1995. С. XI.

<sup>192</sup> Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. М., 1872. С. 869.

<sup>193</sup> Максим Исповедник. Предисловие к сочинениям святого Дионисия // Дионисий Ареопагит. Ук. соч. С. 9.

<sup>194</sup> Алексей (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906. С. 14.

<sup>195</sup> Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Максим Исповедник. Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 68.

<sup>196</sup> Там же. С. 70.

<sup>197</sup> Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII. С. 227.

<sup>198</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 83.

<sup>199</sup> Сильвестр, еп. Опыт православного догматического Богословия. Т. I, § 18. 2-е изд.: Киев, 1884.

<sup>200</sup> Бронзов А. Предисловие переводчика // Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Ростов-на-Дону, 1992. С. 63.

<sup>201</sup> Флоровский. Ук. соч. С. 231.

<sup>202</sup> Там же. С. 229.

<sup>203</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. (конспекты лекций). Изд. 2-е, испр. Вильнюс-М., 1992. С. 318.



мистико-интуитивного начал в лучших традициях Православия, ибо «в истории восточного христианства мистическое созерцание Бога и богословие всегда находились в тесном соединении, никогда не упраздняя друг друга».<sup>204</sup>

Обратимся теперь к поздневизантийской эпохе, до появления на исторической арене св. Григория Паламы. В богословии поздней Византии можно выделить ряд примечательных моментов: отсутствие связи с первохристианской литературой; «летаргический сон» богословской мысли; полная изоляция от богословских достижений Запада; отсутствие систематизации святоотеческого наследия и, наконец, отсутствие систематического богословского образования.<sup>205</sup> Одним словом: «К концу византийской истории наиболее просвещенные представители общества и церкви сознали слабые стороны византийского богословского образования, а именно недостаточную общую подготовку и отсутствие связи богословия с философией».<sup>206</sup> Следующей, и последней, крупной фигурой византийского богословия станет Палама, но это уже тема другой главы...

«Паламизм имеет не только свои богословские корни, уходящие вглубь святоотеческого опыта; на нём отразились и не могли не отразиться философские влияния и умственные движения эпохи; но паламическое богословие тесно связано и с мистикой православного Востока».<sup>207</sup> Мистика тесно связана с аскетикой и вытекает из неё. В мистическом процессе духовной жизни главная роль принадлежит божественному озарению, причем освящается не только ум, но весь человек в своём психофизическом единстве души и тела. Бесстрастие, к которому призывали все поколения аскетов-мистиков, — это возвышенное делание духа. В Томосе афонских исихастов говорится: «Бесстрастие есть не простое умерщвление страстного начала в человеке, но лучшая энергия этого тела».<sup>208</sup> Человек, таким образом, призывается к воспитанию и преображению тела. Для этого необходим аскетический подвиг, но к телу усвоено светлое отношение, любовь и забота; оно привлекается к соучастию в деле молитвы. Путём «умного делания», состоящего в непрестанном очищении ума от помыслов, подвижник достигает видения Фаворского Света. Об этом свете учили все созерцатели Православного Востока. «Одно общее настроение и внутренний стиль душевной жизни роднят мистиков не только разных эпох и национальностей, но и разных вероисповеданий и религий. — Считает архим. Киприан (Керн). — Перегородки вероисповедного характера их не разделяют. Мистика Православного Востока, вся линия псевдо-Дионисия, доходящая до Паламы, очень близка по своему духовному направлению и своим мистическим достижениям к мистике Плотина».<sup>209</sup> Справедливости ради отметим, что данное мнение о. Киприана довольно спорно и разделяется далеко не всеми исследователями. Так, этот панмистицизм осуждает А.И. Сидоров: «... близость формы выражения мыслей и озарений отнюдь не означает сродство их содержания...»<sup>210</sup> Другой известный исследователь мистической традиции П. Минин считает, что тенденция к преодолению «феноменальной» стороны своего бытия с целью соединения с божеством «роднит между собой всех мистиков, без различия места и времени, национальности и религии».<sup>211</sup> При этом Минин предостерегает от безоглядного смешения мистики христианской и внехристианских форм мистицизма.

Центральным пунктом, ядром всего подвижничества Православного Востока была, как пишет проф. И.В. Попов, идея обожения.<sup>212</sup> «...Неистошимый порыв от дальнего к горнему ... составляет самый глубинный нерв греко-восточного тайно-зрительного богословия». «Однако требуется не только усилие, но и знание того, как применить это усилие, в чем и заключается наука христианского подвига, аскетика».<sup>213</sup> О способах достижения этого благодатного состояния пишет современный петербургский ученый: «Путь к обожению лежал через: 1) очищение (катарсис), 2) просветление (фотисмос) и 3) целеобретение (телейосис). Первая ступень характеризуется очищением души от всего мирского через полное мироотречение. Вторая предполагает просвещение души божественным светом. Третья ступень знаменует обретение мистического совершенства, единение с Богом и обожение. При этом можно говорить о наличии двух течений в восточнохристианской мистике: созерцательное и аскетическое. Первое из них стремится через мистический гносис к опрошению души и её единения с Богом или возвращению к Богу. Второе подчеркивает не столько момент гносиса, сколько любви и преданности ... к Богу. ... К мистикам первого направления можно отнести Псевдодионисия и его последователей, второго — Макария Египетского и Симеона Нового Богослова (X-XI вв.). Некоторые мистики синтезировали обе установки: это Григорий Нисский (IV в.), Исаак Сирий (VI в.), Максим Исповедник (VII в.) и сам Григорий Палама».<sup>214</sup>

У истоков византийской мистической традиции возвышаются две фигуры: Евагрия Понтийского и Макария Египетского. На Пятом Вселенском соборе (553 г.) Евагрий был осужден вместе с Оригеном — в основном, за свои еретические взгляды в области христологии. Однако, именно «ему

<sup>204</sup> Там же. С.324.

<sup>205</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.30–36.

<sup>206</sup> Там же. С.36.

<sup>207</sup> Там же. С.50.

<sup>208</sup> Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С.51.

<sup>209</sup> Киприан (Керн), Ук. соч. С.54.

<sup>210</sup> Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма. // Киприан (Керн). Ук. соч. С.XLI.

<sup>211</sup> Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. // Мистическое богословие. Киев, 1991. С.340.

<sup>212</sup> Попов И.В. Идея обожения в древней восточной Церкви. // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн.97. С.213.

<sup>213</sup> Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. СС.245–246 и С.248.

<sup>214</sup> Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. С.340.

принадлежит первенство в разработке созерцательно-интеллектуального взгляда на монашескую жизнь».<sup>215</sup> На первый взгляд, его учение противоположно «мистике сердца» Макария, но это не совсем так. «В отличие от учения преп. Макария, мирозозерцание Евагрия восходит к традиции александрийского “ученого богословия”, и особенно к традиции ортодоксального гносиса, наиболее ярким представителем которого был Климент Александрийский. Поэтому аскетическое учение Евагрия строится по принципу восхождения от делания к созерцанию, высшей ступенью которого является богословие, когда очищенный ум непосредственно просвещается неизреченным Светом Святой Троицы. Это учение не имеет принципиального отличия от учения преп. Макария; они расходятся лишь в расстановке акцентов. Оба теоретика монашества исходят из опыта и идеи православной синэргии, согласно которой снисхождение (катабасис) Бога к человеку невозможно без встречного движения человека, или его восхождения (анабасиса) к Богу. При этом преп. Макарий усиленно подчеркивает первый момент, а Евагрий — второй. Однако оба единодушны в том, что результатом синэргии является встреча и общение человека с Богом в молитве, которая представляет собой вершину тайнозрительного богословия».<sup>216</sup> Добавим, что вышеупомянутая идея синэргии «легла в основу и поздневизантийского исихазма, получив своё наиболее полное развитие в трудах св. Григория Паламы».<sup>217</sup>

Виднейшим представителем мистической традиции Православия является подвижник VII в. — св. Исаак Сирий. «Св. Исаак — великий психолог и философ, что видно, напр., хотя бы из одного его учения о ведении и вере. Он — удивительный знаток Свящ. Писания, Нов. и Ветхого Завета, и обширной аскетической литературы ... мудрый и опытный наставник и руководитель в христианской духовной жизни».<sup>218</sup> Св. Исаак расчленяет духовный путь следующим образом: «Раскаяние в грехах, очищение от страстей, и совершение в любви и восторге...»<sup>219</sup> Отметим, что писания св. Исаака предназначены скорее для преуспевших, ибо он более всего говорит о последних и высших ступенях духовного подвига. О постепенном восхождении с самого начала даёт понятие главный труд другого известного аскета — преп. Иоанна Синайского: «Лествица».<sup>220</sup>

Особое место в истории православной мистики занимает преп. Симеон Новый Богослов. «В православном мире, — пишет крупнейший исследователь его творчества архиеп. Василий (Кривошеин), — творения пр. Симеона Нового Богослова никогда не были вполне забыты благодаря, главным образом, афонскому монашеству, хотя официальное богословие их игнорировало, да и церковная иерархия относилась к ним сдержанно».<sup>221</sup> Вместе с тем, Симеону усвоено высокое звание Богослова, коим в Православии почтены только апостол Иоанн и Григорий из Назианза. Однако, даже «св. Григорий Палама, относившийся к нему с симпатией и почтением, все же не цитирует его среди других святоотеческих авторитетов».<sup>222</sup> В личности преп. Симеона мы видим высочайший взлет человеческой души к Богу. Об этом же говорят его «Гимны»: «В Божественных гимнах преп. Симеона такая отрешенность от мира, такая одухотворенность, такая глубина духовного ведения, такая головокружительная высота совершенства, до которых едва ли когда еще достигал человек».<sup>223</sup> В центре созерцания Симеона «находится тайна спасения человека, от сотворения мира до второго пришествия и всеобщего воскресения. Все едино и неразрывно связано в спасительных действиях Святой Троицы, но воплощение все же занимает основное место в богословском видении преп. Симеона, о нем он говорит чаще всего. Оно является главным источником обожения человека, оно также основа Евхари-

<sup>215</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–М., 1992. С.202.

<sup>216</sup> Сидоров А.И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия. // Евагрий. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С.53.

<sup>217</sup> Сидоров А.И. // Творения древних отцов-подвижников: Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий. М., 1997. С.289.

<sup>218</sup> Соболевский С. Сведения о преподобном Исааке Сирийце и его писаниях. // Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1993. С. VII.

<sup>219</sup> Флоровский. Ук. соч. С.186.

<sup>220</sup> Иоанн Синайский. Лествица. Сергиев Посад, 1908 Изд. 7-е. (Репринт: М., 1991).

<sup>221</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Нижний Новгород, 1996. С.7.

<sup>222</sup> Там же. С.434.

<sup>223</sup> Пантелеимон, иером. О гимнах преп. Симеона Нового Богослова. // Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917 (Фототип. изд.: Нижний Новгород, 1989). С. XIII.

стии, которая получила у преп. Симеона то место в монашеской жизни, которого не имела у древних аскетических писателей».<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Василий (Кривошеин). Ук. соч. С.433–434.

### ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ ИСИХАСТОВ И ИХ ПРОТИВНИКОВ.

Сейчас нам предстоит основная часть работы: выявить во всей, насколько это возможно, полноте и в отчетливых категориях сформулировать антропологические воззрения исихастов и их противников. Антропологическая доктрина исихазма, как впрочем и все его теоретическое философско-богословское обоснование, наиболее полно выражена в творениях св. Григория Паламы. На них, а также, до некоторой степени, на сочинения Николая Кавасилы и других представителей этого духовно-мистического направления, мы и будем опираться при изложении и анализе антропологии исихазма. Антропологическая модель оппонентов исихазма представлена в трудах Варлаама Калабрийского, Акиндина и Никифора Григоры. Антропология несогласных с Паламой также будет подвергнута исследованию, ибо для лучшего понимания учения о человеке, сложившегося в поздневизантйском исихазме, как и вообще всякого, наверное, мнения, необходимо изучать взгляды тех, кто этого учения не принимал. Исихастские споры XIV в. дают нам богатые возможности для изучения воззрений на человека и его предназначения в этом мире противоположных, в известной степени, сторон во всей выявленности их философско-религиозных и мистических устремлений.

#### §1. История православной антропологии в Византии до XIV в.

Григорий Палама и его оппоненты в исихастских спорах объединены общностью традиции — традиции православно-христианской. Другое дело, что традиция эта получила совершенно разное преломление в их сознании, и в ней на протяжении веков существовали разные течения. Но, несмотря на это, имеет место общий культурно-религиозный фон, на котором и развернулось интересующее нас противостояние. Поэтому мы обратимся сейчас к рассмотрению святоотеческой антропологии во всей её исторической перспективе, так как: «... чтобы понять учение св. Григория Паламы о человеке, нельзя ... не проследить его истоков и влияний. Палама в каком-то смысле подводит итоги византийскому периоду богословской мысли. Он, может быть, в достаточной мере понят только при надлежащей оценке тех слагаемых, которые привели к этому итогу.»<sup>225</sup>

«Православное учение о человеке, как всё вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трёх источников ведения: Священное Писание, непосредственные мистические прозрения и самостоятельные домыслы богословствующего разума.»<sup>226</sup>

Христианство внесло в мир новый взгляд на человека и его предназначение. При этом одни идеи были родом из Ветхого Завета, другие — специфически новозаветные. Особое место в изложении этих новых идей принадлежит апостолу Павлу, затронувшему в своих 14-ти Посланиях ряд антропологических тем. Отметим, что ветхозаветному пониманию личности чужды платонически-спиритуалистические настроения. Библейский взгляд на человека как некое психофизическое единство противоположен во многом дуалистическому противопоставлению души и тела. «Абстрактному, аналитическому и дуалистическому пониманию Греков Иудейство противопоставляет теистическое, конкретное, религиозное. Греческий интеллектуализм сталкивается с ветхозаветным волюнтаризмом.»<sup>227</sup> Ап. Павел был, как известно, фарисеем и большим знатоком Закона, но его язык выходит за рамки иудейской традиции. Нельзя однозначно определить был ли ап. Павел дихотомистом? Многие его выражения, да и вся ветхозаветная традиция свидетельствуют об этом. Но известный его текст: 1 Фесс. 5, 23 говорит об обратном: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранятся...». Апостол, признавая плоть орудием греха, никогда не дает повода считать телесное начало в человеке греховным по существу: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа...? ...Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божие». (1 Кор. 6, 19–20); «...представьте тела ваши в жертву, святую, благоуходную Богу, для разумного служения вашего...» (Рим., 12, 1). Это светлое отношение к телу навсегда освободило восточнохристианскую аскетику от спиритуалистического гнушения плотью, хотя соблазн к этому никогда не умирал вполне. Согласно Павлу, центром внутренней жизни человека является сердце — наиболее близкий ветхозаветный аналог нашего понятия «личности». Говоря о человеке, апостол использует также термины: «дух», «душа», «плоть», «тело», «ум», «совесть», проводя при этом разделение человека на «внутреннего» и «внешнего» (2 Кор. 4, 16). В конечной судьбе человека ап. Павел различает смерть физическую (Рим. 5, 12; 6, 21–23; 2 Кор. 1, 9–10) от смерти духовной (Рим. 7, 10; 8, 6) и от смерти вечной как окончательного разрыва с Богом (2 Кор. 2, 15–16). Он учит также о будущем прославленном состоянии твари (Рим. 8, 18–23), когда будет Бог «всяческая во всем» (1 Кор. 15, 28). Это дает возможность последующим писателям развивать темы апокатастасиса твари и теозиса человека.

Первохристианская литература уже затрагивает основные антропологические темы: душа, образ Божий, сыновство Богу, воскресение и прославление человека в единстве его души и тела. Однако, более детальная разработка антропологической проблематики принадлежит будущему.

В писаниях апологетов господствует тенденция к защите тех положений христианского учения, на которые больше всего ополчались его противники. Так, против иудеев отстаивали веру в божественность Иисуса и в истинность Его вочеловечения, против эллинов — убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека, против гностиков — понятие о единстве

<sup>225</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.259.

<sup>226</sup> Там же. С.73.

<sup>227</sup> Там же. С.74.

человеческого рода, о достоинстве самого человека, о ценности плоти. Боролись апологеты и против фаталистического мирозерцания языческого мира.

Св. Иринея Лионский считал человека целокупным единством, в котором физическое и духовное начала существуют неотделимо друг от друга. Причем в этом единстве различимы дух, душа и тело — взгляд, близкий воззрениям ап. Павла: «...совершенный человек ... состоит из трех — плоти, души и духа; из коих один, т.е. дух спасает и образует; другая, т.е. плоть соединяется и образуется, а средняя между ними двумя, т.е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения».<sup>228</sup> По учению Иринея, дух в человеке есть нечто иное, как Дух Божий, поэтому не существует преград для общения между человеком и Богом: «Ибо руками Отца, т.е. чрез Сына и Духа человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию».<sup>229</sup> Наиболее важными моментами учения Иринея представляются его мысли об обожении человека и о стяжании Св. Духа: «...люди будут видеть Бога, чтобы жить, чрез видение сделавшись бессмертными и достигая даже до Бога».<sup>230</sup>

Тема о человеке часто находит себе место в произведениях св. Иустина Философа. Человек, по его мнению, «разумное животное».<sup>231</sup> Иустин придерживается скорее дихотомического взгляда на человеческое строение: «Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? Нет — она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? Нет, — оно называется телом человека. Если же ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком».<sup>232</sup> Мысли Иустина о душе довольно расплывчаты: то ей присуща способность мыслить, то она идентична душам животных. Душе присуща способность богопознания, но познание это связано с особыми нравственными требованиями. Еще одна тема, поставленная Иустином, привлекает внимание: «Что мы сотворены в начале, это было не наше дело; но чтобы мы избирали следовать тому, что Ему приятно, Он посредством дарованных нам разумных способностей убеждает нас, и ведет к вере».<sup>233</sup> Эта проблема несвободного принятия своей свободы человеком является одной из наиболее сложных в антропологии.

Антропология ученика св. Иустина — Татиана «основывается на представлении об изначальной “сизигий” души (вероятно, обладающей примерно той же “субстанцией”, что и “низший” или “космический Дух”) и “высшего Духа”; тело же есть третий элемент человеческого состава, но оно у Татиана ассоциируется с явно негативными представлениями о материи».<sup>234</sup> Некоторую связь она имеет с идеями ап. Павла о «душевном» и «духовном» человеке. Однако, как считают исследователи, Татиан «не дал ничего интересного в области антропологии».<sup>235</sup>

Афинагор Афинский придерживается мнения, что «человек ... принадлежит к тварному порядку бытия, и в него заложен Создателем ... разумный принцип или “логос”, т.е. внутренний закон, определяющий его жизнь».<sup>236</sup> Естество человеческое создано Богом как некая «совокупность», состоящая из бессмертной души и смертного тела. От животных человека отличает высшая мыслительная способность, от ангелов и бесов — смертность, поэтому природа человека обладает некой «аномалией», которая изначально задумана в Промысле Божиим о человеке.

Антропологические взгляды св. Феофила Антиохийского находятся в русле библейского повествования о сотворении человека, которое он подвергает творческому осмыслению. По его мнению, человек был создан не целиком смертным, ни полностью бессмертным, но как бы «средним»: способным воспринимать и то, и другое. Феофил не считает судьбу человека безнадежной, полагаясь на милосердие Божие. «...Учение о человеке св. Феофила органично перерастает в сотериологию, которая, в свою очередь, тесно сопряжена с этикой».<sup>237</sup>

Тертуллиан определяет душу как дыхание Божие. При этом душа обладает невидимым телом; она имеет свой облик, границу, три измерения, но по существу проста и неделима. Изменение и развитие души связаны с ростом тела. Смерть — последствие греха. «Плоть воскреснет, не только вся плоть, но та же самая, и во всей своей целости...».<sup>238</sup>

Переходя к мыслителям александрийской школы, стоит остановиться на воззрениях Филона. Он, прежде всего, исходя из платонизма, вводит понятие идеального человека: отчетливо различает сотворенного человека от его прообраза. В Адаме содержится вся полнота человеческого рода. Душа человека, по его мнению, есть часть Мировой Души. Относительно способностей души Филон высказывается довольно неопределенно. Есть у него и учение о спасении павшего через грех человека.

<sup>228</sup> *Иринея Лионский*. Против ересей. V, 9, 1. // Он же. Творения. СПб., 1900, 2-е изд. (Репринт: М., 1996). С.462.

<sup>229</sup> Там же. С.455 (V, 6, 1).

<sup>230</sup> Там же. С.371 (IV, 20, 6).

<sup>231</sup> *Иустин Философ*. Разговор с Трифоном иудеем. // Он же. Творения. М., 1892 (Репринт: М., 1995). С.287.

<sup>232</sup> Он же. Отрывок о воскресении. // Там же. С.479.

<sup>233</sup> Он же. Первая апология. // Там же. С.39.

<sup>234</sup> *Сидоров А.И.* Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996. С.200.

<sup>235</sup> *Киприан (Керн)*. Ук. соч. С.91.

<sup>236</sup> *Сидоров А.И.* Ук. соч. С.233.

<sup>237</sup> Там же. С.242.

<sup>238</sup> *Тертуллиан*. О воскресении плоти. // Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С.98.

По смерти человека душа не исчезает, но в обожении своем соединяется с Творцом. Тело же отнюдь не богоподобно.

Климент Александрийский не дал цельного учения о человеке. Он часто говорит об образе и подобии Божиим в первоизданном человеке. Видит он его в разуме. «Итак, что касается образа и подобия [Божиих], то, как мы уже и ранее говорили, они означают не телесное сходство ... но подобие по разуму и способности к суждению...».<sup>239</sup> Последствием первоизданного греха стала смертность человека. Климент впервые употребляет сам термин: «обоготворение». В его учении об обожении человека сквозит известный интеллектуализм: «Слово оживает человека Своим небесным учением».<sup>240</sup> Но пантеистические настроения чужды его пониманию обожения: «...материя должна быть признана совершенно отличной от Бога, если только не считать человека частью Божества и существом, Ему единосущным».<sup>241</sup> Однако, у Климента часто встречается образ искры, вложенной Богом в душу человека. «Сам образ искры, тлеющей в человеке, был очень распространен среди александрийских экзегетов. Так, Климент говорит об “искре — жемчужине” так же часто, как и об идее Бога, заложенной в человеческую душу самим Творцом, и практически отождествляя их»,<sup>242</sup> — пишет современный петербургский исследователь.

Антропология Оригена связана с его учением о миропорядке. Его более всего интересует вопрос о происхождении души и назначении человека. «Значение Оригена для христианского богословия трудно переоценить. ...Однако в своем богословском дерзновении Ориген иногда высказывал частные мнения, не согласующиеся с православным Преданием и заимствованные им из чуждых христианству учений...».<sup>243</sup> Не имеет плоти только Бог, все остальное в той или иной мере причастно телесности. Широкую известность получило мнение Оригена о предсуществовании душ, которое напрямую вытекает из его теории о падении духовных существ, имевших изначально равное достоинство. «Идея о первобытном равенстве всех духов, подобно яркой нити, тянется через всю философскую систему Оригена и служит причиной всех его заблуждений».<sup>244</sup> Особое внимание обращает Ориген на свободу человека, ибо она касается самой его сути. Ориген отличает образ Божий в человеке от подобия: «... есть разница между выражением: “Человек создан по образу Божию”, и выражением: “создан по подобию” ... Бог ... сотворил человека по образу только Бога, а не подобию также...».<sup>245</sup> Ориген учит о прославленном состоянии тел после общего воскресения и апокатастасиса: «... Когда все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет всё во всём ... то же самое тело... изменится в состоянии славы и делается духовным...».<sup>246</sup> Рассуждая о способе воскресения, Ориген исходит из стоического учения о «семенных логосах».

Св. Мефодий Олимпийский подверг критике учение Оригена о вечности мира, о предсуществовании душ и о последних судьбах человека и мира. Человек, по его мнению, представляет собой микрокосм, состоящий из души и тела, которое не является помехой. Образ Божий заключен в душе человека, а подобие — в возможности нетления. Мефодий видит совершенство человека в девстве,<sup>247</sup> в отличие от Климента и Оригена, которые усматривают его в просвещении ума.

Св. Афанасий Александрийский не оставил специально антропологических трудов, но определяющей его мирозерцание интуицией является идея обожения человека. Ему принадлежит классическая для всего православного сознания формула: «Слово ... вочеловечилось, чтобы мы обожились...».<sup>248</sup> Обожение есть дело всей Св. Троицы: «в Духе и Слово обожает существа созданные».<sup>249</sup> Здесь Афанасий делает большой шаг вперед «и открывает новую, чисто христианскую эпоху в мистической традиции».<sup>250</sup> Афанасий — дихотомист. Душа, по его мнению, бессмертна и «самодвижна».<sup>251</sup> В понимании образа и подобия Афанасий близок основной традиции александрийской школы.

Основная историческая заслуга каппадокийцев состоит в разработке тринитарной терминологии. Лишь Григорий Нисский написал особый антропологический труд: «Об устройении человека». Однако, определив различие между «сущностью» и «ипостасью» в Божестве, они внесли большой вклад и в антропологию, дав понятие «ипостаси». «Им удалось больше, чем древней философии, выяснить, что есть бытие в Ипостаси. Если Плотин впервые различал “сущность” как “бытие вообще” от “ипостаси”, как “определенного бытия”, то отцам каппадокийцам открылось нечто более глубо-

<sup>239</sup> Климент Александрийский. Строматы. II, 19. // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т.1. М., 1996. С.167.

<sup>240</sup> Он же. Педагог. I, 12. // Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С.110.

<sup>241</sup> Он же. Строматы. II, 16. // Там же. С.153.

<sup>242</sup> Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С.116.

<sup>243</sup> Иларион (Алфеев), иером. Ориген. // Отцы и учителя Церкви III века. Антропология. Т.2. М., 1996. С.20.

<sup>244</sup> Сворцов К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 1868. С.275.

<sup>245</sup> Ориген. Против Цельса. IV, 30. М., 1996. С.289.

<sup>246</sup> Он же. О началах. III, 6, 6. Самара, 1993. С.243.

<sup>247</sup> Мефодий Патарский. Пир десяти дев или о девстве. // Он же. Полное собрание творений. Изд-е 2-е. СПб., 1905 (Репринт: М., 1996). С.58.

<sup>248</sup> Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти. // Он же. Творения в 4-х т.т. (Репринтное воспроизведение изд. Св. — Тр. Серг. Лавры 1902–1903 гг.). т.1, М., 1994. С.260.

<sup>249</sup> Он же. К Серапиону, епископу Тмуйскому, послание 1-е. // Там же, т.III. С.38.

<sup>250</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.143.

<sup>251</sup> Афанасий Великий. Слово на язычников. // Там же. Т.1. С.169.

кое и существенное по смыслу».<sup>252</sup> Они дали философско — богословское определение лица и осмыслили персоналистическую ценность человека.

В людях «растлилось судилище души»<sup>253</sup> — эта мысль о падшем и смертном человеке является определяющей в антропологических воззрениях св. Василия Кесарийского. О самом человеке и Божьем о нем замысле Василий умалчивает. Последствием греха явилась смертность. Придерживаясь дихотомии, Василий говорит о сложности души, которая обладает разумом. Логосы всего бытия находят свое отражение в человеке: «Ибо, если внемлешь себе; ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя».<sup>254</sup> В естестве человека заложена устремленность к духовному: «Ибо ... цель христианства — подражание Христу в меру вочеловечения, сколько сие сообразно с знанием каждого...».<sup>255</sup> Обожение человека происходит во всей целостности его природы.

Антропологические построения св. Григория Назианзина исходят, в первую очередь, из его космологии. «Так из персти и дыхания сотворен человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Поэтому, как земля, привязан я к этой жизни, и, как частица Божества, ношу в груди любовь к жизни будущей».<sup>256</sup> Григорий понимает всю сложность проблемы человека и не пытается ее как-либо упрощать. Часто он дуалистичен; и эта двойственность человеческой природы является основной линией его размышлений о человеке. Цель жизни, по мнению Григория, — «соделаться богом и духом».<sup>257</sup> Назначение человека — в обожении, которое стало возможно только благодаря воплощению Слова. Главный же путь к этому состоянию — любовь. Зачастую Григорий называет человека «созданным богом».

Значительный интерес представляет учение о человеке св. Григория Нисского. Он затронул ряд тем, которые неоднократно будут обсуждаться в святоотеческой мысли. Человек — вершина творения и заключает в себе все сущее. Бог Сам творит человека, и это говорит о его высоком достоинстве. Но человек и телесно ограниченное существо. В человеке скрыта загадка. Нынешнее состояние человека является не только тварным, но и падшим. И хотя после грехопадения весь мир оказался отрезанным от Бога, человек не вполне утратил связь с Творцом. Связь же эта заключается в свободе и самоопределении: «...он был образом и подобием Силы, царствующей над всем существующим, а потому и в свободной воле имел подобие со свободно властвующим над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по собственному усмотрению действую как кажется ему лучше и произвольно избирая, что ему угодно».<sup>258</sup> В учении об образе Божиим в человеке Григорий развивает идеи того символического реализма, который получит впоследствии широкое распространение в восточнохристианской письменности. «Образ Божий в человеке онтологически неопределим... Можно говорить только об отображении совершенств Первообраза или, что то же, о причастии его благ».<sup>259</sup> Богоподобие в человеке имеет динамичный характер и зависит от его устремления. В создании человека Григорий различает два момента: создание человека идеального и создание мужа и жены: «...вся природа, распространяющаяся от первых до последних, есть единый образ Сущего. А различие рода на мужской и женский самым последним было устроено в творении...».<sup>260</sup> Здесь можно заметить следы влияния Филона и Оригена, но Григорий отвергает теорию предсуществования душ, и ему чужд их спиритуализм. Грехопадение, по мнению Григория, приводит сначала к душевной смерти, а затем — к телесной. Зло не всеильно, но без помощи Бога человеку с ним не справиться. Особый интерес представляет светлый взгляд Григория на посмертную судьбу человека. «Содержание эсхатологического процесса определяется изживанием последствий порождения зла, — в этом смысл очистительного огня».<sup>261</sup> Отметим, что процесс будущего очищения предваряется актом свободного обращения воли человека к Богу.

В творениях св. Иоанна Златоуста мы не найдем особо интересных антропологических изысканий. Он подходит к человеку исключительно с педагогической стороны. Хотя св. Григорий Палама и находился под влиянием Златоуста в своей проповеднической деятельности, но: «Златоусту не хватало мистических дарований и того настроения символического реализма, чтобы покорить себе сердце Паламы».<sup>262</sup>

«...Труд Немесия Эмесского: “О природе человека” представляет собой попытку ... создания христианской антропологии, опираясь на лучшее, что было создано в науке о человеке как античными философами и учеными, так и отцами Церкви».<sup>263</sup> Мнения ученых о роли Немесия в истории мысли весьма противоречивы. Одни считают, что: «Немезий был не столько выдающийся психолог, фи-

<sup>252</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.138.

<sup>253</sup> Василий Великий. Беседа на Псалом 61. // Он же. Творения. ч.I. М., 1845 (Перепеч.: М., 1991). С.393.

<sup>254</sup> Он же. Беседа на слова: Внемли себе (Втор. 15, 9). // Он же. Творения. ч.IV. М., 1846 (М., 1993). С.44.

<sup>255</sup> Он же. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. 43. // Он же. Творения ч.IV. изд-е 4-е., М., 1901 (М., 1993). С.159.

<sup>256</sup> Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С.148.

<sup>257</sup> Там же. С.151.

<sup>258</sup> Григорий Нисский. О девстве. 12. // Цит. по: Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс-М., 1992. С.189.

<sup>259</sup> Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931 (Репринт: М., 1992). С.159.

<sup>260</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С.56.

<sup>261</sup> Флоровский. Ук. соч. С.187.

<sup>262</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.167.

<sup>263</sup> Шабуров Н.В. Христианская антропология Немесия Эмесского. // Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996. С.7.

лософ и богослов, сколько популяризатор античной науки». <sup>264</sup> Другие, что: «Его особое место в истории патристической мысли заключается в том, что он дал общий эскиз христианской науки о человеке, связав психологию и анатомию человека и с учением о душе, и с местом человека в мире, и с принадлежностью человека к плану тварного бытия, и с природой Богочеловека, соединив в одно целое ... антропологию ... с космологией, сотериологией и христологией. Поэтому нет никакого основания отлучать Немезия от философии и богословия». <sup>265</sup> По мнению А.Ф. Лосева: «Его задача — это разъяснение того, что такое человек. Тут он вполне стоит на точке зрения александрийского неоплатонизма, то есть, в конце концов, на точке зрения демиургической теории, лишённой ... анализа сверхсущего первоединства... Немезий тоже ищет идею личности...». <sup>266</sup> Приведём, в качестве примера, рассуждение о важнейшем для воли человека понятии выбора: «Он есть нечто смешанное из обсуждения, решения и желания, и именно — ни желание само по себе, ни решение, ни одно только обсуждение, но нечто составленное (сложное) из всего этого». <sup>267</sup>

Мы подошли к эпохе христологических споров. По мнению прот. Г. Флоровского: «... тринитарные споры IV-го века имели прежде всего христологический смысл. ... оставалось неясным ... как соединены во Христе Божество и человечество. Этот вопрос со всей остротой был поставлен уже Аполлинарием. ... Аполлинаризм можно определить, как своеобразный антропологический минимализм... И преодоление аполлинаризма означало ... оправдание человека». <sup>268</sup> В другую крайность — «антропологический максимализм» впали антиохийцы Диодор и Феодор: «... именно гуманизмом соблазнилась и вся Антиохийская школа». <sup>269</sup> В свете христологических споров учение о человеке приобретает большую значимость и глубину.

По учению св. Кирилла Александрийского, человек — прекраснейшее из всех созданий Божиих, разумное и свободное. Человек особенно богоподобен, но образ Божий несёт в себе лишь духовная часть человека. Отклонение воли Адама от Бога было отречением от Бога, в едином Адаме Сатана победил весь людской род; грех стал наследственным. В воплощении Слова Кирилл, как и своё время Афанасий, видит, прежде всего, восстановление павшего образа и обожение нашей природы. Теозис он понимает онтологически реально. Для Кирилла Евхаристия — действительное средство нашего оживотворения. Обожение, по Кириллу, означает совершенное знание о Боге, некое божественное в нас разумение, озарение нашего ума и прославленное состояние тела в будущей жизни. Однако, св. Кирилл «слишком большой упор делал на божественность Христа, в ущерб Его человеческой природе». <sup>270</sup>

Блаж. Феодорит Кирский синтезирует в своём мышлении взгляды своих «восточных» предшественников, сглаживая острые углы воззрений некоторых из них, например, его учителя Феодора Мопсуестийского. Антропология Феодорита сходна во многом с учением о человеке Немезия Емесского. Человеческое тело создано из четырех элементов: воды, воздуха, огня и земли. Душа — разумный и мыслящий дух. По мнению Феодорита, образ Божий находится в свободном и разумном духе человека. Но и телесная природа необходима для жизни и для спасения души. Необходимо лишь укрощение плоти: ведь «не члены наши произвели грех, но нашими членами склонность души к худшему дала свободу действительности греха». <sup>271</sup> «Христианское подвижничество, согласно взглядам блаж. Феодорита, имеет целью стяжание Духа Святого и спасение души, а эта цель может достигаться различными средствами и способами, поскольку главное в жизни христианина — следование воле Божией». <sup>272</sup> Будущее прославленное состояние человека Феодорит понимает по аналогии с Иисусом, усыновленным Богом. В христологическом споре с Кириллом Александрийским он «решительно настаивал на единстве лица Христа Спасителя, предполагал понятие *εὐ τῶσων*, как необходимое и само собою понятное при обсуждении христологической проблемы». <sup>273</sup> При этом «Феодорит резко различает понятия “лица” и “ипостаси”, и *υποστάσις* для него остается синонимом *φύσις*...». <sup>274</sup> Слово, как считает Феодорит и все антиохийцы, обитало в человеке как в храме.

Очень возвышенное представление о человеке как «одушевленном образе Создателя» <sup>275</sup> находим у Василия Селевкийского. Особый для нас интерес представляет то, что Василий усматривает богоподобие человека в его способности творить. Он дает глубокое философское толкование библейского эпизода, где Адам нарекает имена всякой твари. Человек, по мысли Василия, загадочное существо, принадлежащее двум планам бытия. Как и Григорий Палама, Василий не вдохновляется идеалом «равноангельности», ибо только люди почтены именованьем сынов Божиих.

<sup>264</sup> Соколов П.П. Рецензия на магистерскую диссертацию Ф. Владимирского «Антропология и космология Немезия, епископа Емесского» (Житомир, 1912). // Богословский Вестник. 1912. Журналы Совета Академии. С.500–501.

<sup>265</sup> Шабуров. Ук. соч. С.14.

<sup>266</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. Кн.1. М., 1992. С.32.

<sup>267</sup> Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1996. С.150.

<sup>268</sup> Флоровский Г.В. Византийские отцы V–VIII. Париж, 1933; (Репринт: М., 1992). С.262.

<sup>269</sup> Там же.

<sup>270</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–М., 1992. С.262.

<sup>271</sup> Феодорит Кирский. Творения. ч.VII. М., 1861. С.72.

<sup>272</sup> Сидоров А.И. Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия. // Феодорит Кирский. История боголюбцев. / Вступ. ст. и новый пер. А.И. Сидорова. М., 1996. С.132.

<sup>273</sup> Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т.2. М., 1890. С.130.

<sup>274</sup> Флоровский. Ук. соч. С.89.

<sup>275</sup> Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С.197.



Леонтий Византийский рассуждает о человеке, имея в виду, в первую очередь, индивидуальную его природу, каким-либо образом ипостазированную. Леонтий полемизирует против обеих крайностей — несторианства и монофизитства. Человек, по его мнению, существо сложное, состоящее из различных начал, но бытие свое он имеет независимо от них. Душа, вслед за Немесием, определяется им как «сущность бестелесная, самоподвижная, бессмертная и нетленная».<sup>276</sup> Душа и тело дополняют одна другое. Леонтий считает, что: «нужно философствовать, чтобы узнать, с чем мы согласны и с чем нет».<sup>277</sup> В философии же Леонтий был «последовательным аристотеликом».<sup>278</sup>

В своей антропологической диалектике преп. Анастасий Синаит использует категории и терминологию Аристотеля, хотя и сам нападает на своих противников за нежелание представить себе природу вне конкретной реальности лица. Говоря о взаимоотношении души и тела, Анастасий придерживается типичного для патристической мысли символизма: видимый мир и конкретные реальности заключают в себе образы вечного и трансцендентного. Христианская жизнь имеет своей целью, по его мнению, единение со Христом через таинственную духовную жизнь. Пребывание Христа в душе человека есть скрытый от внешних взоров и таинственный факт мистической жизни. Человеческая природа получает обожение в сложной Ипостаси Христа. Анастасий настаивает, — и это часто будет повторять Палама, находившийся под известным влиянием Синаита, — что человек выше ангела. Он различает в человеке несколько видов образа и подобия Божия, один из которых заключается в творческой способности человека. «В этом св. Анастасий сильно повлияет на Паламу. В этом святоотеческом оправдании христианской и всякой вообще культуры».<sup>279</sup>

Помимо богословско-философских дискурсивных антропологических построений мы обнаруживаем в святоотеческой традиции иной ещё подход к проблеме человека. «Поколения аскетов и созерцателей выработали своё учение о человеке, основанное больше на внутреннем самоуглублении, на изучении своего сокровенного мира души, чем на богословской диалектике и предпосылках античной философии»<sup>280</sup>, — пишет о. Киприан Керн. При этом, аскетическое видение человека является, как ни странно это на первый взгляд, весьма просветлённым и радостным. «Люби грешников, но ненавидь дела их...»<sup>281</sup>; «Не питай ненависти к грешнику... Ненавидь грехи его — и молись о нём самом...»<sup>282</sup> — вот обычный ход мысли аскетов-подвижников.

Вернемся в IV век: никто из пустынников не писал так много об обожении человека, как преп. Макарий Египетский. Аскетическое его учение сводится к апокатастасису человека. Искоренение в себе страстей должно приводить человека к этому восстановлению, предел которого — обожение, понимаемое не в смысле какого-то нравственного обогащения, но как онтологически реальное прославление всей психофизической природы человека. Отметим частое употребление Макарием термина «эрос», применяемого им по отношению к данной сфере. «Необходимо отметить, — пишет исследователь исихазма, — что в своем мистическом опыте св. Макарий знает то, чему будет следовать вся восточная мистика. Макарий — один из первых исихастов. Его наставления в борьбе со страстями, в очищении сердца, в освобождении ума, т.е. в его трезвении преследуют главную цель: просветление человека. Мистика света, достигаемая в успокоении ума ото всего, что может его волновать и возмущать, уже была прекрасно известна этому пустыннику IV в., т.е. на тысячу лет раньше, чем о том же учили Палама и исихасты. Самое выражение «исихия», безмолвие употребляется им часто и наряду с понятиями «мир», «успокоенность», «молитва», «молчание» и под. Исихазм никоим образом не является «нововведением» или «изобретением» поздневизантийского монашества. Симеон Новый Богослов, Палама, Григорий Синаит только яснее и определённое высказали то, что было известно опыту подвижников IV века».<sup>283</sup>

Подвижник VII в. — св. Исаак Сирин не уделял антропологическим построениям большого внимания. По его мнению, воплощение имело бы место даже в том случае, если Адам не пал. Обожение Исаак понимает скорее в нравственном, нежели в онтологическом аспекте. В будущей жизни Исаак различает только два состояния — блаженства и геенны. Интересно его размышление о сущности загробных мучений: «... Мучимые в геенне поражаются бичём любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение вящее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь есть порождение ведения истины, которое ... даётся всем вообще. Но любовь силою своею действует двояко: она мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою соблюдавших долг свой. И вот ... геенское мучение есть раскаяние. Души же горних сынов любовь упоявает своими утехами».<sup>284</sup>

*Corpus Aegeraticum* открывает ту линию мистического направления в византийской традиции, которая является собой ряд непосредственных духовных предков исихазма XIV в.<sup>285</sup> Откровения

<sup>276</sup> Там же. С.201.

<sup>277</sup> Цит. по: Флоровский. Ук. соч. С.123.

<sup>278</sup> Флоровский. Ук. соч. С.122.

<sup>279</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.209.

<sup>280</sup> Там же. С.219.

<sup>281</sup> Исаак Сирин. Слово 57. // Он же. Слова подвижнические. М., 1993. С.305.

<sup>282</sup> Он же. Слово 90. // Там же. С.430.

<sup>283</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.223.

<sup>284</sup> Исаак Сирин. Слово 18. // Он же. Слова подвижнические. М., 1993. С.76.

<sup>285</sup> Киприан (Керн), архим. Духовные предки св. Григория Паламы. // Богословская мысль, Париж, 1942. С.102–131.

«Ареопагитик» носят, как известно, преимущественно апофатический характер. Человек создан по образу Божию, соответственно Первообразной Красоте и способным к высшему совершенствованию. Грех породил смерть и помрачение сознания человека. Вочеловечение Христа открывает человеку путь к обожению, который может проходиться двояким образом: один — это путь церковных таинственных действий, благодатные дары Св. Духа; другой — личный путь каждого мистика, его внутренние духовные терзания. Онтологическим основанием экстатических возможностей человека служит природа самого Божественного Начала. «...Божественная любовь направлена во — вне... Поэтому и великий Павел, будучи одержим божественной Любовью, приобщившись Ее устремляющей во — вне силы, сказал...: “И уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал. 2, 20) ... как поистине любящий, иступив из себя, как он сам говорит, к Богу и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной»,<sup>286</sup> — говорит автор трактата «О божественных именах» (4, 13). «Понятие обожения у Дионисия, — отмечает исследователь, — иногда почти растворяется в понятии мира и лада, созвучия и единства, почти сливается с понятием естественной Богообразности всего существующего».<sup>287</sup>

В преп. Максиме Исповеднике святоотеческая мистика достигает своего верховного предела, своей «акмэ». Эта мистика открыла ему до совершенства тот символический реализм, который знали некоторые прозорливцы и до него, но не могли охватить в таком целостном мироощущении.<sup>288</sup> «Вообще же в св. Максиме соединились Платон и Аристотель (последний, вероятно, через Леонтия) с Златоустом, св. Григорием Богословом и Ареопагитиками».<sup>289</sup> «... Его мировоззрение, с одной стороны, поражает наличием многообразных пластов и их сложным переплетением. Но, с другой стороны, оно обладает удивительной внутренней стройностью и соразмерностью — это упорядоченный “космос” духовности и богословской глубины...»,<sup>290</sup> — пишет современный переводчик творений преп. Максима. «Человек есть и называется человеком, — говорит Максим, — главным образом по причине своей мыслящей и разумной души ... благодаря которой он есть образ и подобие Бога, Творца своего».<sup>291</sup> «Человек, — пишет он в другом месте, — ... как уже погрешивший [в познании] умопостигаемой красоты божественного велелепия, принял ошибочно за бога видимую тварь...».<sup>292</sup> В учение о человеческой воле преп. Максим вносит новое терминологическое уточнение, различая природную волю и волю рассудочную, «гномическую». По природе человек всегда тяготеет к добру, но, следуя своей рассудочной воле, которая у каждого своя, он может избрать и злое. Обожение человека связано с вочеловечением Логоса. «... Бог Слово ... для того и стал Человеком..., чтобы соделать человека богами и сынами Божиими...».<sup>293</sup> Подобно Ареопагиту и другим мистикам, Максим признаёт два пути обожения: sacramентальный и экстатический. «Самое обожение должно быть принято и пережито в свободе и любви ... Преп. Максим делал этот вывод из точного христологического учения о двух волях и двух действиях...».<sup>294</sup>

Несколько забегаая вперед, обратимся к личности преп. Симеона Нового Богослова, ибо: «В ряду духовных предков св. Григория Паламы преп. Симеон занимает третье, после псевдо-Дионисия и преп. Максима место».<sup>295</sup> По мнению Симеона: «... человек двояк, состоя из души и тела...».<sup>296</sup> Человек «... двояк из двух: чувственного и умопостигаемого. Он один среди тварей знает Бога; для него же одного в силу ума Бог уловим неуловимо...».<sup>297</sup> Человек чувствует боль от этой двойственности, но это не должно препятствовать осуществлению его высокого предназначения, состоящего в достижении состояния обожения. Причем мистическое очищение даётся стяжанием благодати Св. Духа. Человек, «соделавшись причастником Духа Святаго ... бывает Богом по усыновлению и по благодати...».<sup>298</sup> Обожение — не только удел загробного блаженства, но в известной мере даётся уже на земле совершенным подвижникам. Теозис Симеон понимает реально онтологически. «Уча об исихии, преп. Симеон подготавливает путь для мистиков XIV в., но и в этом только повторяет мысли и опыт ранних подвижников».<sup>299</sup>

Антропологические воззрения св. Иоанна Дамаскина весьма и весьма традиционны и не представляют особого интереса. Он — дихотомист. Вслед за Платоном он различает в человеке две души: разумную и неразумную, но тут же, согласно Аристотелю, он разделяет неразумную душу на её функции: раздражительную и желательную.<sup>300</sup> Дамаскин отличает образ Божий в человеке от подобия: «... выражение: по образу обозначает разумное и одаренное свободной волей; выражение же: по

<sup>286</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995. С.127.

<sup>287</sup> Флоровский. Ук. соч. С.115.

<sup>288</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.262.

<sup>289</sup> Там же. С.232.

<sup>290</sup> Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество. // Максим Исповедник. Творения. Кн.1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С.68.

<sup>291</sup> Максим Исповедник. Мистагогия. VI. // Он же. Творения. Кн.1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С.167.

<sup>292</sup> Максим Исповедник. Творения. Кн.2: Вопросыответы к Фалассию. Ч.1. Вопросы I–LV. М., 1993. С.24.

<sup>293</sup> Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. II, 25. // Он же. Творения. Кн.1. М., 1993. С.238.

<sup>294</sup> Флоровский. Ук. соч. С.227.

<sup>295</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.235.

<sup>296</sup> Симеон Новый Богослов. Деятельные и богословские главы. 176. // Добротолюбие в рус. пер. Т.5. М., 1992. С. 56.

<sup>297</sup> Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. 41. Сергиев Посад, 1917 (фототип. изд.: Нижний Новгород, 1989). С.185–186.

<sup>298</sup> Там же. 34. С.146.

<sup>299</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.238.

<sup>300</sup> Пантелеимон, иером. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина. // Богословский Вестник, 1914, март. С.478.

подобию обозначает подобие чрез добродетель, насколько это возможно [для человека]». <sup>301</sup> Назначением человека в этой жизни является теозис.

В завершение нашего краткого обзора истории восточнохристианской антропологии, скажем несколько слов о взгляде на человека учёнейшего патриарха Фотия. Человеческое строение он рассматривает христологически. Он принимает учение преп. Максима о «гномической» воле; отрицательно относится к лже-спиритизму. Вопрос о богоподобии человека св. Фотий приводит в связь с ангелологией и оказывает в этом отношении влияние на Паламу: творческие дарования человека отличаются его больше, чем что бы то ни было от мира ангельского. Сам Фотий близок в этом построении к преп. Анастасию Синаиту. В основе мышления Фотия лежат аристотелевские принципы, поэтому он предпочитает исходить из понятия конкретной личности, а не человечества как такового. Наш апокатастасис совершается через вольную страсть Слова. Говоря об обожении, он предпочитает термин: «усыновление».

## **§2. Теоретическое осмысление исихастской традиции: философско-богословское учение Григория Паламы.**

### *Жизнь и творения св. Григория.*

Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, был родом из семьи беженцев из Малой Азии. Наличие фамилии — Палама — указывает на знатность его происхождения (простые люди того времени различались лишь именами и прозвищами). Отец его был сенатором при императоре Андронике II; сохранились сведения, что он практиковал Иисусову молитву. Юный Григорий получил блестящее образование при царском дворе в Константинополе и завоевал репутацию блестящего знатока Аристотеля. С ранних лет был он обучен и умному деланию. После смерти отца, когда Григорию было около 20 лет, все оставшиеся члены семьи удалились жить в монастыри. Около 1315 года Григорий и его брат стали монахами на Афоне, который к тому времени был уже крупным монашеским центром. Впоследствии Григорий много странствовал из одного монастыря в другой. Любимым его монастырем стала лавра св. Афанасия. На короткий срок он сделался игуменом монастыря «Ес-фигмен» и, наконец, осел постоянно в скиту св. Саввы (около Великой Лавры), где жил отшельником и где начал писать. Он вел жизнь «умеренного» исихаста, на ежедневные службы не ходил, но и сакраментального общения с церковью не прерывал, что опровергает предположения о его принадлежности к мессалианству.

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

В 1333 г. в Константинополь прибыли два римских легата-доминиканца. Они провели с греками совещание о возможности соединения Церквей. Речь шла, конечно же, о Filioque. Греческим представителем был назначен Варлаам, который, по случаю предстоящей дискуссии опубликовал 21 короткий трактат, где яростно нападал на Фому Аквинского. Фома, как известно, пользовался Аристотелевым методом силлогизма и, придерживаясь философского реализма, доказывал возможность познания Бога. Варлаам же призывал читать Дионисия, который доказывает, что человеку не дано знать Бога и пользуется апофатическим методом рассуждения. В конечном итоге, Варлаам заявлял, что нам ничего не известно об исхождении Св. Духа, вследствие невозможности богопознания, и поэтому следует просто подчиняться авторитету Церкви и Предания. Это было применением философского номинализма к разрешению проблем, выходящих за рамки философии.

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

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

В ответ на выпады Варлаама Григорий написал три трактата «В защиту священнобезмолвствующих», т.е. исихастов. Это были первые три из девяти трактатов, посвященных этой теме и составлявших три триады — опять же в традиции Дионисия. В полемическом пылу Варлаам

<sup>301</sup> *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. II, 12. СПб., 1894 (Репринт: М.: Ростов-на-Дону, 1992). С.151.

обозвал исихастов «омфалопсихами» («пуподушниками») и обвинил монахов в мессалианизме и богомилстве<sup>302</sup>.

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

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

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

Почти все творения Паламы к настоящему времени изданы. За небольшим исключением, все они находятся в «Патрологии» Миня<sup>303</sup>, в тт. 150-151. В т. 151 помещены также церковные акты эпохи жизни Паламы, составленные при его ближайшем участии и выражающие его учение<sup>304</sup>.

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

1. «Слова аподиктические» («доказательные») содержат обсуждение проблемы Filioque.
2. Несколько писем к Варлааму и к более позднему оппоненту Акиндину, на тему Filioque, а также о вопросе богопознания.
3. Три триады (9 трактатов) «В защиту священно-безмолвствующих» — это основной труд Паламы. По словам одного современного ученого: «Они содержат цельное и отчетливое изложение позиций православного богословия почти по всем вероучительным разделам»<sup>305</sup>. Полностью этот труд был издан лишь в 1959 году.
4. С этими триадами связан манифест афонских монахов, составленный св. Григорием, — «Святогорский Томос».
5. Трактаты на различные темы, среди которых наиболее важны семь трактатов против Акиндина, содержащие полемику о божественных энергиях.
6. Трактаты, написанные против последнего оппонента, Никифора Григоры (около 1355 г.).
7. Несколько сочинений духовного содержания, среди которых имеется жизнеописание св. Петра Афонского, знаменитого отшельника X века.
8. «Слова», или «Беседы» («Омилии»), содержащие проповеди на все 53 воскресенья в году. Согласно обычаю, епископы в конце своей жизни публиковали собрание своих проповедей. «Слова» эти не содержат почти ничего, касающегося спора об энергиях Божиих и отличаются живым стилем написания.

Первым печатным изданием творений Григория Паламы, из переведенных на русский язык, была небольшая книжечка, вышедшая в 1785 г. в Москве и содержащая десять его «Слов»<sup>306</sup>. Приблизительно в то же время преп. Паисий Величковский переводит на славянский язык Греческое Добротолюбие, в котором содержатся некоторые сочинения Паламы. В киевском «Воскресном чтении» за 1841 г. появилось принадлежащее ему «Исповедание православной веры»<sup>307</sup>. Некоторые из «Бесед» были напечатаны в различных журналах во второй половине прошлого столетия, а также и в нашем веке<sup>308</sup>. Наконец, в 1975 г. архим. Амвросием (Погодиным) было завершено дело перевода на русский

<sup>302</sup> Нельзя не согласиться со словами о. И. Мейендорфа о том, «что современная западная культура характеризуется такой же «варлаамовской» мыслью. Отвергая понятие причастия божественной жизни, доступного всем людям во Христе, христианский Запад в основном толкует христианскую веру как зависящую от внешнего авторитета, что хорошо понял еще А.С. Хомяков.» Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс-М., 1992. С.338.)

<sup>303</sup> Migne Patrologia Graeca (P.G.).

<sup>304</sup> «Святогорский Томос» («*Ἀπορητικὰς Τομοὺς ὑπερ τῶν ηἰσυχαστῶν*») 1225–1236; и Соборные акты 1341–1352 гг. — P. G., т. 151, col. 679–692, 717–762, т. 152, col. 1273–1284.

<sup>305</sup> Хоружий С.С., Диптих безмолвия. М., 1991. С. 9.

<sup>306</sup> Григорий Палама. "Десять бесед". М., 1785.

<sup>307</sup> «Воскресное чтение», Киев, 1841, № 3.

<sup>308</sup> «Воскресное чтение», 1803, № 16, «Прибавления...», 1898, № 18–20; 1900, № 34, «Правосл. Мысль», 1951, №8, Париж.

язык полного текста «Бесед»<sup>309</sup>. Далее, в пятом томе Добротолюбия, переведенного на русский язык в конце XIX в. свт. Феофаном Затворником находятся следующие сочинения Паламы: «Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания», «Десятословие по христианскому законоположению», «О священно-безмолвствующих» (2-й трактат первой триады), «О молитве и чистоте сердца, — три главы»<sup>310</sup>. В 1895 г. в Новгороде еп. Арсением изданы «Три творения...»<sup>311</sup>, в числе которых находилось и «Послание к монахам Иоанну и Феодору», написанное Паламой в 1340 году. Сорок шесть (из 150-ти) «Глав естественных, богословских, этических и практических» были напечатаны еп. Порфирием (Успенским)<sup>312</sup>. Им же был переведен на русский язык и издан (в сокращении) «Святогорский Томос» и некоторые другие церковные акты того времени. Письмо Акиндину увидело свет в 1955 г. в переводе о. И. Мейендорфа.<sup>313</sup> «Беседы» 1 и 35 (в сокращении) и «Главы...» 30-33 напечатаны в «Памятниках...» 1969 года<sup>314</sup>. Самое «личностное» произведение Паламы — «Письмо своей церкви» издано в переводах И. Экономцева и Г.М. Прохорова<sup>315</sup> в последние десятилетия. В течение последних нескольких лет были изданы: Ответ Павлу Асеню в переводе Н.П. Холмогорова<sup>316</sup>, Святогорский Томос в переводе Т.А. Миллер<sup>317</sup> и, наконец, главное произведение Паламы: Триады в защиту священно-безмолвствующих в переводе В. Вениаминова (псевдоним Библихина)<sup>318</sup>. На этом мы заканчиваем обзор биографии и сочинений св. Григория Паламы и переходим к рассмотрению его философско-богословского учения о «несозданных энергиях» и о нетварном Фаворском свете.

*Аскетико-гносеологическая основа философско-богословского учения Паламы.*

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

Исходной точкой всего учения Паламы является утверждаемая им полная непостижимость Бога для разума и невыразимость Его в слове. Однако, в этом нет ничего нового, и Палама стоит здесь на традиционной для Православного Востока почве апофатического богословия, продолжая традицию св. Григория Нисского и псевдо-Дионисия Ареопагита. Вместе с ними он подчеркивает полную невыразимость Бога в каком бы то ни было имени<sup>319</sup> и Его совершенную неопределимость. Так, назвав Бога «бездной благодати», он сейчас же исправляет себя и говорит: «вернее же, и бездну эту объемлющий, как превосходящий всякое именуемое имя и мыслимую вещь»<sup>320</sup>. Поэтому подлинное познание Бога не может быть достигнуто ни на пути изучения видимого тварного мира, ни посредством интеллектуальной деятельности человеческого ума. Самое утонченное и отвлеченное от всего материального богословствование и философствование не может дать подлинного видения Бога и общения с Ним.

Однако непознаваемость Бога разумом не приводит Паламу к заключению о Его полной непостижимости и недоступности для человека.<sup>321</sup> Возможность богообщения он обосновывает на свойствах природы человека и на положении его в мироздании. Человек создан Богом по своему образу и подобию и занимает центральное место во всей вселенной. Соединяющий в себе, как состоящий из души и тела, мир вещественный и невещественный, человек является микрокосмом, объединяющим собою в единое целое все мироздание. «Человек, этот больший мир, заключенный в малом, является сосредоточием во едино всего существующего, возглавлением творений Божиих; поэтому он и был произведен позже всех, подобно тому как мы к нашим словам делаем заключения; ибо вселенную эту можно было бы назвать сочинением Самоипостасного Слова»<sup>322</sup>. Здесь мы видим явное созвучие идеям Григория Нисского: Палама определенно учит, что человек в большей степени, чем ангел наделен образом Божиим<sup>323</sup>. И это обнаруживается прежде всего в том, что, в то время как ангелы являются лишь простыми исполнителями велений Божиих, человек, именно в качестве земного душевно-телесного существа, создан для господства над всей тварью. Эта мысль получает дальнейшее

<sup>309</sup> «Беседы (омилии) свт. Григория Паламы»; т. 1–3. Монреаль, 1984. В настоящее время вышло два репринтных издания: М., 1993 и М., 1994.

<sup>310</sup> Добротолюбие. В рус. пер. Т. 5. С. 254–302.

<sup>311</sup> Арсений, еп., Три творения... Новгород, 1895.

<sup>312</sup> см. его «Первое путешествие...» и «Историю Афона», ч. 3.

<sup>313</sup> Православная мысль, 1955, №10. С. 113–126.

<sup>314</sup> Памятники Византийской литературы IX–XIV вв. М., 1969.

<sup>315</sup> Труды отдела древнерусской литературы. т. 27; Иоанн (Экономцев), игум. Православие, Византия, Россия. Сборник статей. М., 1992. С. 216–229; Богословские труды. Юбилейный сборник МДА — 300 лет. М., 1985. С. 305–315.

<sup>316</sup> Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 1996. № 2/3 (9/10). С. 101–103.

<sup>317</sup> Альфа и Омега. 1995. №3 (6). С. 69–76.

<sup>318</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995.

<sup>319</sup> Мнимый «номинализм» Гр. Нисского вполне последовательно вытекает из начал его апофатического миропонимания. В своей теории имен он в сущности развивает подлинное мнение на эту тему Платона (см. «Кратил»).

<sup>320</sup> P.G., 150, 1117B.

<sup>321</sup> «В специальной области, хотя и средоточной по определяющей ответственности, вопрос о являемости являемого и именуемости явления по являемому был обсуждаем и приведен к общечеловеческому решению в паламитских спорах XIV века — длительном споре об энергиях и сущности Божией» — Андроник (Трубачев), иером. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 94.

<sup>322</sup> Цит. по: Василий (Кривошеин), мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. // Seminarium, Kondakovianum, т. VIII, Прага, 1936. С. 103.

<sup>323</sup> См., напр., P.G., 150, 1152 BC.

раскрытие в учении о человеческом теле и о его значении в духовной жизни человека<sup>324</sup>. Палама был решительным противником мнения, будто бы тело, как таковое, является злым началом и источником греха в человеке. Подобное воззрение представлялось ему клеветой на Бога, Создателя тела, и манихейско-дуалистическим неприятием материи<sup>325</sup>. И само обладание телесностью часто дает человеку возможность такого общения с Богом, которое недоступно ангелам. Отсюда может быть понятным, что, согласно учению св. Григория, тело способно переживать под влиянием души некие «духовные расположения»<sup>326</sup>, само же бесстрастие не есть простое умерщвление страстей тела, но его новая лучшая энергия<sup>327</sup> и, вообще, тело уже в земной жизни может участвовать в благодатной жизни духа<sup>328</sup>. Важно еще отметить, что Палама рассматривает сердце как преимущественный центр духовной жизни человека, как орган ума, посредством которого он господствует над всем телом и даже как источник и хранитель мысленной деятельности человека: «сердце наше есть сокровище мысли»<sup>329</sup> и, вместе с тем как бы самая внутренняя часть нашего тела<sup>330</sup>.

Исходя из своего учения о богоподобии человека, Палама утверждает возможность достижения общения с Богом прежде всего на пути исполнения Его заповедей, творением которых человек восстанавливает и раскрывает находящийся в нем, но потемненный грехами, образ Божий, и тем самым приближается к единению с Богом и к познанию Его, в доступную для тварного существа меру. Этот общий и для всех обязательный путь исполнения заповедей может быть кратко выражен как любовь к Богу и ближнему. Мысль об обязательности и всеобщности заповедей лежит в основе всего аскетического учения Паламы<sup>331</sup>.

Следует подчеркнуть, что Палама, подобно всем наиболее глубоким аскетическим писателям Православной Церкви, придавал преимущественное значение не столько самому внешнему деланию или даже приобретению той или иной добродетели, сколько внутреннему очищению от страстей. А это путь прежде всего покаяния и смирения. Но еще более сильным средством внутреннего очищения и, вместе с тем, самым ярким выражением любви к Богу и ближнему была для Паламы молитва, соединенная, конечно, с прочей внутренней деятельностью человека и, вообще, со всей его жизнью. «Молитвенная сила священнодействует его (единение) ... будучи связью разумных тварей со Творцом»<sup>332</sup>. Только «очищая свою деятельную (силу) деянием, познавательную видением и созерцательную молитвой»<sup>333</sup> может человек достигнуть необходимой для познания Бога чистоты. При этом Палама указывает на необходимость удерживать ум в пределах нашего тела<sup>334</sup>. Пребывание ума вне тела является для него источником всякого заблуждения<sup>335</sup>. Предвидя возражения о ненужности такого рода аскетической практики, Палама предостерегает от смешения сущности ума с его деятельностью<sup>336</sup>.

Учитывая великую сложность и трудноисполнимость этого «хранения ума», мы укажем, что неправы те, которые усматривают в умной молитве исихастов какую-то попытку легкого пути ко спасению, желание избежать трудов благой деятельности и, так сказать, «дешево» и «механически» достигнуть мистического «энтузиазма»<sup>337</sup>. Общественное же, если можно так выразиться, значение исихастского подвига прекрасно выражается словами преп. Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен и вокруг тебя тысячи спасутся»<sup>338</sup>.

Выяснив взгляды Паламы на сердце и тело в духовной жизни человека, встречающиеся в основе своей у многих древних писателей и только выраженных им с особенной отчетливостью и свойственной ему философской систематичностью, мы теперь должны сказать несколько слов о так называемой «художественной» умной молитве и ее приемах. Описание их, отсутствующее во всех подробностях у древних отцов, хотя некоторые указания можно встретить уже у св. Иоанна Лествичника и Исихия Синайского (VII-VIII вв.)<sup>339</sup>, наиболее обстоятельно дано в Слове преп. Симеона Нового Бо-

<sup>324</sup> Таким же распространенным, но неверным, мнением, как убеждение в превосходстве ангела над человеком, является принижение роли тела в духовной жизни человека и пренебрежение им. Сама альтернатива: дух — тело верна лишь до определенной степени. В святоотеческих творениях существует также разграничение терминов: «тело» и «плоть». Последняя употребляется как правило в негативном смысле.

<sup>325</sup> Перу Паламы принадлежит диалог, посвященный опровержению одностороннего манихейского спиритуализма, согласно которому душа увлекается на грех телом. См.: P.G., 150, 1347–1372.

<sup>326</sup> «Святогорский Томос»: P.G., 150, 1233 В.

<sup>327</sup> В том же «Томосе» осуждается мнение Варлаама, понимавшего бесстрастие только как умерщвление страстей: там же, 1233 В.

<sup>328</sup> Так в жизнеописаниях святых мы находим множество фактов, подтверждающих способность тела принимать участие в высших формах проявления духа. Сюда можно отнести сияние, исходящее от святого (нимб на иконах), подвиги телесные, нетление мощей и т.д.

<sup>329</sup> P.G., 150, 1105.

<sup>330</sup> Там же, 1108 А.

<sup>331</sup> Палама даже посчитал необходимым написать толкование на десятизловие Ветхого Завета: P.G., 150, 1089–1101. Имеется русский перевод: Добротолюбие, Т. 5. С. 281–289.

<sup>332</sup> P.G., 150, 1117 В.

<sup>333</sup> Там же, 1121 А.

<sup>334</sup> В этом удерживании ума внутри тела Палама, согласно с преп. Иоанном Лествичником (V в.) и многими другими писателями, видит основной признак истинного исихаста. «Безмолвник тот, кто существо бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного...» (Иоанн Синайский. Лествица. (Слово 27.) Сергиев Посад, 1908. С.217.

<sup>335</sup> См., напр., P.G., 150, 1108 С.

<sup>336</sup> Ум соединен с душой, но надо направить внутрь и его деятельность, этот труд огромен по своей сложности.

<sup>337</sup> Такого рода взгляды на «исихастскую» молитву можно встретить у М. Жюжи, С. Хаусхера и многих западных ученых.

<sup>338</sup> «О цели христианской жизни». Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым.

<sup>339</sup> «Лествица», Слова 27 и 28. Исихий: P.G., 93, 1480–1544.

гослова о трех образах молитвы (начало XI в.)<sup>340</sup>, у Никифора Монашествующего (XIII в.)<sup>341</sup> и у преп. Григория Синаита (XIV в.)<sup>342</sup>.

Палама, в отличие от них, дает блестящую аскетико-философскую апологию некоторых приемов «художественной» молитвы. Он, в частности, останавливается на следующих двух: первых, на соединении молитвы с дыханием и, во-вторых, на принятии молящимся во время молитвы известного внешнего положения тела<sup>343</sup>. Было бы, однако, совершенно ошибочным думать, будто бы Палама видел в этих приемах — полезных, но все же второстепенных, сущность и главное содержание умного делания. Не то или иное аскетическое действие, но «восхождение ума к Богу и беседа с Ним» мыслились им, как и всей православной мистикой на всем протяжении ее истории, целью и существенным содержанием «духовной и невещественной молитвы»<sup>344</sup>.

В этом состоянии непосредственного единения с Творцом, когда ум выходит из рамок своей обычной деятельности и бывает как бы вне себя, человек достигает истинного познания Бога, того «высшего чем знание неведения, сравнительно с которым вся наша естественная философия и наше обычное знание, основанное на постижении тварного мира, оказываются недостаточными и односторонними». «Соединиться с Богом, пишет Палама, по истине невозможно, если мы, помимо нашего очищения, не станем вне, или лучше сказать, выше нас самих, оставив все, что относится к миру чувственному и, возвысившись над мыслями, умозаключениями и всяким знанием и даже над самым разумом, всецело находясь под действием умного чувства... и достигнув неведения, которое выше ведения, или, что то же, выше всякого вида... философии»<sup>345</sup>. Это высшее духовное состояние, когда человек отделяется от всего тварного и изменяемого и, соединясь с Божеством, озаряется Его светом, носит у Паламы название безмолвия или исихии. И с особенной яркостью учение о нем он выразил в Слове на Введение... (откуда и взята вышеприведенная цитата).

*«Скрытая сверхсущность» и «несозданные энергии».*

Перейдем теперь к изложению философско-богословского учения Паламы в его главнейших чертах. Основная мысль учения о Божестве может быть выражена как антиномичное утверждение полной неприсутности, трансцендентности и «внемирности» Бога и, вместе с тем, Его самооткровения миру, имманентности ему и реального Его в нем присутствия. Эта основная антиномия находит свое выражение в его учении о «сущности и энергиях» Триипостасного Божества. Как уже было показано в предыдущей главе, Палама, верный духу восточной патристики с ее склонностью к апофатическому богословию<sup>346</sup>, учит о полной неприменимости к Богу, рассматриваемому в Самом Себе, каких бы то ни было наименований, определений и, вообще, высказываний<sup>347</sup>. Всякое такое высказывание, утверждающее или отрицающее, не может, хотя бы приблизительно, выразить подлинную сущность Божию, хотя при высказываниях отрицательного порядка легче избежать неправильных представлений о Боге. Более того, самые понятия бытия и сущности неприменимы к Богу, как превосходящему всякое известное или мыслимое нами бытие (относительное и тварное). «Он не есть естество, — пишет Палама, — как превосходящий всякое естество; Он не есть существующий, как превосходящий все существующее ...ничто из тварного не имеет и не будет иметь никакого отношения или близости к высочайшему Естеству»<sup>348</sup>. Вследствие этого Палама, говоря о Боге в Самом Себе, предпочитает пользоваться вместо слова «сущность» (*ουσια*) выражением «сверхсущность» (*υπερουσιότης*), характеризуя ее при этом такими апофатическими определениями, как «тайная», «неисходная», «невывявленная»<sup>349</sup>. Но одновременно с этой «неисходностью» Бога Палама утверждает то, что он называет Его «происхождением» (*προοδος*, выступление вперед), какой-то непостижимый вневременный акт Божества, посредством которого Оно из своего состояния невыявленности и сокровенности обнаруживается миру, выявляется и, таким образом, делается в известной мере доступным твари, приобщающей Божеству в Его выявлении, или, как выражается Палама, «энергиях», в то время как состояние неисходности условно обозначается словом «сущность». Мы стоим здесь перед лицом философской антиномии, которая по всему смыслу учения Паламы имеет онтологический (вернее, «сверхонтологический», поскольку Бог превосходит пределы сущего), объективный характер и не может быть понята, как нечто существующее только в нашем мышлении о Боге вследствие невозможности нашему ограниченному уму целостно мыслить Божественную Природу. Нужно только всегда помнить для правильного понимания этой антиномии, что ею не только утверждается обладание Богом «сущностью» и «энергиями», как чем-то объективно отличным друг от друга, но постоянно указывается на их нераздельность (*το αχώριστον*), не только мыслимую, но и реальную. Отсюда

<sup>340</sup> Добротолюбие. Т. 5. С. 452–472.

<sup>341</sup> P.G., 147, 945–966.

<sup>342</sup> P.G., 150, 1316 C — 1317 A.

<sup>343</sup> См.: P.G., 150, 1112 BC.

<sup>344</sup> Эти замечательные определения сущности умной молитвы, заимствованные из Слова о молитве преп. Нила Синайского (V в.), вполне подходят для выражения учения о ней св. Григория.

<sup>345</sup> Слово на Введение... // «Του εν αγιοις πατρος ημων Γρηγοριου Αρχιεπισκοπου Θεσσαλονιχης του Παλαμα «Ομιλια» 22... изд. Соφοχлеους К. του εξ Οιχονομων... Αθηνησι 1861, σελ. 169-170. Ср.: Беседы (Омилии) Григория Паламы. Ч. 3. М., 1993. С. 116.

<sup>346</sup> Апофатический метод является определяющим и высшим по отношению к катафатическому. В этом отношении мы находим consensus patrum.

<sup>347</sup> Относительно этого представляют интерес споры об имени Божию, разгоревшиеся на Афоне около 1914 г.

<sup>348</sup> P.G., 150, 1176 C. См. также 1176 B и 937.

<sup>349</sup> P.G., 150, 937 CD.

видна необоснованность нападок на Паламу со стороны лиц, которые в его учении о Божестве усматривают проповедь «двубожия», или даже многобожия (поскольку Божество обладает многими энергиями).

Для правильного понимания учения Паламы о «сущности и энергиях» Божества нужно всегда помнить, что это превосходящее всякую постижимость и неизреченное в Самом Себе Божество Триипостасно. Из отдельных высказываемых им мыслей можно заключить, что Палама, не отделяя Ипостасей от сущности (ибо весь Бог всецело находится в каждой Своей Ипостаси), не сливает, однако, их с нею и утверждает между сущностью и Ипостасями некое нераздельное различие<sup>350</sup>. Далее, говоря об энергиях, Палама указывает, что энергии не суть нечто свойственное той или другой Божественной Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это утверждение единства и общности действия Пресвятой Троицы принадлежит к основным чертам учения его о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Ее единосущия: «Бог есть Сам в Себе, причем три Божественные Ипостаси естественно, целостно, присносушно и неисходно, но вместе с тем несмешно и неслиянно взаимно держатся и друг в друге вмещаются (*περιχωρουδον*), так что и энергия у Них одна»<sup>351</sup>. Не будучи, таким образом, тождественной ни с одной из Божественных Ипостасей, энергия не обладает, однако, и своей собственной особой Ипостасью, как лишенная самобытного и отдельного существования вне Божественной сущности: «Ни одна из энергий не ипостасна, то есть не самоипостасна (*αυθυλοστατος*)»<sup>352</sup>. То есть, Св. Троица вследствие обладания Ею свойственной Ей энергией не превращается у Паламы в четверицу, как его иногда обвиняли в этом его противники<sup>353</sup>. Важно также отметить, что, по Паламе, Бог всецело обнаруживается в каждой из своих энергий (это вытекает из Его неделимости). А это свидетельствует того, что Паламе (как и Ареопагиту) была чужда встречающаяся в неоплатонической философии мысль об умаленности Божества в Его явлении миру<sup>354</sup>.

Далее, Палама определяет отношение сущности и энергии как отношение причины и причиненного и мыслит его как объективно существующее в Боге, независимо от нашего отношения к нему в процессе познания. Помимо этого основного различия между сущностью и энергией Палама указывает на другие важные между ними отличия: «отличаются друг от друга тем, что божественная энергия бывает причастна и делится неделимо, и именуется и мыслится неким образом, хотя и неясно из своих следствий (т.е. творений), а сущность непричастна, неделима и безимянна, то есть как совершенно свержимая и непостижимая»<sup>355</sup>.

Таково в основных его чертах учение Паламы о Боге, в его таинственной и непостижимой «сверхсущности» и в его откровениях миру в своих несозданных, но доступных твари «энергиях». Учение это с самого момента его формулирования Паламой вплоть до наших дней является предметом страстной полемики со стороны всех тех, которые считают его несовместимым с традиционным (по их мнению) церковным учением о Боге, как о существе совершенно простом, несложном и не имеющем в себе никаких различий кроме троичности Ипостасей<sup>356</sup>. Но по мысли Паламы, нераздельность сущности и энергии, неипостасность и несамобытность энергии делает понятным отсутствие сложности в Боге, несмотря на одновременно с этим антиномически утверждаемую различность энергии от сущности. С другой стороны, энергия потому не вносит сложности в Бога, что она не есть нечто иногда бываемое, иногда отсутствующее, то увеличивающееся, то уменьшающееся и, вообще, изменяемое, не есть то, что Палама определяет в терминах аристотелевской философии как «акциденция», но есть неизменное, извечное, постоянное действие Божие, изменяющееся только в степени своего обнаружения и причастности к ней твари<sup>357</sup>. Приблизительно в таком духе аргументирует Палама в пользу совместности своего учения с традиционным святоотеческим учением о Божественной простоте.

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

*Учение о нетварном Фаворском Свете.*

В предыдущем параграфе мы попытались изложить учение Григория Паламы о Божестве в Его непостижимой и недоступной «сверхсущности» и откровении миру в Своих несозданных «энергиях»: энергии эти неисчислимы, в них тварь реально приобщается Самому Божеству и Бог присутствует в творении. Одним из таких откровений Божества миру, одной из Его энергий является, по

<sup>350</sup> В этом заключается одно из отличий его мысли от томизма, отрицающего какое-либо реальное различие между сущностью и ипостасью и признающего таковое только между ипостасями по отношению одна к другой. В этом вопросе обнаруживается обычная неспособность томизма к антиномическому мышлению.

<sup>351</sup> P.G., 150, 1197B.

<sup>352</sup> P.G., 150, 929A.

<sup>353</sup> Здесь интересно сопоставить обвинения наших «софиологов» С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского в том, что они вносят в Троицу четвертую Ипостась. См., напр.; Лосский В.Н., Спор о Софии. Париж, 1936 (перепеч.: М., 1996).

<sup>354</sup> Эта мысль хорошо выражена В. Лосским в его статье: «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита» // *Seminarium Kondakovianum*, 1931. III.

<sup>355</sup> P.G., 151, 739D–740A.

<sup>356</sup> Таково главнейшее содержание «антипаламитской» полемики Акиндина, Никифора Григоры, Исаака Аргири, Мануила Калекки, Иоанна Кипарисиота и др. «антипаламитских» писателей XIV–XV вв. Аналогичные мысли высказывались в нынешнем столетии М. Жюжи, Гишардоном и многими католическими исследователями.

<sup>357</sup> P.G., 150, 1209 C.



учению Паламы, несозданный Божественный Свет. Он не создан, как всякая божественная энергия, но вместе с тем он не есть Само Божество в Своей «сверхсущности» или, как говорит об этом Палама, «Бог называется Светом, но не по существу, а по энергии»<sup>358</sup>. Поэтому все, написанное нами в предыдущей главе о сущности и энергии и их взаимном отношении к Богу, применимо и к Божественному Свету, Такова, вкратце, философско-богословская постановка вопроса о несозданном Свете у Паламы. Мистические, он касается той же темы, когда описывает высшие духовные состояния, во время которых достигшие их «смешиваются неизречно со Светом превышающим ум и чувство»<sup>359</sup>.

Следует подчеркнуть, что учение о Фаворском Свете (как бы нам ни истолковывать это выражение) не является чем-то новым, впервые открытым св. Григорием Паламой. В Священном Писании и Ветхого, и Нового Завета есть много мест, где говорится о Божественном Свете<sup>360</sup>. Выражениями об этом Свете насыщены литургические песнопения и тексты Православной Церкви<sup>361</sup>. Такую же картину можно проследить и на всем протяжении патристической и аскетической письменности Восточной церкви, причем выражения, описывающие Свет, употребляются здесь как для обозначения Самого Бога (предмет видения), так и того внутреннего состояния, которое испытывает познающий Его. В последнем значении — мистического состояния — аскетические писатели православной традиции часто употребляют выражение «Божественное озарение». Этот термин встречается неоднократно у преп. Максима Исповедника (580-662), но с особенной силой описывает видение Света преп. Симеон Новый Богослов (949-1022), как в своих поучениях, так и в стихах. Не будет преувеличением сказать, что никто, кроме него не выражал с такой яркостью, откровенностью и подробностями видения Божественного Света. С другой стороны, мысли о природе этого Света, об его несравнимости и отличности от всего тварного, об его несозданности встречаются (при отсутствии систематичности изложения) у многих православных авторов задолго до Паламы. Ограничимся несколькими примерами. Указания на это мы уже можем видеть у преп. Макария Египетского (IV в.), у блаж. Феодорита (V в.), в жизнеописаниях многих святых, в особенности преподобных, например в житии Павла Латрского (X в.)<sup>362</sup>. Св. Григорий Богослов (329-390) учит в своем Слове на крещение о Фаворском Свете, как о видимом явлении Божества. Еще больший интерес представляют принадлежащие св. Андрею Критскому (660-740) и преп. Иоанну Дамаскину (+750) Слова на праздник Преображения. Развиваемое в них (особенно у Дамаскина) учение о Фаворском Свете весьма сходно, и не только по своему содержанию, но даже и по словесной его формулировке с учением Паламы о том же предмете. Однако лишь у афонских исихастов XIV века, в частности у Паламы, это учение приобрело почти центральное значение и систематический характер.

В творениях Паламы мы встречаем достаточно много мест, где он говорит о Божественном Свете. Но он нигде не дает точного объяснения, что он под этим подразумевает, эта невысказанность является естественным следствием непостижимой разумом и невыразимой в слове природы Фаворского Света, его несозданности и невозможности найти в тварном мире что-либо в точности на него похожее. Решительно отвергается Паламой мысль о какой-либо вещественности или чувственности несозданного Света: «...нет ничего чувственного в Свете, осиявшем на Фаворе апостолов»<sup>363</sup>. С другой стороны, было бы неправильно представлять себе этот Свет как чисто разумное просветление, как одно лишь рациональное постижение, лишая таким образом слово «свет» всякого реального содержания и превращая его в простую аллегория. Подобная «интеллектуализация» несозданного Света противоречит многим утверждениям Паламы и, вообще, не соответствует общему характеру его мистики, что становится понятно из нашего изложения его аскетического учения. Можно скорее думать, что сравнение несозданного Света с тварным носит хотя и символический<sup>364</sup>, но вполне реальный характер и основывается на свойственной многим представителям восточной патристики мысли<sup>365</sup>, что этот дольний созданный мир является как бы отображением и подобием своего Божественного горнего первообраза, извечно существующего в Божественном сознании и что, следовательно, наш земной тварный свет может рассматриваться как некое отображение и тусклое подобие Света несозданного, бесконечно от него отличного, но вместе с тем реально, хотя и непостижимо, с ним сходного. Сам же несозданный Свет, этот первообраз света тварного, есть один из образов явления и раскрытия Бога в мире, иначе говоря, есть нетварное в тварном, реально, а не только лишь аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми, как неизреченная Божия слава и красота. На наш взгляд такой символической реализм лежит в основе всего учения Паламы о Божественном Свете, и что только таким образом можно правильно понять многие своеобразные моменты этого учения.

<sup>358</sup> «Против Акиндина»: P.G., 150,823.

<sup>359</sup> «Слово на Введение...»: «*Ομιλία*» 22... изд. *Σοφοχλεους* 169.

<sup>360</sup> Пс.35:10; Ис.58:8, 58:10; Мал.6:2, Мф.13:43; 1 Тим.6:17; Иоан.8:12; 12:6, 1 Ио.1:5, Иоан.1:4, 1:9; Апок.21:23; 22:5.

<sup>361</sup> Литургическое предание Церкви таит в себе неисчерпаемый материал для проникновения в подлинную глубину православного мироощущения. На это, в частности, указывали Булаков и Флоренский. См. Библиографию.

<sup>362</sup> Можно было бы отметить, что сугубо исторический подход к житийной литературе (В.О. Ключевский, А. Яхонтов и др.) представляется весьма узким.

<sup>363</sup> «Против Акиндина»: P.G., 150, 818.

<sup>364</sup> Представляет в этой связи интерес теория символизма, разработанная А.Ф. Лосевым. См. его: Диалектика художественной формы. М., 1927. С. 152–153, 228–233, Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 321–337, 463–528; а также другие работы. Кроме того, см.: Белый А., Символизм. М., 1910, его же, О символизме // «Труды и дни», 1912, № 1–2, Иванов В., Мысли о символизме // там же, № 1; его же, По звездам. СПб., 1909; и др. работы.

<sup>365</sup> В этом они сходятся с платонизирующими философскими течениями.

При всей своей невещественности и сверхчувственности этот Свет не всегда остается лишь внутренним «Божественным озарением, таинственно и неизречно возникающим»<sup>366</sup>. Можно думать, что в некоторых случаях он, хотя и не изменяясь в своей природе, как-то «выявляется во вне», из внутреннего переживания становится объективным явлением и даже приобретает некоторые свойства света видимого. Палама описывает этот Свет преимущественно в апофатических терминах, ибо он превышает всякий разум и всякое чувство. Следует отметить, что Фаворский Свет, по учению Паламы, не является чем-то только субъективным, возникающим в нашем сознании как какое-то мечтание и, вообще, представление, или чем-то возникшим в определенный момент (Преображение)<sup>367</sup> и вскоре исчезнувшим. Свет этот извечно присущ Богу, в на Фаворе произошло только его обнаружение, да и то лишь частичное, перед апостолами (причем, только тремя). Отсюда можно заключить, что Свет этот существует как объективная реальность, т.е. независимо от нашего сознания. Сам по себе он неизменен, но может изменяться наша способность воспринимать его в большей или меньшей силе, степень нашего причастия Божеству. Однако же нам не дано созерцать Божественную глубину, — ни в этом веке, ни в будущем. Поэтому Собор 1352 года подчеркивает в своих постановлениях, что Свет Преображения не есть сама «сверхсущественная сущность Божия, ибо она пребывает совершенно невидимой и непричастной: ибо Бога никто никогда не видел, то есть как Он есть по существу, но скорее... естественная слава сверхсущностной сущности, нераздельно из нее происходящая и являемая по человеколюбию Божию лицам, очищенным умом»<sup>368</sup>.

Учение Паламы о несозданном Божественном Свете тесно связано с его учением о благодати. Такая связь понятна сама собой, поскольку Божественное озарение и видение Света мыслятся всегда Паламой не как какое-то естественное достижение человека, а как непосредственное действие Божией силы, внутренне усваиваемой человеком. Это действие отождествляется у Паламы с Божественной благодатью. Он учит о ней как о несозданной и безграничной Божией силе (энергии), превышающей и ум, и чувство, и все тварное, подлинно соединяющей обладателей ее с Богом и обожающей их (без утраты, однако, тварного характера их природы)<sup>369</sup>. При этом всегда надо помнить, что «Божественное и боготворящее осияние и благодать не есть сущность, но энергия Божия», — как об этом пишет сам Палама<sup>370</sup>. В соответствии с этим обожение понимается им не как естественный процесс подражания Богу и единения с Ним<sup>371</sup> путем совершения отдельных добродетелей или как нечто, свойственное разумной природе человека (в таком случае человек становился бы Богом по естеству), но как неизреченный Его дар, как плод действия Его благодати (хотя и подготавливаемый добродетелями). «Итак, пишет Палама, благодать обожения выше природы и добродетели; все это бесконечно ниже ее. Ибо вся добродетель и наше по возможности подражание Богу делает обладающего (добродетелью) способным к Божественному единению; благодать же таинственно совершает само неизреченное соединение»<sup>372</sup>. «Божий дар — обожение»<sup>373</sup>.

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

Таково, в общих чертах, учение св. Григория Паламы о несозданном Божественном Свете. Философское значение его состоит в том, что им утверждается и обосновывается подлинность нашего духовного опыта, в котором нам непосредственно дано Божественное и нетварное. Мы созерцаем не какое-то тварное порождение недоступной нам Божественной причины, не какой-то свет отличный от Света несозданного, но само Божественное в его подлиннике. В этой возможности непосредственного созерцания Божественного и единения с ним, в возможности благодатного преодоления человеком его тварной ограниченности и выхода из пределов тварного бытия заключается смысл и оправдание мистического пути человеческой личности. С другой стороны, в явлении несозданного Света Бог открывается миру в образе нетленной и невещественной красоты, бледным отблеском которой является наш земной свет и тварная красота мира созданного. Бог, по учению Паламы, не есть нечто постигаемое одной лишь разумной способностью человека, Он есть источник и первообраз истинной красоты и, как Таковой, открывается миру в нетленном сиянии Своей Божественной славы. «Неприступным Светом, непостижимым изливанием Божественного сияния» называет Фаворский Свет Собор 1352 года<sup>374</sup>. И это созерцание несозданного Божественного Света в качестве «истинной

<sup>366</sup> Постановления Собора 1341 г.: P.G., 151, 680 A.

<sup>367</sup> «...Евангелист Лука ... подчеркивает значение молитвы, как стержня и двигателя события. ...Это вводит Преображение в самую сердцевину христианского аскетического делания, заставляя в фаворском событии видеть прообраз и основу молитвенно-созерцательного искусства исихастов — с теми же (световыми) последствиями». — Лисовой Н.Н. Преображение Господне: иконография и смысл праздника. // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С.209.

<sup>368</sup> Цит. по: Успенский Ф., Синодик в неделю Православия. Одесса, 1893. С. 38.

<sup>369</sup> Идея обожения является ядром православной сотериологии. По слову св. Афанасия Великого, «Бог стал человеком, чтобы мы обожились». По этой проблеме одной из лучших остается до сих пор работа проф. И.В. Попова: «Идея обожения в древневосточной Церкви», напечатанная в 1909 г. в «Вопросах философии и психологии».

<sup>370</sup> P.G., 150, 1160 C.

<sup>371</sup> Срав. суровую критику свт. Игнатием Брянчаниновым книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу».

<sup>372</sup> «Святогорский Томос»: P.G., 150, 1229B.

<sup>373</sup> Там же, 1229C.

<sup>374</sup> Цит. по: Успенский Ф., Синодик в неделю Православия. Одесса, 1893. С. 38.

и вожденной красоты»<sup>375</sup> представляется нам одним из наиболее глубоких и ценных прозрений св. Григория Паламы в тайны Божества в Его отношении к миру.

В заключение нашего весьма краткого, — по необходимости, — изложения аскетико-гносеологического учения св. Григория Паламы хотелось бы отметить следующие его особенности. Прежде всего важно указать на то значение, которое он придает участию всего, целостного человека в деле познания Бога и единения с Ним. В области аскетической эта мысль выражается в учении о соучастии тела в духовной жизни, о его способности к просветлению и единению с Божеством в едином молитвенном делании, охватывающем собою всего человека. Гносеологически Палама противопоставляет одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверхрациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для всего учения Паламы. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и неприступности Божества с утверждением возможности благодатного с Ним единения и непосредственного Его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскестики и гносеологии со столь свойственной Паламе антиномичностью<sup>376</sup>. Отметим, в завершение данной части нашей работы, что в этом кажущемся противоречии в учении о Божестве и о путях Его познания св. Григорий Палама не одинок в восточной патристике. Наиболее близок ему здесь св. Григорий Нисский, а также псевдо-Дионисий Ареопагит, преп. Максим Исповедник. После смерти Паламы сходные идеи исповедовал Николай Кавасила.

### §3. Антропологические воззрения исихастов.

До того как мы начнем говорить о глубинных проблемах устройства человека, следует обратиться к элементарным вопросам антропологии. Разбирая в предыдущей главе антропологические взгляды святых отцов, мы видели, что мнения их относительно состава человека расходятся. Но несмотря на то, что одни из них признавали двухчастность, другие — трехчастность человека, четко выраженных школ, придерживающихся того или иного взгляда история святоотеческой мысли не знает. Однако, по мнению Б.В. Маркова: «В традиции восточного христианства, хранящего платоновское учение о душе трехсоставность человека не вызывала сомнений и выступала в качестве фундаментального допущения, на котором стоились прикладные концепции монастырского затворнического жития, аскестики и т.п.»<sup>377</sup> По слову В.В. Зеньковского: «Дихотомия и трихотомия не исключают друг друга. Различая в человеке “духовную” и “природную” сферы, мы принимаем ту самую дихотомию, которая идет еще от Платона и в этом смысле разделяется огромным большинством философов. Но в “природе” человека психическая и физическая сферы должны быть тоже различаемы. Дихотомия правильна, если она имеет в виду различие духа и “природы” — но в таком трактовании ускользает своеобразие психики».<sup>378</sup> Подчеркивая «одинаковую неудовлетворительность обеих схем», архим. Киприан Керн считает, что «трихотомизм открывает в антропологии более широкие горизонты, но исчерпать антропологическую проблематику он, конечно, не в состоянии».<sup>379</sup> Б.П. Вышеславцев находит в человеке «семь онтологических ступеней».<sup>380</sup> Человек есть: 1) физико-химическая энергия; 2) живая клетка; 3) психическая энергия, образующая коллективно — бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается идеальная душа; 4) лично — бессознательное; 5) сознательная душа, воспринимающая и оценивающая все лишь в соответствии к витальному центру сознания; 6) духовное сознание, дух, духовная личность, и в этом своем качестве человек есть строитель и носитель культуры; 7) последняя глубина в человеке, самость, которая метафизична и метапсихична; только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину.

Св. Григорий Палама не оставил нам систематического труда по антропологии, но мы можем, с известной долей вероятности, реконструировать его антропологические воззрения на основании отдельных его высказываний о человеке, разбросанных на страницах его творений. Палама признает двойственность человека по природе: человек внешний и внутренний — душа и тело. При этом душа «содержит тело, с которым сотворена, и находится во всем теле, и не заключена в какое-либо место, и не как обладаемая, но является как обухватывающая и содержащая тело, имея и это качество по образу Божию».<sup>381</sup> «Душа тречастна и созерцается в трех силах: мыслительной, раздражительной и желательной. Всеми ими она больна...»<sup>382</sup> Душа — говорит Палама — «многочленна (ибо иным образом она имеет как члены — питающее начало, силу вожделевательную, раздражительную и разумное начало)».<sup>383</sup> Далее он указывает, что душа, будучи бессмертной, подвергается смерти: «... после прародительского ... преступления ... грех ожил, мы же умерли, и прежде смерти тела, подверглись

<sup>375</sup> «Святогорский Томос»: Р.Г., 150, 1232 С.

<sup>376</sup> Об антиномичности, свойственной святоотеческому мышлению вообще с достаточной ясностью говорит о. П. Флоренский. См.: «Столп и утверждение истины», Письмо 6. Противоречие. Об этом писали в нашем столетии многие русские мыслители. См., напр., «Свет Невечерний» С.Н. Булгакова, труды Льва Шестова и т.п.

<sup>377</sup> Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб., 1993. С.108.

<sup>378</sup> Зеньковский В.В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. С.49.

<sup>379</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.323.

<sup>380</sup> Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. // Он же. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С.284.

<sup>381</sup> Григорий Палама. Беседа 19. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 1. Монреаль, 1965 (Репринт: М., 1993; М., 1994). С.202.

<sup>382</sup> Григорий Палама. Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания. 15. // Добротолюбие в русском переводе. Т.5. Изд.2-е. М., 1900 (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992). С.264.

<sup>383</sup> Григорий Палама. Беседа 9. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 1. С.92.

смерти души, которая заключается в удалении души от Бога»<sup>384</sup>. «Ибо как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. И это есть главным образом смерть...»<sup>385</sup>. Причем смерть эта — «вечная»; она «выражается в разлучении души от Бога, вызванная грехом, за которой ныне последовала от Адама вплоть до конца мира и телесная смерть...»<sup>386</sup>. Человечу, по мнению Паламы, принадлежит царственное место в мироздании — поэтому он создан последним. «После всего был создан человек, который удостоился большей чести от Бога и большего провидения и до сотворения и после сотворения так, чтобы и этот чувственный мир, ради него созданный, был создан раньше его, а затем и Царство Небесное, также уготованное ради него прежде создания мира, было бы до него созданным; и особая воля была проявлена относительно него, и рукою Божиею и по образу Божию он был создан так, чтобы не все он имел от этой материи и согласно чувственному миру, как все иные живые существа, но таковым имел только тело, а душу имел бы от премирного (элемента), лучше же сказать, — от Самого Бога, чрез неизреченное вдуновение, — как нечто великое и чудесное, и все превосходящее, и все надзирающее, и над всем начальствующее, и ведущее Бога и вместе, конечно, являющее Его; одним словом, как совершенное дело всепревосходящей премудрости Художника»<sup>387</sup>. «Бог ... явил достойное дело Своего совета, все возглавив в его лице, сочетавая в одно чувственное и духовное, дело единственное и величайшее, потому что по благодати оно Его Самого запечатлело в себе, и есть по образу и подобию Его созданное и знающее Его живое существо, именно — на земле явил человека»<sup>388</sup>. Итак, человек, сродный почти во всем животному миру, отличается от него «разумностью души»<sup>389</sup>. Но это отличие гораздо меньше отличия человека от Бога. Сложная внутренняя жизнь человека определяется, в конечном итоге, по выражению «Дидахе», к одному из двух путей: «Есть два пути: один — жизни и один — смерти; велико же различие между этими двумя путями».<sup>390</sup> Путь смерти есть путь потакания своим страстям; путь жизни есть путь трезвения и аскетической борьбы с греховными помыслами — это путь на гору Фавор, где сияет нетварный Свет Преображения.

Антропологические воззрения Паламы можно условно разделить на три темы: состав человека, его богоподобие и назначение человека. Причем эти воззрения должны быть истолкованы в свете рассмотренного выше общего философско-богословского учения мыслителя о сущности и энергиях и об ипостаси, которое он не ограничивает лишь внутрибожественной жизнью, но распространяет и на духовную природу человека.

Применяя категории сущности и энергии к анализу человеческого ума, Палама пишет: «одно есть сущность, а иное его деятельность... Ум не то, что глаз, который видит прочие видимые вещи, какие нужно; и это бывает, как говорит великий Дионисий, по прямому движению ума, а потом он возвращается в себя, действует в себе самом и видит себя самого. Тот же писатель называет это “круговым движением”».<sup>391</sup> Далее он отмечает, что внеположная и отделенная часть ума не может быть его сущностью. Под энергиями ума Палама подразумевает самые помышления, размышления, мнения и т.д. Согласно Ареопагиту, на которого ссылается Палама, человеческий ум является только отображением Вечного и Первого Ума, по сходству с Которым он и устроен. Бог «по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, словно благодатью, влечением и любовью, и из состояния запредельно все превышающего низводится сверхсущественной неотделимой от Него выводящей во-вне силой».<sup>392</sup> В этом случае ум человеческий, как символ и отображение Ума Вечного, учит нас через созерцание его подниматься к Первообразу, к Вечному Уму. В своих «Главах...» Палама пишет: «И наш ум, созданный по образу Высочайшего Эроса, постоянно направлен к ведению. И этот Эрос от него и в нем, и происходит от Него вместе с врожденным словом. И это неумолимое стремление людей к познанию служит ясным доказательством даже для тех, кто не в состоянии понимать сокровеннейших явлений в себе». Как Св. Троица, высочайшая Благодать, есть Ум, Слово и Дух, так и «троическое естество, следующее за Высочайшею Троицею, больше всех других существ сотворено по Ее образу; это есть душа человеческая, и именно душа умная, словесная и духовная».<sup>393</sup> Будучи образом Троицы, ум человека может поэтому Ее богословски постигать. Вот как ту же мысль формулирует современный нам мыслитель: «Откровение премирного Божества человеку человечно, подобно человеку. Другими словами, в природе духа и в строении разума, в естественной его проблематике содержатся постулаты откровенного учения о Боге, возможность его приятия. Образ Божий в человеке есть онтологическая основа откровения... Человеческий дух в себе самом содержит постулаты троичности Божества, на нем лежит его печать».<sup>394</sup>

Развивая далее свои мысли о человеке, Палама следует тому же символическому миропониманию. Так во взаимоотношениях души и тела человека он видит отображение взаимоотношений

<sup>384</sup> Григорий Палама. Беседа 11. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 1. С.105.

<sup>385</sup> Григорий Палама. Ко всечестной во инокинях Ксении... 4. // Добротолюбие. Т.5. С.255.

<sup>386</sup> Григорий Палама. Беседа 32. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 2. Монреаль, 1974 (Репринт: М., 1993; М., 1994). С.73.

<sup>387</sup> Григорий Палама. Беседа 6. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 1. С.70.

<sup>388</sup> Григорий Палама. Беседа 17. // Там же. С.176.

<sup>389</sup> Григорий Палама. Беседа 41. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 2. С.155.

<sup>390</sup> Учение двенадцати апостолов. М., 1996. С.59.

<sup>391</sup> Григорий Палама. Об исихастах. 7. // Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С.341.

<sup>392</sup> Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 4, 13. // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Изд. 2-е. СПб., 1995. С.127.

<sup>393</sup> Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С.342.

<sup>394</sup> Булгаков С.Н. Главы о троичности. // Православная Мысль. Вып. I. Париж, 1928. С.31.

Бога и мира. Душа содержит и превосходит тело, оживотворяя его. Через рассмотрение своего внутреннего мира человек может подняться до созерцания Божества. Даже в самом процессе выговаривания или написания невидимого слова, заключенного в человеческом уме, Палама усматривает отображение Воплощения Бога — Слова. Это тот же символический реализм, который мы находим в Ареопагитиках: «Итак, можно и не отступающие от небесного образы воссоздать даже из недостойнейших частей вещества, поскольку и оно, обретя существование от истинной Красоты (см. Прем. 13, 1–9; Рим. 1, 20), во всем своем вещественном устройстве имеет некоторые отзвуки разумного великолепия, и через них возможно возведение к невещественным первообразам...».<sup>395</sup> Итак, человек изначально божественен, и в его устройении можно найти много загадочного...

Христианская антропология включает в себя и такую важную тему как богоподобие. Осмысление данной темы в святоотеческой традиции, как уже было показано выше, не отличается строгим единообразием. Одни из писателей различают образ и подобие, другие, наоборот, отождествляют их. Зачастую разные авторы вкладывают в одно и то же выражение различный смысл. Так, чаще всего образ Божий в человеке видели в разумности и свободной воле, реже — в бессмертности, в господственном положении человека в мироздании, в способности к нравственному усовершенствованию, кроме того, некоторые усматривали его в способности человека к творчеству. Какую же позицию занимал в этом отношении глава исихастов? Прежде чем мы приступим к выяснению ответа на этот вопрос, следует отметить одну своеобразную особенность мышления Паламы: вопрос о богоподобии человека рассматривается им в тесной связи с православным учением об ангелах. При этом Палама — чуть ли не единственный в византийской патристике автор, столь отчетливо подчеркивающий превосходство человеческой природы над ангельской. Приведем слова известного специалиста по паламизму проф. Киприана Керна: «Особенно нужно подчеркнуть, что Паламою развито исключительно высокое учение о человеке. Он любит говорить, что человек во многом превосходит ангелов; он развивает учение о возвышенном призвании человека. Это особенно интересное явление в истории богословской мысли. Обычно принято думать, что Востоку свойственно особое устремление ввысь, что Восток больше занят духовным, чем земным. Стремление восточной мысли к отвлеченному мышлению в течение истории способствовало этому преобладанию. Отвлеченные богословские созерцания ему более по душе, чем строительство земной жизни и созидание культуры... Монофизитство несомненно типично восточная и типично монашеская ересь. ...Соблазн малокровного, худосочного аскетизма легко мог завлечь именно пустынножителей... самая жизнь, народное сознание, умонастроение церковного обывателя не всегда до конца преодолевало умонастроение монофизитства психологического. Зачарованность бесплотным, ангелоподобным или, точнее, тем, что казалось и воспринималось, как подлинно духовное, была слишком сильна. ...На религиозное сознание легло некоторое боязливое отношение к человеку и плоти. ...Человек, и даже не грешный человек, а просто человек, как таковой, в силу одной своей человечности был взят под подозрение. ...И свойственного именно Православию подлинного радостного космизма не хотели признавать достоянием именно православной психологии. ...И именно это возвышенное отношение к человеческому увеличивается по мере возрастания подвижнической напряженности и подлинной, а не лже-духовной аскетики. В этом отношении среди писателей монашеского Востока Палама занимает именно такое место. Он не боится радостно и возвышенно учить о человеке и оправдывает его от ложных обвинений».<sup>396</sup>

Палама, показывая сначала общие черты между человеком и ангелом и выявляя моменты превосходства последнего, переходит затем к проведению различия между ними, используя аристотелевские категории сущности и действия, и, наконец, останавливается на приоритете человеческой природы. В «Главах физических, богословских...» Палама говорит об этом следующим образом: «Все разумное и духовное естество, будь то ангельское или человеческое, имеет жизнь по сущности, благодаря которой оно также и остается в своем бытии бессмертным и не подверженным тлению. Однако, духовное и разумное существо, которое в нас, не только имеет жизнь по существу, но и в действии, ибо оно оживотворяет соединенное с ним тело, благодаря чему оно и считается его жизнью. Жизнью оно считается по отношению к другому и является его действием; но относительно к другому оно никогда не может быть названо существом само по себе. Но что касается именно духовной природы ангелов, то она не имеет жизни в действии, так как они не получили от Бога, соединенного с ними земного тела, чтобы получить и энергию его оживотворения».<sup>397</sup> Как видим именно обладание «земным телом» ставит человека на более высокий уровень. Здесь решительно нет места какому бы то ни было чахламу спиритуализму. Далее Палама пишет: «Душа каждого человека является и жизнью одушевленного ею тела и, как относящаяся к другому, имеет возможность оживотворять другого, то есть именно оживотворяемое ею тело. Но она имеет жизнь не только, как энергию, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Видно, что она имеет разумную и духовную жизнь, ясно отличную от жизни тела и разных телесных явлений. Потому то при распадении тела она с ним вместе не разлагается. К тому же она не только не умирает вместе с телом, но и остается бессмертной, как не имеющая отношения к другому, но имеющая сама по себе жизнь, как сущность».<sup>398</sup> Таким образом, по мнению Паламы, образ и подобие в человеке различны; при этом ангелы превосходят человека по подобию,

<sup>395</sup> Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. 2, 4. СПб., 1997. С.25–26.

<sup>396</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.359–360.

<sup>397</sup> Цит. по: Киприан (Керн). Ук.соч. С.361.

<sup>398</sup> Там же.

но уступают ему по образу:»Умное и словесное естество души одно только обладает и умом, и словом, и животворящим духом. Только оно одно больше, чем ангелы, было создано Богом по Его образу. И этого изменить нельзя, хотя бы оно даже и не знало своего достоинства, и не чувствовало и не действовало достойно Создавшего его по своему образу. Так после прародительского греха... утратив житие по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его». <sup>399</sup> Это — первое преимущество человека, второе же заключается в господственном положении человека в мире: «Человек не только по одному тому больше, чем ангелы, сотворен по образу Божию, что он в себе самом имеет содержащую животворную силу, но и потому, что он начальствует. Ибо в естестве души нашей есть начало господствующее и начальствующее, а вместе с тем совершенно естественно есть и служебное, подчиненное начало, то есть желание, расположение, чувство и, одним словом, все, что ниже ума, сотворенного Богом вместе с умом. Когда мы увлекаемся греховным расположением, то мы освобождаемся не только от власти Бога Вседержителя, но также и от присущей нам природной сдержанности. Бог через начальствующую в нас силу передал господство и над всею землею. А ангелы не имеют сопряженного с ними тела, подчиненного уму». <sup>400</sup> Итак, господственное положение человека в мироздании также напрямую связано с его телесностью. Но Палама видит превосходство человека также в строении нашего познания: «Можно было бы со многими другими сказать, что и троическое строение нашего познания показывает, что мы больше, чем ангелы созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего, — разумеется не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — все это дано только людям. Ибо так бывает, что почти ничего из того, что создано Богом, не погибает; но, смешиваясь одно с другим, оно у нас приобретает другую форму. Так, например, невидимое слово ума не только соединяется по воздуху с органом слуха, но и пишется и видится с телом и через тело; и это Бог даровал только людям. А происходит это для достаточного удостоверения пришествия и явления Всевышнего Слова во плоти. Ничего подобного никогда не свойственно ангелам». <sup>401</sup> Непривычно из уст монаха слышать такое прославление плоти и чувственного познания. Дар творчества роднит нас с Богом Творцом; человек способен творить нечто в реальном мире до сих пор не бывшее. Среди предшественников св. Григория созвучные этим мысли о творческом предназначении человека можно найти у св. Григория Нисского, Немезия Эмеского, бл. Феодорита Кирского, свв. Анастасия Синаита и патр. Фотия. Но никто еще до Паламы не говорил таких сильных слов в защиту созданной Богом телесности; ибо, по его выражению, одной из целей воплощения Логоса была та: «... чтобы почтить плоть (и то — смертную ее), дабы высокомерные души не считали себя и не считались бы более достойными чести, чем человек, и боготворили себя по причине своей бесплотности и кажущегося бессмертия...». <sup>402</sup> Палама тесно увязывает проблему образа и подобия с творческой особенностью человека. Человек призван, прежде всего, творить свою собственную жизнь. И это имеет прямое отношение к человеческой свободе. Человек не выбирает свободу — он уже рождается, будучи наделен ею. Отсюда проистекает множество трагических конфликтов в нашей душе. Но с этим же связано и конечное предназначение человеческой личности — быть с Богом в единстве свободной любви и послушания. Человеку дано творить любовь, а любовь ведь и есть та сила, которая совершает движение в области духовной жизни. Таким образом, творческое предназначение человек в себе еще должен раскрыть, это ему задано. Дух человека есть образ Высочайшего Эроса. Здесь смыкается Евангелие от Иоанна с Ареопагитиками.

Мысль о творческом задании человеку приводит нас к проблеме культуры, действительного участия человека в процессе исторического строительства жизни. Ведь существуют же укоренившиеся стереотипы относительно соотношения религии и культуры, пренебрежения земной жизнью в пользу спиритуализма, отрицания нужд и потребностей живой и мыслящей человеческой личности. В этой связи наиболее острое противоречие в творении человеком культуры заключено в ее тленности. Человек творит, напрягая все силы души — но убеждается, что все, созданное им погибает. Как же выйти из этого противоречия? Ясно, что однозначного ответа быть не может. Не есть ли заповедь творчества всего лишь наказание за грех прародителей в раю, обязанность «возделывать землю, из которой человек взят» (Быт. 3, 23)? Не лучше ли человеку, желающему спасти свою душу для вечности просто отречься от всего и от всех? «Нет, — отвечает учитель безмолвия, — человек создан по образу Творца, призван творить и тем возвыситься над миром ангелов, которые не создают сами ничего, а служат лишь созданиям Божиим и охраняют человека — творца». <sup>403</sup>

«Есть что-то в каждом творчестве (мысль, наука, художество), что в себе содержит семя вечности, свой “семенной логос”, роднящий его с Первоисточником Премудрости, с Предвечным Логосом. И это вечное в создании рук человеческих и перейдет в вечность в своем нетленном, преображенном облике и останется пребывать в невечернем дни Царствия. Как мысли, звуки, слова, линии таинственно появились в творческом уме человека откуда-то, из какого-то умопостигаемого мира,

<sup>399</sup> Там же. С.362.

<sup>400</sup> Там же. С.363.

<sup>401</sup> Там же. С.364.

<sup>402</sup> Григорий Палама. Беседа 19. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993. С.163.

<sup>403</sup> Цит по: Киприан (Керн). Ук. соч. С.377–378.

так они, верим мы, опять-таки таинственно преобразившись, уйдут в вечность для бесконечного бытия. Энергии Духа, сияние несозданного Фаворского Света действуют в нашем малом мире, проникают из таинственного иного мира, пронизывают ум, логос человека, вдохновляют его. И эти энергии Духа, этот несозданный свет не может исчезнуть бесследно. Сила Преображения распространяется и на произведения этого Духа — Творца красоты. Несозданное должно быть вечно. Есть какой-то смысл, какой-то логос творчества, нами еще невидимый и непостижимый. Отрицать его было бы величайшей бессмыслицей. Это значило бы отнимать божественный смысл назначения человека».<sup>404</sup>

Однако, не следует забывать, что возможна и темная красота — неосвященное и не способное к освящению творчество. Есть такие сферы, куда не доходит Свет Преображения. Поэтому в оценке значения культуры для человека надо избегать крайностей как огульного отрицания, так и безоглядного всецелого принятия.

Последний основной аспект антропологии св. Григория Паламы — тема о конечной судьбе человека. Поскольку эта антропология христианская, постольку смысл человеческого существования не может вмещаться в рамки временного бытия. Вместе с тем речь можно вести лишь о личной вечной жизни человека, рассматриваемого в своем глубинном персоналистическом значении, о человеческой ипостаси, ибо в данном контексте неуместна даже постановка вопроса о посмертном растворении индивида в безличном Божестве.

Дохристианское человечество не могло прочувствовать всю глубину проблемы цели и смысла человеческой жизни. Язычество явно недооценивало человека. Ему было чуждо представление о божественном назначении человека. С другой стороны, языческой философии была недоступна мысль о психофизическом единстве человеческой природы — лучшие философы проповедовали идею развоплощения. Слабо был представлен и личный аспект человеческого бытия. Приведем слова проф. В.И. Несмелова: «По мнению языческих мыслителей, все несчастье человеческой жизни заключается в связи бессмертного духа и смертного тела, потому что этой связью необходимо создается роковое противоречие в человеческой природе и жизни, и стало быть — при наличности этой связи человек необходимо должен страдать за наличную ложь своей жизни, освободиться же от нее он никаким образом не может. В виду этого мнения совершенно понятно, что языческие мыслители признавали связь духа и тела в человеческой природе за связь неестественную, и это признание с роковой необходимостью определило собою все дальнейшее построение их сотериологических воззрений».<sup>405</sup> «Учение о действительном искуплении человеческого тела, о его будущем воскресении для вечной жизни в состоянии небесного прославления представляют собою одну из самых характерных, специфических особенностей христианской религии».<sup>406</sup>

Законнический религиозный идеал ветхозаветного иудейства также принижал представление о высоком назначении человека вообще и о неповторимом значении отдельной человеческой личности в частности. «Израиль оказался бессильным, — пишет анонимный исследователь, — при наличности тех средств, какие давала ему ветхозаветная теократия, достичь нравственного совершенства и этим возвыситься над прочими народами земли; его идеал остался неосуществленным, потому что самый источник религиозно-нравственной жизни — человеческий дух в дохристианском человечестве не был освящен, не мог подняться над сферой стихийного, косного бытия».<sup>407</sup>

В сравнении с этими воззрениями с особой силой нас поражает высочайшее персоналистическое представление о судьбе человека в христианстве. Ибо «... ради спасения грешных людей сам Бог Слово, сам единосущный Отцу Сын Его, собственным лицом, своим вседержавным “Я”, низшел до восприятия человеческой природы...».<sup>408</sup> Поясняя эти свои слова, крупный мыслитель прошлого столетия архим. Феодор Бухарев говорит ниже: «Так выражаюсь, желая ярче выставить на веру, что именно утверждено на веки наше личное бытие или Я каждого из нас. За наше Я Христос Бог ручается собственным Я, нисшедшим для нас до вочеловечения».<sup>409</sup>

Григорий Палама ясно говорит об обожении как конечной цели человеческого существа в его всецелом душевно-телесном единстве. Важно отметить, что он учит об изначальной предуставленности человека к обожению: «...Естество человеческое преимущественно пред всеми твореньями было создано по образу Божию: ибо настолько у него была близость к Богу, что и стало возможным сойтись ему с Ним во едину Ипостась...».<sup>410</sup> в другом месте, описывая высокое положение человека как «сокровища» по отношению к миру, Палама говорит: «Так Бог до такой степени украсил наше естество, как бы будущую Свою одежду, ибо от девических кровей имел облечься в нее и претворить на лучшее и поставить на высоту, выше всякого начала и власти и всякого имени называемого, как в нынешнем веке, так и в будущем».<sup>411</sup> Приведем еще несколько высказываний Фессалоникийского ар-

<sup>404</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.379.

<sup>405</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. Т.П. Казань, 1906. С.37.

<sup>406</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. т.1, кн.2, СПб., 1907 (Репринт: М., 1996). С.62. // Ср.: Чистович. Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование. СПб., 1871. С.203.

<sup>407</sup> Новозаветное понятие праведности и святости по сравнению с классическим, раввинским, филоновским и ветхозаветным. // Богословский Вестник, 1912, октябрь. С.437.

<sup>408</sup> Феодор, архим. (А.М. Бухарев). О современности в отношении к православию. Статья 2. // Он же. О духовных потребностях жизни. М., 1991. С.60.

<sup>409</sup> Там же.

<sup>410</sup> Григорий Палама. Беседа 16. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993. С.163.

<sup>411</sup> Григорий Палама. Беседа 26. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.2. М., 1993. С.14.

хиепископа. «Сие наше естество, постыдно обнажившееся, вследствие преступления, сего божественного сияния и светозарности, Слово Божие, помиловав и по человеколюбию восприяв, показало на Фаворе избранным из числа учеников — вновь и еще в более сильной степени облеченным в эту божественную светозарность, чем некогда мы были, и ясно предстало каковыми мы, верующие в Него и получающие в Нем совершенство, будем в будущем веке».<sup>412</sup> «“Великого совета Отца Ангел” сотворил живого человека не только по образу, но и по подобию Своему, дабы некогда он возмог вместить в себе величие Божественного Царства...».<sup>413</sup> «Посему Бог воспринимает человеческое естество, чтобы показать до какой степени оно — вне греха и настолько чисто, что было возможно соединить его с Собою по ипостаси...».<sup>414</sup>

Как же понимается обожение в исихазме? Относительно понимания этого термина могут иметь место две крайности: пантеистическая, когда человеческая личность растворяется в Божестве без остатка и метафорическая, не принимающая действительной реальности теозиса. Далее, обожение есть богоуподобление, толковать которое могут как уподобление только лишь нравственное или же интеллектуальное. На основании анализа святоотеческих текстов, куда органично вписываются и сочинения исихастов, мы можем сказать, что обожение понимается здесь гораздо глубже, а именно — как реальное преобразование всецелого человека в его психосоматическом единстве, начинающееся уже в земной жизни и ведущее человека к богоуподоблению. «...Обожение не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего — факт их внутренней жизни. — Пишет исследователь мистических творений святых отцов. — Вопрос о божестве Христа был для Афанасия не вопросом спекулятивного умозрения, а вопрос самой жизни, имевший глубокое этико-социологическое значение. Принять или отвергнуть «иоту» для него значило решить вопрос о жизни и смерти человека, ибо жизнь последнего есть процесс «обожения», — а это обожение немислимо без признания божеского достоинства Христа».<sup>415</sup>

Григорий Палама в своих сочинениях очень часто цитирует и ссылается на псевдо-Дионисия. Однако, в учении Паламы мистика Ареопагита удачно дополняется мистикой сердца преп. Макария Египетского и других отшельников, а также некоторыми мыслями Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова. Проф. И.В. Попов следующим образом оценивает процесс взаимодействия александрийско-неоплатонических и христианско-аскетических тенденций в мистике: «Новоплатоническое понятие о чистоте, как цели стремления мистика, отмечено печатью крайнего интеллектуализма. Философ, по смыслу этой доктрины, должен, прежде всего, очистить свою душу от всех эмоций, аффектов, чувств и страстей, чтоб стать только умом, только мыслью. Классификация чувств по их моральной ценности была совершенно чужда новоплатонизму. Не устранения некоторых чувств, а освобождения от всех аффектов требовал он от философа. Но понятие очищения в новоплатонизме не ограничилось и этим. Стремясь превратить человека из существа чувствующего в существо только мыслящее, он находил необходимым и самую мысль освободить от всего конкретного, единичного и чувственно-воспринимаемого. Поэтому новоплатоническое очищение было процессом постепенного восхождения мысли от конкретного к общему, от одной отвлеченности к другой, еще более абстрактной, — процессом медленного опустошения души, венцом которого признавалась фиксация мысли на одной бескачественной идее Бога. Сохраняя некоторый интеллектуалистический оттенок, без которого не мог обойтись в своих нравственных понятиях ни один грек, идеал очищения, свойственный христианским мистикам, в противоположность новоплатоническому, был по существу моральным. Внутреннее делание христианских аспектов состояло в тщательном пересмотре всего содержания сознания с моральной точки зрения, и имело своей целью освобождение души от всего осужденного нравственным чувством».<sup>416</sup> «Весь подвижнический опыт исихазма, — пишет другой исследователь, — основываясь во многом на пс. Дионисии... — учит о накоплении духовных богатств, о созерцании и приобщении божественного начала в этой жизни, чтобы достигнуть высшего утешения в будущей — теозиса».<sup>417</sup>

Безусловно, Палама не допускает и мысли о том, что обожение может иметь место безотносительно к волевому настрою человека. Воздействие божественной благодати является решающим фактором реальности теозиса, но не меньшее значение здесь имеет свободное желание человека. Свободное соединение двух любящих волей — Бога и человека — их соработничество, синергия — вот подлинное основание реального обожения в том его понимании, которое мы находим в святоотеческой литературе Православного Востока. Причем соединение Бога и человека, как уже было показано, происходит не по сущности, что вело бы к многобожию, но по энергии, которая, однако, является несозданной. Современный московский исследователь исихазма пишет: «Важнейшее отличие энергийного соединения от сущностного составляет его свобода. ...в рамках энергийной концепции онтологическое отстояние божественной и человеческой природ неизмеримо более велико, и это проявляется, в первую очередь, в том, что соединение двух природ — уже не дело необходимости, а дело свободы. Организация и ориентация энергий к восприятию благодати есть духовная работа, которую

<sup>412</sup> Григорий Палама. Беседа 16. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993. С.173.

<sup>413</sup> Григорий Палама. Беседа 4. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993. С.50.

<sup>414</sup> Григорий Палама. Беседа 16. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993. С.159.

<sup>415</sup> Мишин П. Главные направления древне-христианской мистики. // Богословский Вестник, 1911, декабрь. С.823–824.

<sup>416</sup> Попов И.В. Мистические оправдания аскетизма в творениях преп. Макария Египетского. // Богословский Вестник, 1905, июнь. С.268.

<sup>417</sup> Киприан (Керн). Ук. соч. С.403.



человек волен делать или не делать: его свобода, наряду с благодатью, есть равноправный фактор в деле обожения. “У человека два крыла, дабы взлетать к Богу: свобода и благодать” (преп. Максим Исповедник). Эти два фактора, две движущие силы обожения должны быть сообразованы меж собою, должны находиться в согласии и сотрудничестве, что ясно выражает и образ св. Максима. Принцип свободного сотрудничества, энергийной согласованности человека с обоживающей благодатью передается в православии особым понятием синергии (нашедшим широкие и плодотворные применения во многих областях современной науки). Итак, важное уточнение, антропология православия — не просто энергийная, но и синергийная онтологическая динамика. ...вся концепция человека в православном синергизме является бескомпромиссным утверждением ценности и достоинства “человеческой личности”. ... “Для нас возможно непосредственное единение с Богом... Когда благодать явилась, необязательно всему совершаться через посредников”, — говорит Палама. Поэтому человек, подвизаясь в стяжании благодати, выступает как всецело независимый, суверенный деятель, совершитель обожения». <sup>418</sup> Но при этом: «Нет ничего более чуждого мысли св. Григория, чем связывание обожения с собственными заслугами человека и понимание его как “подвига”, справедливым вознаграждением которого оказывается благодать. Напротив, Божественная жизнь становится доступной человеку как незаслуженный дар, общий всем крещеным. ...Каждый христианин призван к сознательной близости всего своего существа с Богом, добровольно вышедшим из своей неприступности, чтобы стать: “во всем, кроме греха, подобным нам”». <sup>419</sup> Говоря о «совместно-разделенном» взаимодействии благодати Божией и свободы человека, крупнейший дореволюционный исследователь феномена аскетизма проф. С.М. Зарин пишет: «Святоотеческое учение с полной определенностью раскрывает ту истину, что и тот и другой из указанных факторов, в своей отдельности, обособленности, отрешенности один от другого, не могут приводить к реальному достижению христианского совершенства, — святости. ...такое внутреннее взаимоотношение благодати и свободы можно обозначить, как именно органическое». <sup>420</sup>

Итак, для принятия обоживающей благодати Св. Духа человеку необходимо проявлять усилие, аскезу. <sup>421</sup> Большое внимание вопросам аскетики уделяется на страницах св. Григория Паламы. Хотя здесь он целиком находится на почве традиции <sup>422</sup>, следует все же более подробно остановиться на его аскетических воззрениях, ибо без этого концепция человека Паламы окажется ущербной, так как аскетизм — необходимое условие всякого христианского совершенствования.

Обратимся вначале к понятию греха. Наиболее характерным осмыслением этого феномена в восточно-христианской письменности является рассмотрение его в качестве заболевания души, изменившей первоначальную гармонию мира. Грех, следовательно, нужно не столько наказывать, сколько лечить. Недаром в литургических текстах Православия Церковь именуется «врачебницей», <sup>423</sup> где Христос совершает врачевание души. В трактате «К Ксении...» Палама пишет: «Душа тречастна и создается в трех силах: мистической, раздражительной и желательной. Всеми ими она больна; и Христос — врач ее — начинает врачевание Свое с последней, т.е. с желательной силы». <sup>424</sup> Заболевшей душе лечение просто необходимо; в противном случае она рискует невозрожденной войти в вечность, где болезнь, усугубившись, примет неотвратимый характер. «Ибо как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. И это есть главным образом смерть, смерть души. На нее указывал Бог, и когда, давая заповедь в раю, сказал Адаму: в какой день вкусишь от запрещенного древа, смертью умрешь (Быт. 2, 17). Ибо тогда умерла душа его, чрез преступление отделившись от Бога; по телу же он продолжал жить с того часа и далее до девяти сот тридцати лет. Но смерть, прибывшая чрез преступление, не душу только сделала непотребною и человека подклятвоным, а и тело, соделав многоболезненным и многострастным, предала наконец смерти...». <sup>425</sup> «Итак, смерть принесла нашему естеству также и ночь; не в том смысле, что от нас отвратился Истинный Свет, но по той причине, что сами мы отвратились и уже сами по себе были бессильны воззреть на онный животворящий Свет...». <sup>426</sup> необходима самая серьезная внутренняя борьба со стороны человека, чтобы было расчищено место для принятия божественного озарения.

В содержании аскетической практики исихазма можно, с определенной степенью условности, выделять шесть элементов: 1) Очищение сердца как средоточия духовной религиозной жизни челове-

<sup>418</sup> Хоружий С.С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. // Он же. После перерыва. Пути российской философии. СПб., 1994. С.266–267.

<sup>419</sup> Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С.223–224.

<sup>420</sup> Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. Кн.2. СПб., 1907 (Репринт. изд.: М., 1996). С.88, 90.

<sup>421</sup> «Слово аскезис (*ασκησις*), от которого произведено общеупотребительное теперь слово «аскетизм», происходит от глагола *ασκειω* искусно и старательно перерабатывать, обрабатывать грубые материалы; украшать и во всем этом упражняться». — Зарин С. Ук. соч. С. I–II.

<sup>422</sup> В ряде случаев феномен исихазма всецело отождествляется с именем Паламы. Однако, более корректным нам представляется мнение проф. Е.А. Торчинова о том, что Палама: «...лишь богословски осмыслил, обосновал и систематизировал ту практику духовного делания, которая была в ходу у монахов-анахоретов с глубокой древности (во всяком случае, уже Евагрий Понтийский и Макарий Египетский — IV в. — знают практику «умной молитвы», составляющей суть исихазма) и которая приобрела законченные формы задолго до Паламы». — Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1998. С.339.

<sup>423</sup> Требник: в двух частях. Ч.1. Изд. Московской Патриархии; М., 1991. С.78.

<sup>424</sup> Григорий Палама. Ко всецелости во инокинях Ксении о страстях и добродетелях и о плодах умного делания. // Добротолюбие в рус. пер. Т.5. М., 1992. С.264.

<sup>425</sup> Там же. С.255.

<sup>426</sup> Григорий Палама. Беседа 23. // Он же. Беседы (Омили). Ч.1. М., 1993. С.232.

ка; 2) «Сочетание» ума и сердца или «сведение» ума в сердце; 3) Непрестанная молитва; 4) Внимание, трезвение и безмолвие; 5) Призывание Имени Божия как реально-мистической преображающей силы; 6) Явление подвижнику нетварного Фаворского света как высшая ступень Богопознания.

Сразу же подчеркнем центральное, доминирующее значение сердца в православной антропологии. Совершим краткий экскурс в Священное Писание. В Библии слово «сердце» употребляется более шестисот раз<sup>427</sup>. Оно играет главную роль в религиозной жизни человека. Сердце, по Свящ. Писанию, является органом всей симфонии душевных чувств<sup>428</sup>, органом мысли<sup>429</sup>, и вместе с тем и средоточием мудрости<sup>430</sup>, оно также орган воли и решимости<sup>431</sup>. Сердце — это центр нравственной жизни человека, по своей функции оно совпадает с совестью или является «хранилищем» ее.<sup>432</sup> Сердце выступает в Библии как духовный центр бессознательного. Оно так глубоко, что недоступно вполне не только другому человеку, но и самой личности, я, его в полной мере знает только Бог.

Путь к Богу лежит через познание самого себя. По мере очищения сердца, человек начинает видеть свою греховность, свою немощь в борьбе с нею, — и тогда он смиряется, — смиряется перед Тем, Кто может избавить его от этой греховности. От подвижника требуется знание духовных и психологических законов и глубокое проникновение в свою душу. И во всем нужна последовательность и постепенность: духовная жизнь не терпит крайностей<sup>433</sup>. Но главным условием прохождения подвига является искреннее смирение. Без этого невозможно спасение<sup>434</sup>. Вся православная сотериология зиждется на этом. Здесь единодушно сходятся аскетические писателя и богословы всех времен<sup>435</sup>, включая и Григория Паламу.

На пути к бесстрастию лежит многотрудная борьба со страстями и усвоение противоположных им добродетелей. Страсти, по слову Исаака Нитрийского, связаны между собою как «звенья одной цепи», и одна порождает другую. Их насчитывается восемь<sup>436</sup>: в генетической последовательности это чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. В патристической аскетике главное внимание обращается не на внешнее проявление греха, не на его отдельные случаи, а на их причину, т.е. укоренившиеся в душе пороки и страсти, или болезнь души и скрытое внутреннее состояние греха. В связи с этим, изложим, вкратце, святоотеческое учение о психологии страсти и борьбе с нею.

Помысел — исходный момент возникновения страсти, сосредоточение, существенный центральный момент этого психического состояния. Сущность борьбы подвижника сводится к борьбе с помыслами. Патристическая аскетика насчитывает до семи стадий развития страсти. Первый толчок к началу психического явления, которое может окончиться страстью, называется «приражение», или «прилог». Это есть представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующего одной из порочных наклонностей человека. На «прилог» откликается чувство, которое отвечает на вторгнувшееся в сознание представление сочувствием или несочувствием. Это самый важный момент, от которого зависит судьба помысла: остаться или уйти. Только появление помысла в сознании не зависит от воли человека. Остальное — дело произволения. При отсутствии волевого отвлечения внимания, наступает третий момент, когда уже сама воля увлекается все более и более помыслом. Этот этап характеризуется склонением воли к объекту помысла. Но иногда перед тем, как состоялось окончательное решение человека перейти к этому моменту волевой решимости, а в некоторых случаях даже и после такого решения, человек переживает борьбу между страстным влечением и противоположными наклонностями своей природы. Впрочем этот психический момент неустойчивого колебания воли между полярными влечениями наблюдается тогда только, когда в душе еще не успел образоваться «навык» к помыслу, т.е. пока греховная склонность не сделалась постоянным качеством характера человека, пока еще не образовалась окончательно страсть. В противном же случае, человек почти, или совсем без борьбы отдается делу удовлетворения страстного помысла. Страстное влечение господствует над волей, заставляя всю мыслительную и активную энергию души сосредоточиться на предмете страсти. Это — «пленение», высшая фаза развития страсти. Как же избежать сего «вавилонского пленения»?

Самое лучшее, — не вступая даже в борьбу, отсесть помысел в самом начале, т.е. отвлечься, переключить внимание<sup>437</sup>. Но здесь нужен, как его называет преп. Исихий (V в.), «помысел-

<sup>427</sup> *Лепаксин*. Умное делание...// Вестник русского христианского движения, №164. С.7.

<sup>428</sup> Ис 89:3; Иер 4:19; Вт 6:5; Мф 22:37; Иов 36:13; Пс 104:25.

<sup>429</sup> Мф 9:4; Мр 2:6; Лк 3:15; 5:9 и др.

<sup>430</sup> Приг 2:10; 23:15; Исх 28:3.

<sup>431</sup> Иов 23:16; Пс 9:38; 20:3 и др.

<sup>432</sup> Пс 76:7; 118:69,80; Евр 10:22 и др.

<sup>433</sup> Почти все, известные нам писатели-аскеты утверждают это. У св. Исаака Сирина (VII в.) мы находим такие строки: «Каждая Добродетель есть мать следующей за нею. Если оставить мать, рождающую добродетели и устремиться ко взысканию дочерей, прежде стяжания матери их, то добродетели эти соделываются ехиднами для души. Если отвергнешь их от себя, — скоро умрешь» (*Исаак Сирин*. Слова. С.П., 1893. С. 363).

<sup>434</sup> По словам преп. Иоанна Лествичника, существует три степени смирения. Первая принадлежит достигшим бесстрастия, вторая — мужественным, а третья, низшая, — обязательна для всех христиан («Лествица», §49).

<sup>435</sup> «Без смирения никто не увидит в небесный чертог» («Лествица», §52). Эта мысль красной нитью проходит через все святоотеческое наследие. См., например, следующие места: *Макарий Египетский*. Беседы. С.П., 1904. С. 129; *Исаак Сирин*. Слова. С. 202 (Слово 46). *Иоанн Лествичник*. «Лествица». С.П., 1898, Слово 25, §§41, 4, 49, 52, 68.

<sup>436</sup> Некоторые писатели называют число: семь. Объясняется это тем, что, по их мнению, тщеславие и гордость суть одна страсть.

<sup>437</sup> Лишь самые совершенные могут входить в рассмотрение помысла — чтобы приумножить свой духовный опыт.

самодержец»<sup>438</sup>, господствующий над всеми другими, иными словами, ум должен удерживаться в постоянной памяти о Боге, что, в свою очередь, достижимо лишь с помощью непрестанной умно-сердечной, т.е. собственно исихастской, молитвы<sup>439</sup>, одно из лучших описаний которой находим у преп. Симеона Нового Богослова: «Третий образ воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным... Ум (быть в сердце — отличительная черта сего образа молитвы) да хранит сердце в то время, когда молятся и внутрь его да вращается неотходно, и оттуда, из глубины сердца да воссылает молитвы к Богу»<sup>440</sup>.

«Понятие сердца занимает центральное положение в мистике, сердце означает некоторую глубину, скрытый центр личности, где лежит вся ее ценность, ее вечность»<sup>441</sup>. Разум должен сообщать сердцу верное направление, предохраняя его от помыслов дурных и направляя к помыслам добрым. Ввиду же того, что помыслы возникают из сердца, внимание должно держаться также у сердца, или в сердце, что можно определить «трезвенным надзором ума за помыслами»; в аскетике это называется «пробыванием в сердце»<sup>442</sup>.

Практика непрестанной Иисусовой молитвы идет из глубокой древности. Вот, например, слова преп. Варсонофия Великого (VI в.): «Имя Иисуса должно призывать не только во время искушений, ибо непрестанное призывание Имени Божия есть собственно молитва», ... «призывание Имени Божия отгоняет злые помыслы...»<sup>443</sup>.

В силу непрерывного внедрения в душу Имени Божия, образ Христа проникает в подсознание и расцветает в сознании. Совершается преобразование души, начиная с ее скрытых глубин, преобразование, имеющее своим пределом полное «обожение».

Подведем итог: аскетическое делание, путем борьбы о помыслами при помощи непрестанной молитвы, заключающей в себе имя Божие, имеет своей предельной целью обожение человеческой личности. Смирясь, человек возносится на недостижимую высоту, становится «богом по благодати», причастником нетварного Фаворского света...

<sup>438</sup> *Исихий Иерусалимский*. Слово о трезвении и молитве. // *Добротолюбие*, т. 2. С. 135.

<sup>439</sup> В православной аскетической литературе обычно выделяют три «образа», или вида, молитвы: словесную, мысленную и умно-сердечную. Словесная молитва творится языком, ум не вникает в слова молитвы, а сердце остается холодным; мысленная — творится в уме, который вникает в слова молитвы, сочувствует им.

<sup>440</sup> *Добротолюбие*, т. 5. С. 465.

<sup>441</sup> *Вышеславцев Б.* Сердце в христианской и индийской мистике. С.5.

<sup>442</sup> О пребывания в сердце умом с непрестанной молитвой говорили преп. *Антоний Великий* (IV в.) — «Отечник». Сс. 21, 23, 43; преп. *Марк Подвижник* — *Добротолюбие*. Т. 1. С. 371, 393, *авва Дорофей* — см. его Поучения. С. 47; преп. *Иоанн Лествичник* — «Лествица», С.232–242; свт. *Епифаний Кипрский* — «Отечник». С. 108; преп. *Исайя Отшельник* — там же. С. 230 и практически все авторы «Добротолюбия», а также свт. *Феофан Затворник* (XIX) и др.

<sup>443</sup> *Варсануфий Вел. и Иоанн*. Руководство..., §§ 424–425.

#### §4 Символ «сердца» в антропологии исихазма.

Центральным символом, дающим ключ к вхождению в духовную реальность не только исихазма или православного мироощущения в целом, но и мистики и поэзии множества иных культур, является «сердце». На страницах Библии<sup>444</sup> это слово встречается почти тысячу раз<sup>445</sup>. Поскольку сердце (χρῆδια) выступает то как орган чувств, то как инструмент сознания, следует попытаться более точно определить значение этого весьма многогранного термина. «...Сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека с всеми их направлениями и оттенками».<sup>446</sup>

Сердце мыслит<sup>447</sup>. Размышление — «предложение сердца» (Прит. 16,1); уразуметь сердцем — значит понять (Втор. 8,5); познать «всем сердцем» — понять вполне (Иис. Нав. 23,14); «всяк помышляет в сердце своем» (Быт. 6,5); мысли — «советы сердечные» (1 Кор. 4,5); «говорить в сердце» — думать. Сердце чувствует<sup>448</sup>. Оно радуется (Ис. 65,14) и ликует (Пс.83,3; Деян. 2,46) скорбит (Прит. 25,20-21) и сокрушается (Ис. 65,14; Иов. 37,1), завидует (Прит. 23,17; Иак. 3,14) и ненавидит (Деян. 7,54), беспокоится (Прит. 12,25) и отчаивается (Прем. 2,20), трепещет (Иер. 32,40) и ужасается (Втор. 28,28; Пс. 142,4), воспламеняется горит под воздействием божественного слова (Лк. 24,32). Сердце принимает решения<sup>449</sup>. Оно есть средоточие нравственной жизни человека<sup>450</sup>; в нем пребывает такая сокровенная функция сознания, как совесть; из сердца исходит любовь. Наконец, сердце является хранителем и носителем всех телесных сил человека<sup>451</sup>, центром его физического организма. Одним словом, священные писатели определенно и с полным сознанием истины признавали сердце средоточием всех явления телесной и духовной жизни<sup>452</sup>. Но не делает ли такая широкая многозначность понятия «сердца» этот термин некоей поэтической метафорой, точный смысл которой ускользает от нашего взора? Один из крупнейших русских философов нашего столетия Б.П. Вышеславцев считает, что: «...это не так: сердце на религиозном языке есть нечто очень точное, можно сказать, математически точное, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи»<sup>453</sup>.

Сердце есть, в первую очередь, «центр во всех смыслах»<sup>454</sup>. Оно «обозначает собою нечто центральное, нечто внутреннее, нечто среднее, — орган, который является сердцевиною живого существа, как по своему месту, так и по своей деятельности»<sup>455</sup>. Однако, это выражение не тождественно с принципом единства сознания в психологии, ибо «...сердце означает некоторый скрытый центр, скрытую глубину, недоступную для взора»<sup>456</sup>; «оно составляет глубочайшую часть нашего существа»<sup>457</sup>, «сокровенный центр личности»<sup>458</sup>, недоступный внешнему проникновению, так как «никогда внешние обнаружения слова, мысли и дела не исчерпывают этого источника»<sup>459</sup>. Невозможно до конца постичь эту сокровенную самость личности и самому человеку. Да люди, как правило, и боятся заглядывать в эту бездну. Те же, кому это удается, испытывают как бы новое духовное рождение.

Сердце является основным органом религиозных переживаний. И в этом контексте надо определить отношение данного понятия к коррелятивным понятиям «души» и «духа», которые зачастую употребляются без всякого различия. Душа (ψυχή), как субъект личной жизни, высший свой принцип имеет в духе (πνεῦμα), а непосредственный орган, концентрирующий и объединяющий в себе все свойственные ему состояния и функции — в сердце (χρῆδια). Таким образом сердце и дух состоят в неразрывном взаимоотношении. «Специальная деятельность “духа” происходит по преимуществу в “сердце”, так что иногда именно “сердцу” приписывается то, что последней инстанции принадлежит собственно “духу”»<sup>460</sup>. Аналогично уясняется отношение между сердцем и разумом (νοῦς), который играет важную роль в святоотеческой письменности. «Сердце и разум — символы двух начал, двух глубочайших сил человека, которые мучительно противоборствуют, придавая тем самым динамичный, а подчас и трагический характер человеческому существованию»<sup>461</sup>. Библейский взгляд

<sup>444</sup> Практическая Симфония для проповедников Слова Божия / Сост. Г. Дьяченко. М., 1903 (Репринт: Св.-Тр. Серг. Лавра, 1992). Сс.169–171; 473–474.

<sup>445</sup> Евдокимов М. Сердце в восточной традиции и «Мыслях» Паскаля. // Страницы, 1996, № 1. С.28. Ср.: Лепехин В. Умное делание (О содержании и границах понятия «исихазм»). // Вестник русского христианского движения, № 164. С.7.

<sup>446</sup> Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия. // Он же. Философские произведения. М., 1990. С.69.

<sup>447</sup> Ис. 10,7; Пс. 140,3; Пр. 6,14,18,19,21; Мф. 9,4,13,15; Лк. 1,51; Ин. 12,40; Евр. 4,12; Рим. 1,21; Еф. 1,18.

<sup>448</sup> Ин. 14,1,27,16,6,22; Деян. 2,26,14,17,21,13; Рим. 9,2; 2 Кор. 2,4; Иак. 5,5; Иов. 23,15.

<sup>449</sup> Деян. 5,4,7,23,11,23; 1 Кор. 4,5; 2 Кор. 7,9,8,16; 1 Кор. 7,37; Рим. 10,1,28; Откр. 17,16; Лк. 24,38; 1 Кор. 2,9; Деян. 7,39.

<sup>450</sup> Пс. 72,26; Иез. 28,2; Рим. 1,21; Ис. 6,10; 63,17; Иез. 11,19 Дан. 4,13; Иер. 16,12; Пс. 5,10; Лк. 6,45; Рим. 2,15; Пс. 51,7; Ин. 13,2.

<sup>451</sup> Пс. 39,13; 37,11; Суд. 19,5; Лк. 21,34; Иак. 5,5; Деян. 14,17.

<sup>452</sup> Юркевич. Ук.соч. С.73.

<sup>453</sup> Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии, М., 1990, № 4. С.63.

<sup>454</sup> Там же.

<sup>455</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. // Он же. [Сочинения], т.1, Кн.1, М., 1990. С.269.

<sup>456</sup> Вышеславцев. Ук. соч. С.63.

<sup>457</sup> Юркевич. Ук. соч. С.72.

<sup>458</sup> Вышеславцев. Там же.

<sup>459</sup> Юркевич. Там же.

<sup>460</sup> Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. т.1, кн.2, СПб., 1907 (Репринт: М., 1996). С.375.

<sup>461</sup> Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб., 1993. С.3.

признает разум функцией сердца<sup>462</sup>, которому отводит господствующую роль. Святоотеческие же воззрения по данному вопросу не столь категоричны. «В святоотеческой литературе значение сердца часто ограничивается, а иногда прямо затеняется значением “разума” (νοῦς), который нередко получает первенствующее, главенствующее значение, тогда как “сердце”, вследствие этого, естественно отступает уже на второй план и само подчиняется “разуму”»<sup>463</sup>. Здесь можно со всей очевидностью наблюдать влияние психологических воззрений, развившихся на почве греческой философии, где понятию «разума» усваивается центральное значение. Следствием этого является некоторая неопределенность святоотеческой терминологии, что создает известные трудности при анализе диалектики понятий: καρδιά, ψυχή, πνεῦμα и νοῦς.

Исследователи отмечают существование противоречия «между “интеллектуальной мистикой”, основывающейся на антропологическом дуализме неоплатоников, и мистикой сердца, более близкой к Библии, а иногда к стоицизму»<sup>464</sup>. Св. Григорий Палама и исихасты XIV в., строго придерживаясь последнего направления, не желали выносить радикальных решений в пользу одной из антропологий, хотя и ясно понимали, что: «...Путь исихаста никогда не сведется к интеллектуальному упражнению ума в саморефлектирующем самопревосхождении»<sup>465</sup>. «Поэтому он старался придать библейское “монистическое” значение неоплатоническим и дуалистическим понятиям отцов, на которые ссылался его оппонент, и установить, таким образом, consensus patrum; в то же время с редким для его эпохи критическим чутьем он отказывается от какого бы то ни было догматизма в области чистой физиологии»<sup>466</sup>.

Полемизуя со своим ученым оппонентом Варлаамом Калабрийским, исповедующим, по мнению Паламы, «познание сущего и восхождение к Богу через внешнюю и обезумевшую мудрость»<sup>467</sup>, глава исихастов рассуждает о соотношении νοῦς и καρδιά следующим образом: «Если наша душа — это единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием, то пользуясь какими частями тела как орудиями действует та ее способность, которую мы называем умом?» — спрашивает св. Григорий и говорит далее: «...одни помещают ее, как в некоем акрополе, в мозгу, а другие отводят ей вместилищем глубочайшее средоточие сердца, очищенное от душевного духа. Если мы сами определенно знаем, что наша способность мысли расположена и не внутри нас как в некоем сосуде, поскольку она бестелесна, и не вне нас, поскольку она сопряжена с нами, а находится в сердце как своем орудии, то мы узнали это не от людей, а от самого Творца людей, который после слов “Не входящее в уста, а выходящее через них оскверняет человека” говорит: “Из сердца исходят помыслы” (Мф. 15,11; 19). Вот почему у Макария Великого сказано: сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами; ведь и все помыслы души — в сердце»<sup>468</sup>: так что сердце — сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения»<sup>469</sup>. В другом месте своих Тριάд Палама ссылается вслед за вышеприведенной цитатой из Макария на слова Максима Исповедника: «“Чистое сердце”, говорит он, предоставляет Богу неотяженный вещественными образами ум, готовый ознаменоваться внутри себя лишь образами, через которые Ему свойственно зримо являться»<sup>470</sup>. Что на это скажут люди уверяющие, что Бог познается только через познание сущего, а явлений Бога, которые бывают при единении с Ним, не ведающие и не признающие? Между тем Бог через одного из богоносцев говорит: «“Учитесь не от человека, не от рукописания, а от совершающегося в вас самих возсияния и озарения”»<sup>471</sup>. Неужели не отягощенный вещественными образами ум, знаменующийся внутри себя Божьими образами, бессилен подниматься над познанием сущего?»<sup>472</sup>. Варлаам же, отвечая на первую Триаду, Паламы, обвинил его в противоречии с учением св. Григория Нисского, который являлся признанным авторитетом. Опираясь на слова этого мыслителя о том,

<sup>462</sup> Рим. 1,21; 2 Кор. 4,6; Еф. 1,18; 2 Пет. 1,19; Мф. 13,15; Деян. 28,27; Ин. 12,40; Мк. 6,52; 8,17; Еф. 4,18; Лк. 24,25; 2 Кор. 3,15; Евр. 4,12.

<sup>463</sup> *Зарин*. Ук. соч. С.377.

<sup>464</sup> *Мейендорф И.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер., СПб., 1997. С.206.

<sup>465</sup> *Геронимус А., прот.* Богословие священнобезмолвия.// Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С.155 и 158.

<sup>466</sup> Там же. С.207.

<sup>467</sup> *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. I.3.41. М., 1995. С.103.

<sup>468</sup> Это место из творений преп. Макария Великого (Беседы. 15.20: PG, 24, 589В) Палама приводит еще раз в конце этой триады (I.3.41 — Ук.соч. С.104) и ссылается на него во второй Триаде (II.2.27 — Ук.соч. С.186), чем подтверждает свою приверженность к идеям этого подвижника.

<sup>469</sup> *Григорий Палама.* Триады... I.2.2. М., 1995. С.43.

<sup>470</sup> *Максим Исповедник.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. II.82: PG, 90, 1164А. Ср. это же место в другом переводе: «Чистое сердце есть то сердце, которое представляет Богу [свою] память совершенно безвидной и бесформенной, и она готова быть запечатленной только теми образами Его, через которые [Богу] присуще являться» — Максим Исповедник, св. Творения. Кн.1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С.251.

<sup>471</sup> *Иоанн Синайский.* Лествица, 25.4: PG, 88, 989А. Проведем это место полностью: «...господь говорит: научитесь не от Ангела, не от человека, не от книги, но от Мене, т.е. от Моего в вас вселения и осияния и действия...» — Иоанн Синайский. Лествица. Сергиев Посад, 1908 (Репринт: 1991). С.163.

<sup>472</sup> *Григорий Палама.* Триады... I.3.41. М., 1995. С.104.

что: «умная сущность сочетается с тонкой и светловидной силой нашей чувственной природы»<sup>473</sup>, он упрекает вождя исихастов в том, что тот вместо световидной силы называет первым разумным органом сердце и в том, что Палама «якобы изображает единение ума с телом как нечто познаваемое, тогда как святой считает его непостижимым»<sup>474</sup>. Палама, стараясь «доказать, что между святыми нет разногласия»<sup>475</sup>, отвечает во второй Триаде: «В самом деле, если Макарий Великий, наученный действием благодати, нас тоже учит, что ум и все помислы души заключены в сердце как в своем органе, а Нисский — что ум, поскольку он бестелесен, не внутри тела, то мы, приводя к единству это кажущееся различие и показывая отсутствие противоречия, говорим, что хотя ум, в согласии с Григорием Нисским, находится не внутри тела в том смысле, что он бестелесен, но одновременно, в согласии со святым Макарием, он в теле, а не вне тела в том смысле, что связан с телом и непостижимо управляет первым плотским органом, сердцем. Поскольку один святой помещает его вне тела не в том смысле, в каком второй — внутри тела, никакого расхождения между ними нет...»<sup>476</sup>. Притом: «...что такое это соприкосновение и как оно совершается между умной природой и телесной или телом, помислить и выразить никому вообще из людей невозможно»<sup>477</sup>.

Итак, по мнению Паламы, разум имеет своим органом сердце, хотя некоторые считают таким органом мозг. П.Д. Юркевич<sup>478</sup> в своей классической работе о сердце замечает по этому поводу: «Итак, священные писатели знали о высоком значении головы в духовной жизни человека; тем не менее, повторяем, средоточие этой жизни они видели в сердце. Голова была для них как бы видимою вершиною той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце»<sup>479</sup>.

Как уже было показано выше, сердце является центром физического организма человека. Этот аспект также получил осмысление в святоотеческой традиции в целом и у св. Григория Паламы в частности. Его аргументация была «направлена против антропологического дуализма, который устранял из области благодати большую часть человеческого существования, превращая христианство в религию развоплощения»<sup>480</sup>. «Мысли св. Григория Паламы, несомненно, еще один шаг по пути антиплатонистической реакции во имя библейской антропологии, то есть антропологии, основанной на непреходящем единстве духа и материи в человеке. Поэтому мы обнаруживаем у св. Григория Паламы элементы христианского материализма, который, вместо того чтобы устранять материю, взбунтовавшуюся против духа вследствие греха, возвращает ей место, назначенное Создателем, и открывает путь, указанный Христом, Который преобразил ее и обожил в Своем собственном Телесном»<sup>481</sup>. С этими словами о. И. Мейендорфа перекликаются рассуждения Б.П. Вышеславцева по поводу культа «*Sacre Coeur*» в католицизме, где имеет место соединение духовного и телесного элементов, вследствие чего противники этого культа критиковали, в первую очередь, его «материализм», а апологеты отвечали, что: «символизм и мистика любви не исключают телесного сердца»<sup>482</sup>. «И “материализм” католических теологов в этом же случае есть истинно-христианский “материализм”. — Пишет философ. — Христианству присущ такой “материализм”, ибо оно есть религия воплощения, а потому не презирает и не отбрасывает плоти, а сохраняет и спасает ее. Поэтому в христианской мистике существенно важно, что “сердце” имеет эти два значения, духовное и телесное; и никогда христианство не может отбросить организм и орган сердца как низшее и презренное ради духа и духовного значения “сердца”. Духовное “сердце” реально связано с телесным сердцем, ибо дух воплощен; и сокровенные волнения духа заставляют биться наше телесное сердце. Биение сердца есть существенный признак органической жизни человека (прекращение пульса констатирует смерть); и поэтому “сердце” как центр кровообращения есть реальный символ живого организма как целого»<sup>483</sup>. Говоря о взаимосвязи духовного и физического уровней человеческой природы, Вышеславцев продолжает: «Скрытый центр духа, наше сокровенное я, связано со скрытым центром организма, с нашим телом. Связь эта научно и философски совершенно неразгадана, и вместе с тем она совершенно очевидна. Научно она выражается как “психофизическая проблема”, но эта философски установленная тайна, это чудо взаимодействия тела и души религиозно углубляется в тайну воплощения, в тайну Слова (“Слово плоть бысть”): каким образом *λογος* как духовный смысл может воплотиться в зву-

<sup>473</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека. 8.: PG, 44, 145С. Говоря о трех триадах в составе человека, св. Григорий Нисский пишет, что «растительной» способности человека «прирождена чувственная, которая по своей природе занимает середину между умной и вещественной сущностью — настолько грубее первой, насколько чище последней. Далее имеет место усвоение и растворение умной сущности в тонком и световидном из чувственной природы, так чтобы в составе человека были все три эти природы». — Григорий Нисский, св. Об устройении человека. СПб., 1996. С.23.

<sup>474</sup> Григорий Палама. Триады... II.2.27–28. М., 1995. С.186.

<sup>475</sup> Григорий Палама. Триады... II.2.30. М., 1995. С.186.

<sup>476</sup> Там же.

<sup>477</sup> Там же.

<sup>478</sup> «Русская религиозная философия стремилась выявить и обосновать все лучшее из накопленного духовного опыта. Так, «философия сердца» П.Д.Юркевича, которая затем неоднократно воспроизводилась П.А.Флоренским и Б.П.Вышеславцевым, несомненно, схватывает коренную особенность русской ментальности, которая культивировалась веками и которая непременно должна сохраняться и развиваться». «Важнейшее значение «философии сердца» Юркевича — постановка самой проблемы духовности, осознание проблемы духовности, осознание неразрешимости ее на путях предметного дискурса». — Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб., 1993. С.118, 121.

<sup>479</sup> Юркевич. Ук.соч. С.74–75.

<sup>480</sup> Мейендорф. Ук.соч. С.217.

<sup>481</sup> Там же. С.218.

<sup>482</sup> Вышеславцев. Ук.соч. С.73.

<sup>483</sup> Там же. С.74.

чащее слово, в телесный жест? Каким образом “сокровенный сердца человек” ... может “воплощаться” в этом мире в словах, в движениях тела, в творчестве? ... “Сердце” есть таинственная и непонятная ось, которая пронзает и держит и духовную и телесную жизнь человека. Телесное сердце никогда не есть только “плоть”, а всегда есть воплощение, ибо каждое его биение имеет духовное значение: оно нечто выражает в своем движении и нечто вносит в этот мир — любовь или ненависть, повторение старого ритма или рождение нового»<sup>484</sup>. По словам П.Д. Юркевича: «священные писатели признают средоточием всей телесной и органом всей духовной жизни то самое плотяное сердце, которого биение мы чувствуем в нашей груди»<sup>485</sup>.

Любовь, являющая собой вершину христианского совершенства, источником своим также имеет сердце. Божественный эрос воспламенял сердца многих поколений мистиков, стремившихся как можно теснее соединиться с предметом своей любви. Приведем слова автора фундаментального исследования по православно-христианскому аскетизму С.М. Зарина, посвященные роли сердца в аскетике и мистике христианства: «Учение о “сердце” в этом смысле имеет весьма большое значение в христианской мистике, а также вместе с этим и вследствие этого — оно в значительной степени, весьма существенно отражается и в христианской аскетике, — поскольку именно особенностями этого учения определяются характерные свойства и основное содержание мистического переживания состояния теснейшего, непосредственного общения с Богом, а также — неразрывно с этим — и аскетические средства реального достижения этого единства»<sup>486</sup>. Средоточием любви признает сердце и Б.П. Вышеславцев: «Вот последний и решающий довод в пользу символа сердца: сердце есть центр любви, а любовь есть выражение глубочайшей сущности личности. Мы любим не умом и не познаем, а сердцем. И даже самый этот ум и само познание мы любим сердцем. Мы должны всем сердцем отдаваться тому, в чем мы желаем достигать чего-либо. Ценности, сокровища духа, мы воспринимаем сердцем: “где сокровища ваше, там и сердце ваше”»<sup>487</sup>. Личность в конце концов определяется тем, что она любит и что ненавидит. Глубочайший центр личности есть любовь, Эрос, т.е. стремление, тяготение, порыв; не стояние на месте, не квиетизм<sup>488</sup>, не холодное интеллектуальное созерцание»<sup>489</sup>. В сердце человека «изливается божественная любовь»<sup>490</sup>.

Именно сердце является точкой соприкосновения двух миров: Бог говорит с человеком в его сердце. И в этом смысле следует обратить особое внимание на такую характеристику сердца, как его глубина. Всякий, «...кто ... думает, что в человеческой душе, как и во всяком создании Божиим, есть стороны, недоступные для ограниченных средств нашего знания, тот наперед уже может видеть многозначительность библейского учения о глубоком сердце, которого тайны знает только ум божественный»<sup>491</sup> — пишет Юркевич. Более подробное рассуждение на эту тему находим у другого философа: «Но только в глубине этого Я, в глубине сердца, возможно действительное реальное соприкосновение с Божеством (*Dieu sensible au coeur* — Паскаль)<sup>492</sup>, возможен подлинный религиозный опыт»<sup>493</sup>, без которого нет религии и нет истинной этики. ...И это соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества. Здесь раскрывается весь смысл выражения “образ и подобие Божие”, здесь человек чувствует свою Божественность, здесь одна глубина отражает другую; и пока человек не встретится с этой глубиной в своем собственном существе, он не понимает, что значит глубина Божества»<sup>494</sup>.

Во всей своей глубине сердце непостижимо даже для непосредственного его обладателя — только Бог знает до конца помышления человеческих сердец — в этом согласны все христианские мистики. «Сердце есть нечто более непонятное, непроницаемое, таинственное, скрытое, чем душа, чем сознание, чем дух. Оно непроницаемо для чужого взора и, что еще более удивительно, для собственного взора. Оно так же таинственно, как сам Бог, и доступно до конца только самому Богу»<sup>495</sup>. «Именно сердцем переживает человек общение с другим существом. Отсюда естественно, что и личное, непосредственное, общение с Богом совершается именно также в сердце»<sup>496</sup>. «Только Бог знает

<sup>484</sup> Там же.

<sup>485</sup> Юркевич. Ук.соч. С.73.

<sup>486</sup> Зарин. Ук.соч. С.373–374.

<sup>487</sup> Мф. 6, 21.

<sup>488</sup> Ср. замечания о квиетизме во Введении к данной работе.

<sup>489</sup> Вышеславцев. Ук.соч. С.70.

<sup>490</sup> Там же. С.64.

<sup>491</sup> Юркевич. Ук.соч. С.77.

<sup>492</sup> «Именно этот оазис соединяет великое духовное течение Востока и неисчерпанное глубокое течение Запада», — говорит о философии Паскаля современный автор: *Евдокимов*. Ук.соч. С.37.

<sup>493</sup> Относительно понятия «религиозный опыт» размышляет современный петербургский философ: «Обычно под религиозным опытом понимается вся совокупность религиозных чувств и переживаний, таких как переживание обращения, чувство греховности, раскаяние, утешение и т.д. к сфере религиозного опыта относят, таким образом, любые психические состояния, связанные с исповеданием любой религии. В сферу религиозного опыта, что вполне естественно, включается и так называемый мистический опыт... считаем именно религиозный опыт фундаментальной основой феномена религии как такового, именно его мы рассматриваем в качестве первоэлемента религии со всеми ее верованиями, догматами и институтами. Или, что будет точнее, мы считаем, что в основе религии лежат подчас весьма глубинные, подчас и более поверхностные психические переживания или состояния, которые позднее, в рамках уже сложившейся традиции, могут квалифицироваться как религиозный опыт». — *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. С.24, 26.

<sup>494</sup> Вышеславцев. Ук.соч. С.64.

<sup>495</sup> Там же. С.64–65.

<sup>496</sup> Зарин. Ук.соч., С.579.

сердце», — говорит Иеремия: сердце и есть я сам, но в то же время оно меня бесконечно превосходит... Это гипостатический центр человека, место, где в глубинах целостного бытия человек принимает благодать Божью. ...Наш Бог есть Бог, сокрытый в сердце человека»<sup>497</sup>. Поэтому «исихасты пытаются... сойти в глубину и обнаружить там сокрытого Иисуса»<sup>498</sup>. Св. Григорий Палама, разъясняя слова преп. Макария, говорит, где именно благодатью законы Духа: «В главном телесном органе, на престоле благодати, где ум и все душевные помыслы: в сердце»<sup>499</sup>. «...именно сердце является местом деятельности Св. Духа»<sup>500</sup>. — Подтверждает исследователь святоотеческих творений. В согласии с высказываниями главы исихастов XIV в. находятся слова исихаста XIX в. св. Серафима Саровского: «Господь ищет сердце, преисполненное любовью к Богу и ближнему — вот престол, на котором Он любит восседать... ибо в сердце человеческом Царствие Божие».<sup>501</sup>

Сердце человеческое, как было показано выше, рождает из себя все доброе, светлое, возвышенное, является точкой соприкосновения Бога и человека, и, тем не менее, оно является источником греха, злобы и ненависти — из сердца исходят дурные помышления. Так учит Евангелие, того же мнения придерживается святоотеческая аскетика. «...Сердце иррационально не только в смысле низшей своей сферы, соприкасающейся с “плотью”, но и в смысле высшей, соприкасающейся с “духом” и являющейся органом духа, но во всяком случае его иррациональность, глубина и бездна обнимает как высшие мистические переживания, так и низшие подсознательные, “утробные” влечения». Сокровенная область «сердца», которая является «сокровенной» и, следовательно, подсознательной и для самого ее носителя, вовсе не должна быть непременно возвышенной и близкой к Богу. Из нее могут прорастать неожиданно для самого человека и бессознательно, как добрые, так и злые деяния...»<sup>502</sup>. Христианская самость (сердце),<sup>503</sup> — пишет Б.П.Вышеславцев, — не есть отрешенная самость, ни за что не ответственная; нет, это воплощенная самость, всюду присутствующая и все прощающая, и потому за все ответственная. Это как бы ось земли, одинаково присутствующая во всех глубинах — и в скрытом центре шара и на периферии. За каждое событие на периферии ответственен центр, ибо вокруг его все вращается».<sup>504</sup> В одной из статей о. М.Евдокимов приводит слова преп. Диадокха Фотийского: «сердце рождает из своей глубины добрые и недобрые мысли. Эти мысли могут быть недобрыми не по причине природы сердца, а по причине первородного греха, из-за привычки помнить о зле».<sup>505</sup> П.Д.Юркевич отмечает: «сердце есть исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках человека, есть доброе или злое сокровище человека...».<sup>506</sup> говоря об осуществлении связи Бога с человеком в его сердце, С.М.Зарин продолжает: «Столь же важно, существенно, необходимо, фундаментально значение “сердца” и в деле выполнения отрицательной задачи христианского подвижничества, состоящей собственно в освобождении, очищении человеческой природы от чуждых, враждебных его истинному, идеальному назначению элементов. ...И это собственно потому, что “страсти” “суть сердечные движения”<sup>507</sup> в том смысле, что только благоприятствующее греховным “приражениям” настроение “сердца”, сочувствие им обеспечивает развитие и господство их в душе человека, в результате чего и является собственно “страсть”, явление враждебное нормативному религиозно-нравственному предназначению человека».<sup>508</sup>

Налицо антиномия, однако: «Не следует удивляться антиномичности сердца, антиномичности глубинного Я. Мы приходим здесь к некоторому пределу, где встречаем беспредельное со всеми “парадоксами бесконечности”. Но прежде всего необходимо увидеть, с какими фундаментальными проблемами связана эта апория. Она связана с проблемой зла и с проблемой свободы. Ибо из творческого центра и его предельной глубины (Ungrund), из его бездны должно быть принято возникновение зла...».<sup>509</sup> при этом: «...антиномия углубляется до степени трагического раздвоения человеческого сердца, влекущего за собою трагедию человеческой судьбы, человеческой истории. ...Решение, приемлемое для “сердца”, может состоять только ... в победе изначального богоподобия и безгрешности (в “обожении”)».<sup>510</sup>

Святоотеческая мысль также пронизана идеей обожения (теозиса) как высшей цели человеческого существования, ибо человек призван стать «богом по благодати». «Основной идеей всей греко-восточной аскетики и мистики была идея обожения (θεϊωσις). Обожение есть настоящая сублимация всего существа человека, всех сил его тела и души.... Вся христианская аскеза есть грандиозный за-

<sup>497</sup> Евдокимов. Ук.соч. С.34.

<sup>498</sup> Там же. С.37.

<sup>499</sup> Григорий Палама. Триады... I.2.3. М., 1995. С.44.

<sup>500</sup> Зарин. Ук.соч. С.376.

<sup>501</sup> О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914. С.11.

<sup>502</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С.45

<sup>503</sup> По мнению В.В. Зеньковского, отождествление «сердца» и «самости», имеющее место в концепции Вышеславцева, входит в противоречие с Евангелием. См.: Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии. // Вестник русского христианского движения, № 154, 1989. С.91.

<sup>504</sup> Вышеславцев. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. М., 1990, № 4. С.77.

<sup>505</sup> Евдокимов. Ук.соч. С.33.

<sup>506</sup> Юркевич. Ук.соч. С.72.

<sup>507</sup> Феофан (Говоров), еп. Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики). Изд. 8-е. М., 1899 (Репринт). С.281.

<sup>508</sup> Зарин. Ук.соч. С.579–580.

<sup>509</sup> Вышеславцев. Ук.соч. С.78.

<sup>510</sup> Там же. С.80.



мысел сублимации, знающий свои удачи и неудачи».<sup>511</sup> Св. Григорий Палама и исихасты много писали о несотворенном Фаворском Свете, приобщаясь к которому, человек достигает своего обожения при помощи божественной благодати. И в этом смысле часто говорят о «просвещении сердца». «Сердце как единство свободы и света»<sup>512</sup> получает осмысление у Б.П. Вышеславцева.

«Таким образом, — пишет Евдокимов, — сердце формирует целостность человеческой личности. Все, что затрагивает тело, душу и разум, устремляется к этому центру жизни и находит там свое проявление. Можно сказать, что сердце есть измерение человека, оно представляет собой меру человеческой глубины. Поясним наше представление и добавим следующее: многие античные авторы, к примеру Аристотель, в сердце обнаруживают средоточие психологических и духовных характеристик личности, в то же время это не прослеживается в концептуальных взглядах сегодняшнего дня, которые мы можем почерпнуть в современной типологии и антропологии. Следовало бы серьезно пора задуматься над этим, исследовать наши антропологические корни, вновь открыть великое сокровище, унаследованное традицией, которая была обогащена золотой нитью святости. Особенно это важно для современного мира, в котором понятие личности, как представляется, начинает стираться и исчезать, и доподлинно так и неизвестно, что же такое человек».<sup>513</sup>

Сходные мысли относительно взаимосвязи между «культурой сердца» и цивилизацией можно найти у Вышеславцева: «Потеря культуры сердца в современной жизни есть потеря жизненной силы, наше существование превращается в постоянное умирание, засыхание, какой-то склероз сердца, к которым поражена вся современная цивилизация. Поэтому ее жизнь так похожа на смерть, ее веселье так похоже на скуку, она полна чувства безвыходной тоски, постоянно звучавшей во всей литературе последнего столетия. Чувство пустоты, чувство ничтожества происходит оттого, что иссякла центральная сила личности, засохла ее сердцевина, и тогда не поможет никакой временный расцвет периферических и внешних сил. Не помогут ни чудеса техники (“переставление гор”), ни чудеса социального распределения (“раздавание имени”), ни чудеса науки (“всякое познание”), потому что, по слову апостола, “если я не имею любви, то я ничто”. Вот это напоминание о потере личности, о потере сердца, о “ничто” есть самое сильное, что может сказать Евангелие современному человечеству».<sup>514</sup> Как видим, и тот и другой авторы говорят почти одними и теми же словами об исчезновении человеческой личности в цивилизации, построенной на основании, где не нашлось места сердцу.

Аналогичные идеи высказывались неоднократно и другими мыслителями современной эпохи, что заставляет нас задумываться всерьез над самыми привычными и обыденными формами нашего существования, о возможности коренной перемены самого нашего мировосприятия, где сердце как орган любви и познания будет занимать подобающее ему центральное место. Ведь сердце «глубже и, так сказать, центральнее, чем психологический центр сознания. Сердце есть центр не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и духа, не только духа, но и тела, не только умопостижимого, но и непостижимого; одним словом, оно есть абсолютный центр».<sup>515</sup>

Теперь необходимо более подробно сказать в взаимоотношении ума и сердца в процессе раскрытия личности. Душевные силы человека разобщены: «Ум не стоит в сердце: он стоит отдельно, он не согревается теплотой сердца. Вся наша цивилизация, ведущая происхождение от Ренессанса, вся эта безрелигиозная цивилизация хочет лишить сердце его центрального положения и дать это центральное положение уму, науке, познанию».<sup>516</sup> Здесь, в связи с упоминанием Ренессанса, следует отметить, что: «Одоблив учение св. Григория Паламы, византийская Церковь решительно отвернулась от Возрождения. Этот разрыв, произошедший в середине XIV в., замечен даже в искусстве, в котором характерные для так называемого “Палеологовского Возрождения” черты резко ослабли. Именно это противостояние Возрождению в гораздо большей степени, чем противостояние Западу, и характеризуем победу св. Григория».<sup>517</sup> «...Окончательная победа св. Григория в 1351г., — пишет тот же автор в другом месте, — означала для византийской культуры отказ от новой гуманистической цивилизации, которую в это время усваивал Запад».<sup>518</sup> «Спор Григория Паламы с Варлаамом в XIV в. Представляется одним из знаменательных событий истории, где отразился тот критический выбор, перед которым стояла европейская цивилизация в преддверии Ренессанса. Вопрос стоял о двух альтернативных типах и путях грядущего возрождения: мирском и религиозном».<sup>519</sup> «Непосредственным результатом победы Паламы в споре с Варлаамом было пресечение линии рационалистического гуманизма в Византии... Византийский богословский спор во многом предвосхищал перипетии дальнейшего духовного развития Европы...».<sup>520</sup> Опыт Империи Ромеев, сам выбор, который сделало византийское общество заслуживают в этой связи самого пристального и непредубежденного рассмотрения.

<sup>511</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С.48–49.

<sup>512</sup> Там же. С.84.

<sup>513</sup> Евдокимов. Ук.соч. С.30–31.

<sup>514</sup> Вышеславцев. Ук.соч. С.71–72.

<sup>515</sup> Там же. С.68.

<sup>516</sup> Там же. С.69.

<sup>517</sup> Мейендорф. Ук.соч. С.325.

<sup>518</sup> Там же. С.186.

<sup>519</sup> Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия.// Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия. М., 1995. С.249.

<sup>520</sup> Сильницкий. Ук. соч. С.270.

«Сердце есть умное видение, но вместе с тем умное делание. ...Через всю историю христианской мистики проходит колебание между этими двумя моментами самосознания, моментом интеллектуальным и волюнтаристическим, между созерцанием и творчеством».<sup>521</sup> «Умное делание»<sup>522</sup> является основным содержанием исихастской практики. Важнейшим элементом этого «делания» можно назвать «низведение ума в сердце», ибо: «Суть и содержание исихии составляет таинственная и сверхрациональная работа переустройства души в состоянии открытости, приутовленности для благодати. ...Начинают формироваться новые, не встречаемые в естественном состоянии принципы организации и механизмы работы сознания, новые типы энергийного образа человека. В формировании этих новых структур и механизмов центральное место занимает особый процесс концентрации, сосредоточения или центрирования сознания, издавна получивший название «сведение ума в сердце». ...Человек должен сам своею волею и усилием, собрать всего себя в «сердце» — или точнее, пожалуй, он должен создать в себе «сердце».<sup>523</sup>

«...Центром подвижнического совершенствования, главным его условием служит нормальное положение “ума” (νοῦς, πνεῦμα) в его отношении собственно к “сердцу”, их взаимное должное отношение. — Пишет проф. С.М.Зарин. — это последнее определяется сущностью, с одной стороны, “ума”, а с другой — “сердца”. Если первый есть — по преимуществу — сила созерцательная, а второе обнимает собою наиболее глубокие индивидуальные переживания, то их взаимные отношения естественно должны выражаться контролем — постоянным и неослабным — “разумом” над “сердцем”, так чтобы первый всегда проникал в сферу соержания второго, постоянно имел последнее в виду, сообщая ему должное направление, т.е. предохраняя от “помыслов” дурных и направляя к “помыслам” добрым, “поскольку все благоугождение и служение зависит от помыслов”. Между тем “помыслы” возникают внутри — из сердца...».<sup>524</sup> Такое отношение ума к сердцу именуется иногда в святоотеческой письменности «пребыванием в сердце». Суть его в том, что сознание и внимание заключены в сердце. «Деятельность разума, направленная на внутреннюю, глубочайшую основу человеческой жизни и поведения, прямою целью своею имеет рассмотрение подвижником своего внутреннего состояния во всех деталях, “со всех сторон”, достижение возможно точного исследования и познания себя самого, своего собственного религиозно-нравственного “состояния”, различение в нем доброго и злого, хорошего и дурного, полезного и вредного. ...По словам аввы Пимена, “хранение, внимание к самому себе и рассуждение, — вот три действия души”».<sup>525</sup>

Приведем слова известного современного мыслителя: «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-собираения и благодатного само-превосхождения человека».<sup>526</sup>

Рассуждая о крайности эмпирического познания, П.Д.Юркевич предостерегает от впадения в другую крайность мистицизма и призывает видеть истину между ними «в библейском учении о сердце как средоточии душевной жизни человека».<sup>527</sup> Эмпиризм в познании душевной деятельности имеет массу недостатков, однако, не лишен их и мистицизм, доходящий временами до полного отрицания разума.<sup>528</sup> «Когда мистицизм пытался указать формы, которые вполне соответствовали бы духовно-

<sup>521</sup> Вьшеславцев. Ук.соч. С.84.

<sup>522</sup> «Интегральный исихастский подход, охватывающий в едином комплексе все стороны человеческой личности, находит свое естественное завершение в рассмотрении созерцательного аспекта духовности в диалектическом единстве с практической деятельностью (о чем наглядно свидетельствует самый термин «умное делание»)». — Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия. // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С.263.

<sup>523</sup> Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии.// Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С.95.

<sup>524</sup> Зарин. Ук.соч. С.581.

<sup>525</sup> Там же. С.585.

<sup>526</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. // Он же. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С.310.

<sup>527</sup> Юркевич. Ук.соч. С.90.

<sup>528</sup> «Несмотря на то, что большинство рассуждений о сердце и разуме основывается на их противопоставлении, как в душах отдельных людей, так и в общественном сознании в целом осуществляется процесс взаимодействия, характеризующийся не только подавлением, но и интенсификацией чувств, не только вытеснением витальности, но и замещением ее духовностью». — Марков. С.7.

му содержанию человеческого сердца, то он мог только отрицать все доступные для нас формы и выражения как конечного мира, так и конечного духа. Ему казалось, что не только низшие душевные способности не соответствуют полноте и достоинству сердечной жизни, но и самый разум, поколику он мыслит в частных формах, поколику он рождает одну мысль за другою во времени, есть слабое, неточное и, следовательно, ложное выражение этой жизни. В таких предположениях мистик мог только погружаться в темное чувство единства и бесконечности — в ту глубину сердца, где, наконец, погасает всякий свет сознания. Это болезненное явление мистицизма — который хочет миновать все конечные условия нашего духовного развития, который хочет стать у последней цели сразу и непосредственно, не достигая ее многотрудным и постепенным совершенствованием во времени, — есть, во всяком случае, замечательный факт для изъяснения душевной жизни человека». <sup>529</sup>

Интересно упомянуть, что противники Паламы обвиняли его в «дешевом энтузиазме», в близости к мессалианству, вообще, к тому нездоровому мистицизму, о котором и говорит Юркевич. Однако, как следует из анализа творений св. Григория и самой аскетической практики исихазма, обвинения их были беспочвенными, ибо «тем, кто решился внимать себе в исихии, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в то внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем». <sup>530</sup> «Не ясно ли, — вопрошает глава исихастов, — что если человек захочет противоборствовать греху, приобрести и получить награду победителя в добродетельном борении, вернее, залог награды за добродетель, умное чувство, то ему нужно ввести вовнутрь тела и ум? ...Мы ... вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще и внутрь его самого». <sup>531</sup> Ибо «одно дело сущности ума, а другое — его энергия...». <sup>532</sup> «...Ведь если не заключать внутри тела, то как еще иначе вместить в себя ум, который облачается в тело и, уподобляя себе природный вид тела, размещается по всей его оформленной материи? — Задает вопрос учитель безмолвия. — Внешность и раздельность этой материи не могут вместить сущности ума, если эта материя не будет жить, причем таким образом жизни, который соответствует слиянию ума и тела». <sup>533</sup>

«Значит, именно в сердце должен “спуститься” ум, чтобы заново обрести “неподвижность” и, таким образом, восстановить в человеке внутреннюю гармонию, разрушенную грехом». <sup>534</sup> — Пишет исследователь традиции исихазма. «Для человека это означает собрать осколки своего бытия, погрузить свой разум в сердце. — говорит об Иисусовой молитве современный писатель. — В “глубинах своего сердца” он может обрести славное тело воскресшего Христа, в котором соединяются мир и Царство, небо и земля». <sup>535</sup> Молитва, в которой идет речь, получила широкое распространение в восточном монашестве. Именно она является главным элементом так называемой практики «умного делания», направленного на внедрение разума в сердце подвижника. Приведем слова современного петербургского философа, посвященную анализу «умного делания»: «Что такое молитва с семиологической точки зрения? Это ритмично построенный дискурс, посредством которого человек входит в своеобразный “транс” и начинает жить как бы в новом измерении. Означающее молитвы абсолютно трансцендентно и вместе с тем парадоксальным образом сообщается текстом. Здесь слово обретает некое внезнаковое, онтологическое значение, которому присуща внутренняя энергия. Питаясь ею, молящийся преобразует свои душу и сердце, тело и разум, становится святым». <sup>536</sup> «Православный святой ориентирован на “внутреннего человека”, он озабочен спасением души, очищением своего сердца от скверны. Именно такого рода опыт духовного возрождения обобщало отечественное богословие. ...Аскеза практикуется как терапия, лекарство для людей заболевших греховными помыслами, и причина ее таким образом, возводится не к христианству, а к большой плоти». <sup>537</sup>

«Сведение ума в сердце», очищение сердца от греховных помыслов открывает человеку путь к непосредственному богообщению. Однако, по мнению специалиста: «“Аскетизм”, во всей совокупности своих предписаний, приспособлений и методов, — не цель, а только средство, условие, орудие, хотя в этом качестве ему принадлежит значение существенно важное, обязательное, необходимое». <sup>538</sup> Ту же мысль на обыденном языке выражает неизвестный автор-исихаст: «Сколько не изнуряй себя, какие хочешь проходи телесные подвиги; но если не будешь иметь всегда Бога в уме, да непрестанной Иисусовой молитвы в сердце, то никогда не успокоишься от помыслов и всегда будешь удобопреклонен греху». <sup>539</sup> Рассуждая о смысле этой «самодвижной» молитвы, Б.В.Марков пишет: «...ее назначение состояло прежде всего в самоуглублении человека в божественные тайники своей души, она — средство избавления от посторонних помыслов и соблазнов, помогающее сосредоточиться на переживании любви к Богу. Для простых смертных молитва — напоминание о божественных заповедях и самоотчет перед Богом, раскаяние в прегрешениях, просьба о заступничестве, для монахов и схимников она — орудие сакрального, психотехнического, гносеологического, риторического воздействия

<sup>529</sup> Юркевич. Ук.соч. С.89–90.

<sup>530</sup> Григорий Палама. Триады... I.2.3. М., 1995. С.44.

<sup>531</sup> Григорий Палама. Триады... I.2.4. М., 1995. С.44–45.

<sup>532</sup> Григорий Палама. Триады... I.2.5. М., 1995. С.45.

<sup>533</sup> Григорий Палама. Триады... I.2.6. М., 1995. С.47.

<sup>534</sup> Мейендорф. Ук.соч. С.206–207.

<sup>535</sup> Евдокимов. Ук.соч. с.32.

<sup>536</sup> Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб., 1993. С.113.

<sup>537</sup> Там же. С.112–113.

<sup>538</sup> Зарин. Ук.соч. С.680.

<sup>539</sup> Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Изд. Оптиной Пустыни, 1991. С.47.

на тело, сердце и разум, в результате которого они преобразуются как бы в иные органы, способные воспринимать, понимать и переживать божественные сущности. Однако по мере развертывания и а-ставления о самой действующей духовной молитве становятся ясными масштабы притязаний ее адептов: достигший совершенства “внутреннего, духовного делания” может как бы закончить подвиг аскезы и труда, прикладываемого к непрерывному чтению молитв. Молитва переходит в сердце и действует сама собой, без каких-либо специальных усилий. При этом происходит смягчение сердца и обострение ума, человек проживает как бы в двух сферах: с одной стороны, он участвует в жизни и сам добывает хотя и минимальными средствами, свой хлеб; с другой — посредством самодействующей духовной молитвы он находится в непрерывном общении в Богом». <sup>540</sup> При этом исихазм отнюдь не выступает в качестве некоего христианского эзотеризма: «В принципе, любой смертный может повторить путь приобщения к Богу на основе духовной молитвы», <sup>541</sup> ибо: «Свет Преображения доступен всем, очищенным умом...». <sup>542</sup>

Завершая этот краткий экскурс, подведем основные итоги. Термин *ḥarḁia* несет на себе огромную смысловую нагрузку в контексте христианской культуры. Без тщательного анализа этого понятия невозможно проникновение в мир православной духовности, который концентрируется в учении исихастов. Осмыслению символа сердца в традиции византийского Православия и были посвящены предыдущие страницы нашей работы.

Итак, «сердце» выступает в Св. Писании и в святоотеческих творениях в качестве органа познания, органа чувств, органа решимости; оно является центральной точкой физического организма человека и абсолютным центром личности в целом. Согласно учению св. Григория Паламы и других исихастов, сам ум является функцией сердца. Стремясь объединить в своем мировоззрении две тенденции святоотеческого предания: интеллектуальную и сердечную мистику, Палама, безусловно, тяготеет к последней, более согласной с библейским мировосприятием.

Сердце является источником любви и всего самого светлого в человеческом духе. Именно в сердце происходит встреча человека с Богом. Но оно же является и источником греха. Из сердца истекают дурные помыслы. Поэтому для человека, имеющего своей целью соединение с Божеством встает практическая задача очищения сердца. Способы этого искоренения страстей из сердечной сферы разработаны в многовековой традиции «умного делания», содержанием которой является «низведение ума в сердце» при помощи Иисусовой молитвы, совершающейся, в идеале, непрерывно. Итогом этого аскетического подвига выступает теозис — кардинальное преобразование человеческой личности, начинающееся в глубине сердца и простирающееся на периферию духа и тела.

Вот самое «ценное, что можно сказать о сердце: оно есть тайный центр человека; оно “безмолвствует”, апофатически утверждает свою глубину, в нем скрыта нетленная красота духа, подлинная красота, и этот нетленный духовный центр есть абсолютная ценность, он “драгоценен пред Богом”». <sup>543</sup>

<sup>540</sup> Марков. Ук.соч. С.116.

<sup>541</sup> Там же.

<sup>542</sup> Лисовой Н.Н. Преображение Господне: иконография и смысл праздника. // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995. С.229.

<sup>543</sup> Вьшеславцев Б.П. Вечное в русской философии. // Он же. Этика преобразенного Эроса. М., 1994. С.275.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Завершая это небольшое исследование, хотелось бы кратко и отчетливо обозначить основные выводы, которые из него последовали, насколько это удалось показать на страницах работы.

Выясняя, как раскрывалась проблема человека в учении исихастов, мы обратились к анализу основных особенностей византийской культуры в целом и к рассмотрению философской, богословской и мистической традиций в этой культуре в частности. Культура Византии, по свидетельству многих ученых, являет собой один из наиболее значительных типов средневековой культуры, что связано с укорененностью ее в античной традиции, в органическом усвоении христианской, господствовавшей в Империи, Церковью главных и наиболее ценных достижений греческого гения, в использовании, наконец, богатейшего языка своих великих предков. Достаточно высокий уровень образования и культуры соединялся у ромеев с православным мирозерцанием, выработанным Церковью на протяжении ряда столетий путем соединения духовного опыта христианства с интеллектуальными категориями греческой философии, что порождало, в совокупности, особый строй византийской жизни.

Была, далее, сделана попытка на материале истории святоотеческой антропологии Византийского периода выявить главные черты осмысления проблемы человека, смысла его жизни и конечного его предназначения в контексте византийской культуры.

Поскольку особое внимание данной работы сосредоточено на уяснении антропологических воззрений исихазма, основным источником стали труды главного его систематизатора и теоретика — св. Григория Паламы и творения святых отцов Православного Востока. В связи с этим необходимо в конце настоящего исследования более подробно сказать о значении учителя безмолвия в истории православной мысли, попытаться определить ту связь, которая, на наш взгляд, существует между его философско-богословским учением и мистико-аскетической традицией, известной в литературе под именем православного исихазма.

Для правильного разрешения этого вопроса важно выяснить, в какой мере Палама может быть рассматриваем как традиционный церковный писатель, к каким течениям аскетической и богословско-философской мысли Православия он принадлежит и что нового внесено им в сокровищницу православной мысли? Одни исследователи, из его прежних православных апологетов, настаивают на всецелой традиционности его учения, особенно подчеркивая его антипапизм и борьбу с латинством (хотя это было сравнительно второстепенной стороной его жизни и учения). Другое, из числа католических авторов, изображают Паламу чистейшим «новатором». И только лишь с середины, приблизительно, нашего столетия учение св. Григория Паламы начинает с достаточной научной убедительностью и глубиной раскрываться в трудах таких авторов, как В.Н. Лосский, архиеп. Василий (Кривошеин), архим. Киприан (Керн), прот. И. Мейендорф и некоторых других.

Заслуживает внимания тот факт, что Палама и его последователи охотно прибегали в своей полемике к свидетельствам древней патристической и аскетической письменности, где они с легкостью находили многочисленные подтверждения своего учения, в то время как их противники вынуждены были пользоваться по преимуществу аргументами отвлеченного характера. Уже одно это свидетельствует, что Палама несомненно находился в русле древней церковной традиции. Его аскетическое учение в сущности своей есть не что иное как древнее, восходящее к Евагрию Понтийскому и преп. Макарию Египетскому, учение о путях созерцательной уединенной жизни, известное в истории православного монашества под именем безмолвничества или исихазма. В частности, учение Паламы об умной молитве, ее приемах и о высших духовных состояниях очень близко с учением преп. Иоанна Лествичника, Исихия Иерусалимского и Филофея Синайского, Симеона Нового Богослова и Григория Синаита. Начатки учения о несозданном Божественном Свете встречаются уже у Макария Египетского, бл. Феодорита и, особенно, у Симеона Нового Богослова. О Фаворском Свете как о явления Божества, учил еще св. Григорий Богослов, а в творениях свв. Андрея Критского и Иоанна Дамаскина содержится, в главных чертах, все учение Паламы о несозданном Свете Преображения. В учения о благодати наиболее близок Паламе Макарий Египетский. Наконец, учение о «сущности и энергии Божества» восходит в своих основных положениях и даже терминологии к свв. Василию Великому, Григорию Нисскому и Иоанну Дамаскину. Еще большее внутреннее сходство с этим учением, при некотором различии в способе выражения, находим в творениях псевдо-Дионисия Ареопагита.

И все же, несмотря на несомненную традиционность всех основных аскетических, богословских и философских взглядов Григория Паламы, его нельзя рассматривать как простого компилятора, — ибо исходным моментом мышления Паламы был его личный духовный опыт, а не чисто книжное знакомство со святоотеческой традицией.

Учение Паламы образует некое строгое целое, проникнутое единой основной мыслью. Все традиционные аскетико-философские проблемы вновь им пережиты и заново поставлены. Многое получило систематическую обработку и философско-богословское обоснование впервые в истории патристики в учении Паламы.

Итак, кратко резюмируя значение учения св. Григория Паламы в развитии православной мысли, мы можем сказать, что традиционное аскетико-мистическое учение Православного Востока, известное под именем исихазма не только находит в его творениях свое окончательное и систематическое выражение, но и свое философско-богословское оправдание. Своим учением о несозданном

Свете и Божественных энергиях Палама подвел непоколебимый философский базис под традиционное мистическое учение восточной патристики, ибо только на основе этого учения возможно последовательно утверждать действительность общения человека с Богом и реальность обожения, не впадая при этом в пантеистическое слияние твари с Божеством, неизбежно возникающее при отождествлении в Боге сущности и энергии.

Теперь обратимся к антропологическим аспектам мирозерцания Паламы, насколько они выражены на страницах его творений. Он признает природную раздвоенность человека, состоящего из души и тела, но, в отличие от платонизирующих и спиритуалистических учений, не считает эту душевно-телесную связь противоестественной. Более того, в обладании телом открывается высочайшая в мироздании роль человека-творца, созданного по образу и подобию Божию.

Человек — таинственное существо, «тварь, получившая повеление стать богом». Глава исихастов ставит человека превыше бесплотных ангелов, что в контексте христианского мирозерцания является чрезвычайно знаменательным. Человеческая личность призвана к обожению, но для этого ей надо откликнуться на зов другой Личности. В огне Божественной любви человек сжигает страсти, которые мешают полной реализации его личности, являясь следствием греха. Для победы в этой внутренней напряженнейшей борьбе человеку предстоит серьезное усилие и твердость в своем жизненном выборе. Но человек не один и поэтому в его жизни не должно быть места отчаянию. Весь круг человеческого бытия освящается всепроникающими Божественными энергиями. Нужно лишь открыть свою душу навстречу Фаворскому свету, и человек уже здесь сможет ощутить несказанную радость Богообщения.

Таково, вкратце, учение о человеке, выраженное в тысячелетней духовной традиции, известной под именем православного исихазма. И, подводя итог этой работе, хотелось бы надеяться, что на ее страницах мне удалось, хотя бы до некоторой степени, раскрыть основные глубинные черты данного духовно-интеллектуального феномена. Ибо: «...Раскрытие древней исихастской традиции, искони утверждавшей свободу и ответственность человека, личностную картину мира, — прямое участие Православия во всечеловеческой работе постижения и созидания новой антропологической реальности».<sup>544</sup> Впрочем судить об этом не мне, но тем, кто примет на себя труд ознакомиться с этим небольшим исследованием. Заранее выражаю им благодарность за проявленное внимание и прошу проявить известное снисхождение к существующим недостаткам данной работы.

---

<sup>544</sup> Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. // Он же. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С.275.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Программа спецкурса и библиографический список источников по проблемам исихазма.

### «ИСИХАЗМ»

Программа спецкурса

**Тема 1. Исихазм как целостный религиозно-культурный феномен.** Опыт безмолвия как источник традиции православного исихазма. История формирования исихастской практики «умного делания». «Добротолюбие». Выдающиеся представители исихастского движения. Место исихазма в Православии.

**Тема 2. История изучения исихазма в научной литературе.** «Открытие» исихазма в середине XIX в. Непонимание духовной сущности этого движения со стороны академического богословия. Усиление интереса к исихазму в середине XX в. Классические исследования представителей русской диаспоры: арх. Василий (Кривошеин), В.Н. Лосский, архим. Киприан (Керн), прот. И. Мейендорф. Современное состояние изучения исихазма.

**Тема 3. Культурно-историческое влияние исихастского движения.** Проникновение исихазма в южно-славянские страны и Россию. Расцвет традиций «умного делания» на русской почве. Плоды исихазма в культуре и искусстве православных государств. Исихазм и русская ментальность. Причины относительного угасания исихастской практики в Новое время. Философские аспекты взаимоотношения исихазма и культуры.

**Тема 4. Философско-богословский анализ доктрины исихазма.** Личность главного теоретика исихазма св. Григория Паламы. Аскетико-гносеологическая основа его учения. Различение в Боге сущности и энергии. Апофатизм. Возражения против такого различения. Через причастие энергиям человек соединяется с самим Богом. Фаворский Свет как реальное проявление Божества. Религиозная символика света.

**Тема 5. Религиозный опыт и аскетико-психологическая практика.** Проблема подлинности религиозного опыта. Необходимость признания концепции нетварных энергий для осмысления реальности Богообщения. Аскетизм. Очищение сердца как условие соединения с Богом. Психология страсти. Борьба с помыслами. Молитва как важнейший элемент внутренней деятельности. Виды и способы молитвы.

**Тема 6. Человек в учении исихазма.** Основные черты антропологии исихазма: состав человека, микро- и макрокосм, образ и подобие Божие в человеке, конечное предназначение человеческой личности. Сердце как глубинный центр личности. Сознание и бессознательное. Различные уровни человеческого бытия. Обожение (теозис). Высокое персоналистическое представление о человеке в исихазме.

**Тема 7. Актуальность исихастской проблематики в условиях современной культурной ситуации.** Проблемы человеческого существования в условиях современной цивилизации. Отчуждение. Утрата «культуры сердца» (Вышеславцев). Растворение личности в безличных структурах общества. Упадок религиозности. Обращение исихазма к «вечным проблемам» человеческого бытия. Реальность опыта Богообщения в исихастской практике. Достойная оценка телесности и высочайшее воззрение на смысл существования отдельной личности. Обращение к глубинным уровням человеческого сознания в теории и практике исихазма.





## БИБЛИОГРАФИЯ.

### ИСТОЧНИКИ

1. *Августин Аврелий, бл.* Исповедь. М., 1991
2. *Амвросий Оптинский, св.* Сборник писем и статей к мирским особам. Ч.1. М., 1894; Ч.2. М., 1897.
3. *Амвросий Оптинский, св.* Собрание писем к монашествующим. Вып. 1–2. Сергиев Посад, 1908–1909.
4. *Анна Комнина.* Алексиада. / Вступ. ст., пер. и комм. Я.Н. Любарского. СПб., 1996.
5. *Арсений (Ивашенко), еп.* Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, Три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895.
6. *Афанасий Великий, св.* Творения в 4-х т.т. Репринт. изд.: М., 1994.
7. *Варсануфий Великий и Иоанн.* Руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. Репринт. изд.: М., 1993.
8. *Василий Великий.* Творения. Ч.1–5. Репринт. изд.: М., 1991.
9. *Григорий Нисский, св.* Об устройении человека. / Пер., прим. и послесл. В.М. Лурье. СПб., 1995.
10. *Григорий Палама, св.* Беседы (Омилии). / Пер. арх. Амвросия (Погодина). Часть 1. Монреаль, 1965; Часть 2. Монреаль, 1974; Часть 3. Монреаль, 1984. (Репринт: Чч. 1–3. М., 1993; Чч. 1–3. М., 1994)
11. *Григорий Палама, св.* Главы естественные, богословские, этические и практические (46). // Порфирий (Успенский), еп. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. Ч.1. Отд.1. Киев, 1877. Сс 350–412.
12. *Григорий Палама, св.* Десятословие по христианскому законоположению. / Пер. еп. Феофана (Говорова). // Добротолубие в русском переводе, дополн. Т.5. Изд.2-е, М., 1900 (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992). Сс. 281–289.
13. *Григорий Палама, св.* Десять бесед. М., 1785.
14. *Григорий Палама, св.* Истолкование десяти заповедей. // Духовная беседа, 1860, т.1. Сс. 273–285.
15. *Григорий Палама, св.* Исповедание православной веры. // Воскресное чтение, Киев, 1814, №3. Сс. 15–21.
16. *Григорий Палама, св.* Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания. / Пер. еп. Феофана (Говорова). // Добротолубие в русском переводе, дополн. Т.5. Изд.2-е, М., 1900 (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992). Сс. 254–281.
17. *Григорий Палама, св.* О молитве и чистоте сердца, — три главы. / Пер. еп. Феофана (Говорова). // Добротолубие в русском переводе, дополн. Т.5. Изд.2-е, М., 1900 (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992). Сс. 300–302.
18. *Григорий Палама, св.* О священно-безмолствующих. / Пер. еп. Феофана (Говорова). // Добротолубие в русском переводе, дополн. Т.5. Изд.2-е, М., 1900 (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992). Сс. 289–299.
19. *Григорий Палама, св.* Ответ Павлу Асеню. / Пер. Н.Л. Холмогорова. // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России, 1996, №№2/3 (9/10). Сс. 101–103.
20. *Григорий Палама, св.* Письмо Аникдину. / Пер. прот. И. Мейендорфа. // Православная мысль, 1955, №10. Сс. 113–126.
21. *Григорий Палама, св.* Письмо своей Церкви. // Богословские труды. Юбилейный сборник: МДА — 300 лет. М., 1985. Сс. 305–315.
22. *Григорий Палама, св.* Святогорский Томос... / Пер. Т.А. Миллер. // Альфа и Омега. Учебные записки Общества для распространения Священного Писания в России, 1995, №3 (6). Сс. 69–76.
23. *Григорий Палама, св.* Слова. София, 1987.
24. *Григорий Палама, св.* Слово к философам Иоанну и Феодору. / Пер. еп. Арсения (Ивашенко). Новгород, 1895.
25. *Григорий Палама, св.* Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В. Вениаминова. М., 1995.
26. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. / Вступ. ст. и пер. Г.М. Прохорова. СПб., 1995.
27. *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. / Вступ. ст. Г.В. Флоровского; пер. М.Г.Ермаковой. СПб., 1997.
28. Добротолубие в русском переводе еп. Феофана (Говорова). В 5-ти тт. Репринт. изд.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
29. *Дорофей, авва.* Поучения, послания, вопросы, ответы. Репринт. изд.: М., 1991.
30. *Древний Патерик.* М., 1874.

31. *Евагрий Схоластик*. Церковная история. СПб., 1999.
32. *Евагрий, авва*. Творения. Аскетические и богословские трактаты. / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. М., 1994.
33. Жития святых, изложенные по руководству Четых-Миней св. *Димитрия Ростовского*. В 12-ти тт. Репринт. изд.: М., 1992.
34. Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божиим по документам имяславцев. СПб., 1914.
35. *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. Репринт. изд.: Ростов-на-Дону, 1992.
36. *Иоанн Кассиан Римлянин, св.* Писания. Репринт. изд.: М., 1993.
37. *Иоанн Синайский, св.* Лествица. Репринт. изд.: М., 1991.
38. *Иринеи Лионский, св.* Творения. Репринт. изд.: М., 1996.
39. *Исаак Сириянин*. Слова подвижнические. М., 1993.
40. *Иустин Философ*. Творения. Репринт. изд.: М., 1995.
41. *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. М., 1991.
42. *Лев Диакон*. История. М., 1988.
43. *Лойола И.* Духовные упражнения. // Символ, №26, 1991. Сс. 15-121.
44. *Макарий Египетский*. Духовные беседы. Репринт. изд.: М., 1994.
45. *Максим Исповедник, св.* Творения. В 2-х кн. / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. М., 1993.
46. *Меркурий, мон.* В горах Кавказа. Записки современного пустынножителя. М., 1996.
47. *Мефодий Патарский*. Полное собрание творений. Репринт. изд.: М., 1996.
48. *Немесий Эмесский*. О природе человека. М., 1996.
49. *Николай Кавасила, св.* Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. (Репринт.: М., 1995).
50. *Ориген*. Против Цельса. М., 1996.
51. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Изд. Оптиной Пустыни, 1991.
52. Отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2-х тт. М., 1996.
53. Памятники Византийской литературы IX-XIV вв. М., 1969.
54. *Паскаль Б.* Мысли. СПб., 1999.
55. *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1998.
56. *Пселл М.* Богословские сочинения. / Предисл. архим. Амвросия. СПб., 1998.
57. *Симеон Новый Богослов, св.* Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. (Фототип. изд.: Нижний Новгород, 1989).
58. *Софроний (Сахаров), иеросх.* Старец Силуан. М., 1991.
59. Творения древних отцов-подвижников: Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий. / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. М., 1997.
60. Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых отцов и опытных ее делателей. / Иг. Харитон. Сердоболь, 1936. (Репринт.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992).
61. Учение двенадцати апостолов. М., 1996.
62. *Феодорит Кирский*. История боголюбцев. / Вступ. ст. и новый пер. А.И. Сидорова. М., 1996.
63. *Феофан (Говоров), еп.* Ответы на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни. Тамбов, 1894. Переиздание: // Символ, 1985, №13. Сс. 117-203.
64. *Феофан (Говоров), еп.* Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетике). Изд. 8-е, М., 1899 (Репринт изд. Московской Патриархии).
65. *Филофей, парт. Константинопольский*. Житие и подвиги иже во святых отца нашего святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. / Изд. иером. Антония. Одесса, 1889.

## ИССЛЕДОВАНИЯ

66. *Аверинцев С.С.* Византийская литература. М., 1974.
67. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
68. *Алексий (Дородницын), еп.* Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906.
69. *Алексий (Дородницын), еп.* Христианская мистика в ее главных представителях IV-XIV вв. Саратов, 1913.
70. *Алмазов А.И.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Тт. I-III, Одесса, 1894.
71. Андрей Рублев и его эпоха. Сборник статей. М., 1971.

72. *Андроник (Трубачев), иером.* Теодицея антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998.
73. *Аникиев П.* Мистика преп. Симеона Нового Богослова. СПб., 1906.
74. *Античность и Византия.* М., 1975.
75. *Антоний (Булатович), иеросх.* Моя мысль во Христе. О деятельности (энергии) Божества. Птр., 1914.
76. *Апология мистики по творениям преп. Симеона Нового Богослова.* Пг., 1915.
77. *Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге.* / под ред. И.П. Медведева. СПб., 1995.
78. *Барабанов Н.Д.* Борьба внутри византийской церкви на рубеже XIII–XIV вв. // *Античный и средневековый город.* Свердловск, 1981. Сс. 141–156.
79. *Барабанов Н.Д.* Византия и Русь в начале XIV в. (Некоторые аспекты отношений патриархата и митрополии). // *Византийские очерки.* М., 1991. Сс. 198–215.
80. *Барабанов Н.Д.* Из истории связей Константинополя и Афона в начале XIV в. // *Византия и ее провинции.* Свердловск, 1982. Сс. 115–126.
81. *Барабанов Н.Д.* Исихазм и агиография: развитие образа св. Максима Кавсокаливита в житийной литературе XIV в. // *Византийский Временник,* 1914, т. 55 (80). Сс. 175–180.
82. *Барабанов Н.Д.* «Слово» Феоктиста Студита и распространение исихазма в Константинополе в 30-е гг. XIV в. // *Византийский Временник,* 1989, т. 50 (75). Сс. 139–146.
83. *Барвинок В.И.* Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911.
84. *Безобразов П.В.* Варлаамиты, их борьба с паламитам. // *Византийский Временник,* т.3. Сс. 135–140.
85. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 1993.
86. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.
87. *Белоброва О.А.* Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому. // *Сообщения Загорского Государственного Музея-Заповедника.* Вып.2, 1958. Сс. 12–18.
88. *Бибиков М.В.* Историческая литература Византии. СПб., 1998.
89. *Бибиков М.В.* К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского: бедность, бедствие, болезнь. // *Византийский Вестник,* 1995, т. 56 (81). Сс. 57–62.
90. *Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.
91. *Богословие в культуре Средневековья.* Киев, 1992.
92. *Болотов В.В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914.
93. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. Т.1–4. М., 1994.
94. *Большаков С.В.* На высотах духа. М., 1993.
95. *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; М., 1998.
96. *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). М., 1913, тт. I–II. (Репринт: М., 1993).
97. *Булгаков С.Н.* Главы о троичности. // *Православная Мысль.* Вып. I. Париж, 1928. С.30–42.
98. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917; М., 1994.
99. *Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1977.
100. *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991.
101. *Бычков В.В.* Православная эстетика в период позднего византийского исихазма. // *Вестник русского христианского движения,* №164. Сс. 33–62.
102. *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. М., 1992.
103. *Бычков В.В.* Эстетика отцов Церкви. М., 1995.
104. *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Тт. 1–4. Нижний Новгород, 1995–1998.
105. *Василий (Кривошеин), мон.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum.* Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом имени Н.П. Кондакова. VIII. Прага, 1936. С.99–151.
106. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. Нижний Новгород, 1996.
107. *Василий (Кривошеин), еп.* Дата традиционного текста «Иисусовой молитвы». // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата,* 1952, №10. Сс. 35–38.
108. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). Paris, 1980; Нижний Новгород, 1996.
109. *Василий (Кривошеин), еп.* Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого. // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата,* 1968, №61. Сс. 48–55.

110. *Василий (Кривошеин), еп.* Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1975, №№ 91–92. Сс. 133–158.
111. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Святой Григорий Палама — личность и учение (по недавно опубликованным материалам). // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1960, №№ 33–34. Сс. 101–114.
112. *Васильев А.А.* История Византийской империи: Время до Крестовых походов (до 1081 г.). / Вступ. ст., прим., науч. ред., пер. с англ. яз. и именной указ. А.Г. Грушевого. СПб., 1998.
113. *Васильев А.А.* История Византийской империи. От начала Крестовых походов до падения Константинополя. / Вступ. ст., прим., науч. ред., пер. с англ. яз. и именной указ. А.Г. Грушевого. СПб., 1998.
114. *Введенский А.И.* Религиозное сознание язычества. СПб., 1897.
115. *Вениаминов В. [Бибихин В.В.]* Краткие сведения о жизни и мысли св. Григория Паламы. // Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. Сс. 344–381.
116. *Вышеславцев Б.П.* Образ Божий в существе человека. // Путь, №49. Сс. 48–71.
117. *Вышеславцев Б.П.* Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929. Перепечатано: Вопросы философии. М., 1990, №4. Сс. 62–87.
118. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994.
119. *Гаврюшин Н.К. Б.П. Вышеславцев и его «философия сердца».* // Вопросы философии. М., 1990, №4. Сс. 55–62.
120. *Герцен А.И.* Былое и думы. М., 1982.
121. *Глубоковский Н.Н.* Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. Тт. 1–2. М., 1890.
122. *Гоготшивили Л.А.* Лосев, исихазм и платонизм. // Лосев А.Ф. Имя. СПб., 1997. Сс. 551–579.
123. *Голейзовский Н.К.* Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. // Византийский Временник, 1968, т. 29.
124. *Горянов Б.Т.* Исихасты. // Философская энциклопедия, т. 2, М., 1962, с. 326.
125. *Горянов Б.Т.* Первая гомилия Григория Паламы как источник к истории восстания зилотов. // Византийский Вестник, 1947, т. 1. Сс. 261–266.
126. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990.
127. *Диль Ш.* Основные проблемы Византийской истории. М., 1947.
128. *Евдокимов М., свящ.* Сердце в восточной традиции и в «Мыслях» Паскаля. // Страницы. №1, 1996. Сс. 28–37.
129. *Епифанович С.П.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
130. *Журавский И., прот.* Тайна Царства Божия или забытый путь истинного богопознания (О внутреннем христианстве). СПб., 1996.
131. *Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А.* Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности. Л., 1991.
132. *Зарин С. [М.]* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. Кн.2. СПб., 1907 (Репринт. изд.: М., 1996).
133. *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1996.
134. *Зеньковский В.В.* Принципы православной антропологии. // Вестник русского христианского движения, №154, 1989. Сс. 81–96.
135. *Зеньковский В.В.* Проблема воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993; М., 1996.
136. *Зяблицев Г.* Платон и святоотеческое богословие. // Богословские труды, сб. 32, М., 1996. Сс. 235–259.
137. *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996.
138. *Иларион Святогорец, иером.* Исповедание православной веры святого Григория Паламы. М., 1995.
139. *Ильин В.Н.* Несказанное в мистике. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, №№ 91–92. Сс. 56–63.
140. *Ильин В.Н.* Преп. Серафим Саровский. Париж, 1925.
141. *Иоанн (Кологривов), иером.* Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.
142. *Иоанн (Экономцев), игум.* Православие, Византия, Россия. Сборник статей. М., 1992.
143. *Каждан А.П.* Византийская культура: X–XII вв. М., 1968. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1997.
144. *Каждан А.П., Литаврин Г.Г.* Очерки истории Византии и южных славян. Изд. 2-е, испр. СПб., 1998.
145. *Карабинов И.А.* Постная Триодь. СПб., 1910.
146. *Карсавин Л.П.* Культура Средних веков. Киев, 1995.

147. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., 1992.
148. *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994.
149. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.
150. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. (Вступ. ст. А.И. Сидорова. М., 1996 (Репринт. изд.: Париж, 1950).
151. *Киприан (Керн), архим.* Духовные предки Святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной). // Православная Мысль. 1942, №4. Сс.102-131.
152. *Киприан (Керн), архим.* Золотой век Свято-Отеческой письменности. М., 1995.
153. *Киприан (Керн), архим.* «Олицетворение» Михаила Акомината. (К истории учения о человеке в Византии) // Православная Мысль, 1949, Вып. VIII. С.85–104.
154. *Клеман.О.* Зундель, Бердяев и духовность восточного христианства. // Страницы. №1, 1996. Сс. 38-52.
155. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М., 1994.
156. *Климков О.С.* Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. СПб., 1998.
157. *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993.
158. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. М., 1997.
159. *Кривушин И.В.* Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998.
160. *Кулаковский Ю.А.* История Византии: В 3-х тт. СПб., 1996.
161. *Культура Византии: IV – первая половина VII в.* М., 1984.
162. *Культура Византии: вторая половина VII-XII в.* М., 1989.
163. *Культура Византии: XIII – первая половина XV в.* М., 1991.
164. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.
165. *Лебедев А.П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб., 1997.
166. *Лебедев А.П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. СПб., 1998.
167. *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. СПб., 1998.
168. *Лепяхин В.,* Умное делание...(о содержании и границах понятия «исихазм»). // Вестник русского христианского движения, №164. Сс.5–32.
169. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996.
170. *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. М., 1992.
171. *Леонтьев К.Н.* О национализме политическом и культурном (письмо к Вл. С. Соловьёву). // К. Леонтьев, наш современник. СПб, 1993. С.40–119.
172. *Липшиц Е.Э.* Очерки истории византийского общества и культуры: VIII–первая половина IX века. М.: Л., 1961.
173. *Литаврин Г.Г.* Как жили византийцы. СПб., 1997.
174. *Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8-15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа. (Византинороссика, т.1).* СПб., 1995.
175. *Лосев А.Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. / Сост. и общая ред. А.А. Тахо-Годи. СПб., 1997.
176. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; М., 1993.
177. *Лосский В.Н.* Богословие света в учении св. Григория Паламы. // Журнал Московской Патриархии, 1968, №3. Сс. 76–77.
178. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
179. *Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., 1995.
180. *Лосский В.Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.
181. *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа и тело. М., 1997.
182. *Лурье В.М.* Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян. // Византийский Временник, 1996, т.57 (82).
183. *Лурье В.М.* Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма. // Византийский Временник, 1994, 55(80). Сс. 232–236.
184. *Лурье В.М.* Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма. // Византинороссика, 1996, т.2.
185. *Любарский Я.Н.* Михаил Пселл. Личность и творчество: К истории византийского предгуманизма. М., 1978.

186. *Марков Б.В.* Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб., 1993.
187. *Марков Б.В.* Философская антропология. СПб., 1997.
188. *Марков Б.В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб., 1999.
189. *Медведев И.П.* Византийский гуманизм XIV–XV веков. Л., 1976; 2-е изд. СПб., 1997.
190. *Медведев И.П.* Мистра. Очерк истории и культуры поздневизантийского города. Л., 1973.
191. *Медведев И.П.* Современная библиография исихастских споров в Византии XIV века. // Античная древность и средние века. Свердловск, 1973, т.10. Сс. 270–274.
192. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Изд. 2-е, испр. Вильнюс: М., 1992.
193. *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris, 1990.
194. *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб., 1997.
195. *Мейендорф И., прот.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. XXIX. Л., 1974. Сс. 291–305.
196. *Мейендорф И., прот.* Православие и современный мир. Минск, 1995.
197. *Мейендорф И., прот.* Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение». // Богословские труды, сб.8, 1972. Сс. 231–233.
198. *Минин П.* Главные направления древне-христианской мистики. Сергиев Посад, 1916.
199. *Минин П.* Мистицизм и его природа. Сергиев Посад, 1913.
200. Мистическое богословие. Киев, 1991.
201. *Модест (Стрельбицкий), игум.* Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. Киев, 1860.
202. *Недетовский Г.* Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии, 1872, февраль. Сс. 316–357.
203. *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Тт.1–2. Казань, 1906.
204. Новозаветное понятие праведности и святости по сравнению с классическим, раввинским, филоновским и ветхозаветным. // Богословский Вестник, 1912, октябрь. Сс. 421–445.
205. *Острогорский Г.А.* Афонские исихасты и их противники. (К истории поздне-византийской культуры). // Записки Русского научного института в Белграде. 1931, Вып.5. Сс.349–370.
206. *Остроумов М.А.* История философии в отношении к Откровению. Харьков, 1886.
207. Памяти академика Федора Ивановича Успенского 1845–1928. П., 1929.
208. *Пантелеимон, иером.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина. // Богословский Вестник, 1914, март. Сс.475–498.
209. *Петр (Пиголь), игум.* Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999.
210. *Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996.
211. Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2-х тт. СПб., [1912].
212. *Поляковская М.А.* Портреты византийских интеллектуалов. Три очерка (Дмитрий Кидонис, Николай Кавасила, Алексис Макремболитес). Екатеринбург, 1992; СПб., 1998.
213. *Попов И.В.* Идея обожения в древней восточной Церкви. // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн.97. Сс. 165–213.
214. *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч.III. Отделение первое, Киев, 1877; Отделение второе, СПб., 1892.
215. *Порфирий (Успенский), еп.* Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. Ч.I. Отд.1. Киев, 1877.
216. Практическая Симфония для проповедников Слова Божия. / Сост. Г.Дьяченко. М., 1903 (Ре-принт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992).
217. *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII, Л., 1968. Сс.86–108.
218. *Прохоров Г.М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов) в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с XIV по XVIII в. // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII, Л., 1974. Сс.317–324.
219. *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.
220. *Прохоров Г.М.* Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих». // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII, Л., 1972. Сс.329–369.
221. *Пуссе Э.* Введение к Духовным упражнениям. // Символ, №26, 1991. Сс.9–14.
222. *Радченко К.Ф.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.
223. *Рамм Б.* Квиетизм. // Философская Энциклопедия, т.2, М., 1962. с.487.

224. Россия глазами русского. Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. / Отв. ред. А.Ф. Замалеев. СПб., 1991.
225. Рудаков А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. М., 1917; 2-е изд.: СПб., 1997.
226. Руло Ф. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность. // Символ. 1991, №26. Сс. 195–205.
227. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.
228. Семеновкер Б.А. Библиографические памятники Византии. М., 1995.
229. Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. Казань, 1898. (Репринт. изд.: М., 1991).
230. Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма. // Киприан (Керн), архим., Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. Сс. VIII–LXXVIII.
231. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.
232. Сидоров А.И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996.
233. Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Тт. 1-5, Киев, 1878-1891.
234. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. М., 1995.
235. Скабаланович Н. Византийское государство и церковь в XI в. СПб., 1884.
236. Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 1868.
237. Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение, М., 1872. Сс. 852–875.
238. Смирнов С. Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913.
239. Смолич И. Жизнь и учение старцев. // Богословские труды. Сб. 31. М., 1992. Сс. 97–174.
240. Соколов И.И. Варлаам и варлаамиты. // Православная Богословская Энциклопедия, т. II, СПб., 1902. Сс. 149–157.
241. Соколов И.И. Григорий Аникдин. // Православная Богословская Энциклопедия, т. III, СПб., 1904. Сс. 680–682.
242. Соколов И.И. Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. М., 1904.
243. Соколов И.И. О народных школах в Византии с половины IX до половины XV века. // Церковные ведомости, 1897, №8.
244. Соколов И.И. Рецензия на книгу проф. Григ. Папа-Михаила: «*Ο αγιος Γρηγόριος Παλαμας*». // Журнал Министерства Народного Просвещения, 1913, апрель–июнь.
245. Соколов И.И. Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учение об исихии. СПб., 1913.
246. Соколов П.П. Рецензия на магистерскую диссертацию Ф. Владимирского «Антропология и космология Немезия, епископа Емесского» (Житомир, 1912). // Богословский Вестник. 1912. Журналы Совета Академии. Сс. 498–507.
247. Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания. // Он же. Сочинения, изд. 2-е, т. 2, М., 1990. Сс. 339–390.
248. Соловьев В.С. Оправдание добра. // Он же. Сочинения, изд. 2-е, т. 1, М., 1990. Сс. 47–548.
249. Сонни А. Михаил Акоминат — автор «Олицетворение», приписываемого Григорию Паламе. // Византийский Временник, I. 1915. Сс. 104–116.
250. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи философскими учениями того времени). Изд-е 2-е, Сергиев Посад, 1914. (Репринт: М. [б.г.]).
251. Спивак Д.Л. Исихазм в потоке истории. // Язык и текст. СПб., 1992. Сс. 22–26.
252. Сырку П.А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1890.
253. Сюсюмов М.Я. [Рецензия...] // Византийский временник, 1963, т. 23. Сс. 262–268.
254. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.
255. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
256. Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.
257. Удалъцова З.В. Византийская культура. М., 1988.
258. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989.
259. Успенский Л.А. Исихазм и гуманизм. Палеологовский расцвет. // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. №58, 1967. Сс. 32–51.
260. Успенский Ф.И. История византийской империи. В 3-х тт. Т. 1. М., 1996; т. 2. М., 1997; т. 3. М., 1997.
261. Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892.
262. Успенский Ф.И. Синодик в неделю Православия: Сводный текст с приложениями. Одесса., 1893.

263. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.
264. Феодор, архим. (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. М., 1991.
265. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Репринт. изд.: М., 1996.
266. Философская Энциклопедия. Тт.1-5, М., 1960-1970.
267. Флоренский П.А. Рассуждения на случай кончины отца Алексея Мечева // «Пастырь добрый». Жизнь и труды московского старца протоиерея Алексея Мечева. М., 1997. Сс.583-602.
268. Флоренский П.А., [Сочинения]. Т.1(Кн. 1-2): Столп и утверждение истины; Т. II: У водоразделов мысли. М., 1990.
269. Флоринский Т. Византия и Южные славяне во второй половине XIV в. Вып. I-II, СПб., 1882.
270. Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. Репринт. изд.: М., 1992.
271. Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV-го века. Репринт. изд.: М., 1992.
272. Флоровский Г.В. Отцы первых веков. Кировоград, 1993.
273. Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и традиция Отцов // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 1996. №2/3 (9/10). С.107-116.
274. Флоровский Г.В. Тайна Фаворского Света. // Сергиевские листки, №3 (89), Париж, 1935.
275. Фрейберг Л.А., Попова Т.В. Византийская литература эпохи расцвета IX-XV вв. М., 1978.
276. Хомяков А.С. Сочинения в 2-х тт. М., 1994.
277. Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия. // Богословские труды, сб. 33, М., 1997. Сс. 233-245.
278. Хоружий С.С., Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991.
279. Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы. // Страницы. №2:1, 1997. Сс.48-61
280. Хоружий С.С. После перерыва. Пути российской философии. СПб., 1994.
281. Хоружий С.С. Учение о человеке в православной аскетике. // Язык и текст: Онтология и рефлексия. СПб., 1992. Сс 12-22.
282. Христианство. Энциклопедический словарь: В 3-х тт. М., 1993.
283. Чалоян В. Византийская философия. // Философская энциклопедия, т.1. М., 1960. Сс.256-257.
284. Чаньшиев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
285. Чистович. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование. СПб., 1871.
286. Шестов Л.И. Сочинения в 2-х тт. М., 1993.
287. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000.
288. Штёкль А. История средневековой философии. СПб., 1996.
289. Экономцев И. Исихазм и восточно-европейское Возрождение. // Богословские труды, сб.29, М., 1989. Сс. 59-73.
290. Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998.
291. Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 1998.
292. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека... // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. Сс. 69-103.
293. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992.
294. Яцимирский А.И. Византийский религиозный мистицизм XIV века перед переходом его к славянам // Странник, 1908, ноябрь. Сс. 507-513; декабрь, сс.611-672.
295. Christou P.C. Double Knowledge according to Gregory Palamas. // Studia Patristica, v.IX, pt.3, 1966. P.20-29.
296. Coffey D. The Palamite Doctrine of God: A New Perspective. // St. Vladimir's Theological Quarterly, 1988, v.32, №4. P.329-358.
297. Mantzaridia G.I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. N.Y., 1984.
298. Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégory Palamas. Paris, Sd. du Seuil. 1959.
299. Ostrogorsky G. History of the Byzantine State. New-Jersey, 1969.
300. Papademetriou G.C. Introduction to Saint Gregory Palamas. N.Y., 1973.
301. Sinkewicz R.E. The Solution Adressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context. // Mediaeval Studies. 1981. V.43. P.151-217.
302. Stiernon D. Bulletin sur le Palamisme. // Revue des Études Byzantines, 1972, t.30. P.260-371.



## СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА

1. Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. — СПб., 1998.
2. Антропология исихазма в контексте византийской культуры. Автореф. дисс. ... канд. философских наук. — СПб., 2000.
3. Исихазм и цивилизация. // *Философия и цивилизация. Материалы Всероссийской конференции 30-31 октября 1997г.* — СПб., 1997. Сс.130-133
4. Византия и культура средневековой Руси. // *Тезисы докладов Весенних семинаров молодых ученых-экономистов'98. Ч.3.* — СПб., 1998. Сс.4-5.
5. Проблема телесности в антропологии исихазма. // *Новые идеи в философии. Межвузовский сборник научных трудов. Вып. 7.* — Пермь, 1998. Сс.176-178.
6. Собор святого Андрея: прошлое и настоящее. // *Большой проспект (приложение к газете «Новый Петербург»)*, 1998, №1. С.5.
7. Евхаристия в православной антропологии. // *Философия пира: Опыт постижения.* — СПб., 1999. Сс.71-75.
8. Антропологическая проблематика в исихастских спорах XIV в. // *XXI век: Будущее России в философском измерении. Материалы Второго Российского философского конгресса. Т. 4: Философия духовности, образования, религии. Ч. 2.* — Екатеринбург, 1999. Сс.250-251.
9. Науки, искусства, образование в эпоху Палеологовского расцвета. // *Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы: Материалы 10-й международной конференции молодых ученых 22-28 декабря 1999г.* — СПб, 1999. Сс. 169-171.
10. Психология аскетизма и целостность личности. // *Психология XXI века: (Тезисы Международной межвузовской научно-практической студенческой конференции «Психология XXI века», 13-15 апреля 2000 года).* — СПб., 2000. Сс. 24-26.
11. Религиозные традиции в жизни современной России. // *Влияние традиций на развитие современного общества. Сборник научных статей.* — СПб., 2000. Сс. 55-57.
12. Сердце в православной антропологии. // *Православный Летописец Санкт-Петербурга, №1, 2000.* Сс. 65-77.



## Summary

This monograph is concerned with the analysis of the anthropology of hesychasm in the context of the Byzantine culture. Spiritual and mystical phenomenon of the hesychasm is presented as an integral whole has been developing in the lap of the Eastern Orthodox Church. The tradition of hesychasm (or keeping silent) has existed since the first ages of Christianity in the East but it received its theoretical comprehension only in the Fourteenth Century — in the works of St. Gregory Palamas, Thessalonica's Archbishop.

The man and the profound problems of his existence as expressed in the doctrine of hesychasts are regarded by O.S. Klimkov in conformity with the historical and cultural circumstances of the epoch of the beginning so called the «Palamite controversy».

The first part of the monograph deals with the history of the studies of the Byzantine hesychasm in science. The author consider thoroughly numerous investigations of this subject and underlines special topicality of the existential problems of man's being in the context of the modern consciousness of the mankind that have been regarded by hesychasts.

The second part of the monograph brings to the basic features of the Byzantine culture. The author outlines general trends of its development and treats in more detail for the epoch of the «Palaeologus's Renaissance». Philosophical, theological and mystical traditions in the whole body of the culture of the Byzantine Empire have been carefully analyzed by the author.

The investigation of the doctrine of man as presented by hesychasts and their opponents has been developed by Rev Oleg Klimkov in the third part of the monograph, which is the most significant in this volume. It consists of four chapters, the first one being dedicated to the study of the history of the orthodox anthropology in the Byzance before the Fourteenth Century. The author considers various concepts of man belonging to the Fathers of the Orthodox East.

Chapter 2 of this part deals with the theoretical treatment of the tradition of Byzantine hesychasm made by Palamas and his followers. The Christian mysticism of the hesychasts has been analyzed in terms of the philosophical and theological thought. The concepts of essence and energy in their relations to God who manifests Himself in concrete Persons and by concrete acts.

The third chapter is dedicated to the consideration of the anthropological views of hesychasts of the Eastern Church. O.S. Klimkov begins his investigation from the problem of the structure of man, passes over the reasoning about the image and likeness of God in man as an existential and dynamic reality and crowns his analysis the final purpose of human life.

Recognition of the image and likeness of God in man by hesychasts leads to the comprehension of the high role of man in the universe and the idea of man's creative responsibility in the world. Following Palamas concept of the psycho-physical unity of human being O.S. Klimkov stands up against the monophisite suspicious view of man. The author analyzes the power of creation belonging to man in the context of the problems of culture and history to be saved.

The most profound aspect of anthropology of hesychasm is the notion of future of man. The meaning of human existence is not confined with the limits of temporary being — as all religions claim. But only Christianity offers the highest view of exceptional significance individual person. Existential intensive Christian personalism of Byzantine hesychasts leads them to the idea of theosis (deification) as the end destiny of man. Theosis is understood by them as real transformation of human nature as result of synergy — union of divine grace and human efforts. Deification is complete salvation of every human person in his inimitable exceptional being.

Rev Oleg Klimkov regards religious practice of asceticism necessary the achievement of theosis in the context of the anthropology of hesychasm. This practice is a form of treatment of sin that is regarded as illness of soul. The way to God goes trough the knowledge of himself by man. Man gets deeper into his soul and has to fight against the passions of his own nature which are the inner causes of sin. The psychology of passion and the practice of the «uninterrupted Jesus prayer» that is «memory of God» have been analyzed at the end of this chapter.

Chapter 4 of the third part of the monograph covers the symbol of «heart» as the key concept of the doctrine of man of Byzantine hesychasm. The author believes heart to be the center of the all somatic and spiritual life of man. It thinks, senses and it is the organ of conscience and love and the main point of human organism. The entire religious experience and emotions are into heart. According to Palamas the heart is origin of mind. «Christian materialism» of the hesychasm is based on the fact of the Incarnation of Logos.

Heart is the crossing point of the two worlds: God speaks with man in the profundity of human heart. Real religious experience can be achieved only in this way. Heart is a source of both the good and the evil. This antimony associated with the problem of freedom of human person needs deification as its complete solution.

Then O.S. Klimkov analyzes relationship between the loss of the «culture of heart» and actual problems of modern civilization that has already threatened the integrity of human being.

Thus the religious experience acquired in the process of spiritual activities of man that done in all depths of heart and aimed at achieving theosis. And it is this experience can be very helpful for developing most topical problems of religious and philosophical anthropology which is to take into consideration the principal latest discoveries of the profound psychology and modern psychology of religion.



ИЕРЕЙ ОЛЕГ КЛИМКОВ

ОПЫТ БЕЗМОЛВИЯ

Человек в мирозерцании византийских исихастов

научное издание

ISBN

Оригинал-макет:  
подготовлен автором в сотрудничестве с  
Михеевым А.В.

Климков О.С. Опыт безмолвия: Человек в мирозерцании византийских исихастов. — СПб., 2000.

**Printed in Russia**