РАЗВИТИЕ ПОНЯТИЙ «СЛОВО», «ИМЯ» И «ЭНЕРГИЯ» В ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ

Самым известным богословско-философским событием поздневизантийского периода, несомненно, следует считать исихастское движение XIV в., а также споры о природе фаворского света, которые неразрывно связаны с именем свт. Григория Паламы (1296–1359). Ему посвящена огромная литература[1]. Паламитское движение оказалось событием огромного значения в развитии поздневизантийской богословско-философской мысли, стало неотъемлемым источником православного богомыслия и мистической жизни. Можно говорить о «паламитском синтезе», глубоко и органично соединившем в себе все основные достижения патристической эпохи. В нашу задачу не входит раскрытие основных идеи паламитского богословия, анализу которого посвящены блестящие исследования русских патрологов и философов[2]. Для нас важно подчеркнуть, что учение свт. Григория Паламы, изложенное в ответ на теорию Варлаама и Акиндина и утвержденное Константинопольскими соборами середины XIV в. (1341, 1347, 1351), поставило своей целью «дать богословское обоснование христианского понимания Бога как одновременно непостижимого и постижимого, трансцендентного и имманентного, неименуемого и именуемого, неизреченного и изрекаемого, неприобщимого и приобщимого»[3].

Естественно, вопрос, во всей глубине рассмотренный свт. Григорием Паламой, был не нов для византийской традиции, поскольку касался главных догматических положений христианского богомыслия. Идеи свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского, изложенные в IV в. в споре с Евномием о границах богопознания[4], апофатическая доктрина автора сочинения VI в. «Корпус Ареопагитикум» о неименуемом Боге, который также есть Отец всякого имени[5], непосредственно обращены к этой проблеме.

Действительно, антиномию постижимости и непостижимости Бога уже в IV в. попытались изъяснить великие каппадокийцы в терминологии сущности и энергий Божиих: если сущность незрима, то энергии могут быть видимы, если сущность неименуема — энергии подлежат именованию; если сущность Божия непостижима, то энергии возможно постичь разумом. Свт. Василий Великий пишет: «Мы знаем Бога нашего по энергиям, но не претендуем на то, что можем приблизиться

---

[1] Наиболее полный обзор см.: Исихазм: Аннотированная библиография / Под ред. С.С. Хоружего. М., 2004.

[2] Среди основных работ следует назвать: *Соколов И.И.* Св. Григорий Палама — архиепископ Фессалоникийский: Его труды и учение об исихии. СПб., 1913; *Киприан (Керн).* Антропология свт. Григория Паламы. Париж, 1957; *Лосский В.Н.* Богословие света в учении святителя Григория Паламы // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 3–4; *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 114–208; *Он же.* Святой Григорий Палама — личность и учение // Там же. С. 209–229; *Иоанн Мейндорф, прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб., 1997; *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1993; *Он же.* Аналитический словарь. Исихастская антропология // Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия. М., 1995.

[3] *Иларион (Алфеев), епископ.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т. Т. 1. СПб., 2002. С. 145.

[4] *Лескин Д., прот.* Спор великих каппадокийцев и Евномия о границах богопознания и его рецепция в русской философии XX века // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 3 (в печати); см. также: *Троицкий С.В.* Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники. СПб., 191; *Он же.* Учение Григория Нисского об именах Божиих и «относительное» поклонение: (Ответ С.Н. Булгакову) // Итоги жизни. 1914. № 17; *Булгаков С.Н.* Смысл учения св. Григория Нисского об именах // Там же. 1914. № 12, 13; *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Т. 1, 2.

[5] *Лескин Д., прот.* Апофатизм Дионисия Ареопагита и византийская теория образа как идейные источники онтологической теории имени (в печати); см. также: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Т. 1, 2; *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001.

к Его сущности; ибо энергии Его нисходят к нам, сущность же Его остается недоступной»[6]. У тех же каппадокийцев мы находим сближение тем божественных энергий и божественных имен. Свт. Григорий Нисский говорит, что «Бог получает наименование от действий (энергий), которые касаются нашей жизни»[7]. У Дионисия Ареопагита тема энергий раскрыта в его учении об «исхождениях» или «выступлениях» (προοδοι) в мир Божественной сущности, в связи с чем имена Божии описывают именно эти «исхождения», в которых трудно не узнать Божественные энергии каппадокийцев.

Поздневизантийский период, предшествовавший исихастским спорам, оказался также плодотворным для выяснения диалектики постижимости и непостижимости Бога и, в связи с этим, природы человеческих слов и имен, способных или неспособных адекватно выразить Бога и мир, как они есть. Так, в это время развивается и углубляется учение о *внутреннем слове*, которое, не обладая звуковой оболочкой, находится в непосредственном отношении к мысли. Правда, для православных авторов не характерно учение об абсолютном тождестве слова и мысли. Однако еще менее допустимой им казалась идея о разъединении и противопоставлении языка и мышления, рассмотрение их как независимых, самоорганизующихся проявлений человеческого сознания, столь свойственное новоевропейской философии. Выдающийся православный мыслитель VIII в. прп. Иоанн Дамаскин обращался к проблеме имени и слова не только в контексте иконоборческих споров. В своем основном труде «Точное изложение православной веры», который является систематическим богословско-философским сводом православного догматического сознания, пишет: «Наше слово, выходя из ума, ни всецело тождественно с умом, ни совершенно различно; потому что, будучи из ума, оно есть иное, сравнительно с ним, обнаруживая же самый ум, оно уже ни есть всецело иное с умом, но, будучи по природе одним, оно является другим по положению»[8]. В данном высказывании весьма четко выявлена характерная для святоотеческой литературы диалектика слова и мысли, несомненно, соединенных с друг другом и в то же время друг другу не тождественных.

Человек мыслит и тогда, когда ничего вслух не говорит. Сущность внутренней речи воспринимается прп. Иоанном Дамаскиным как движение души, происходящее в разуме без всякого выражения. Эта способность позволяет человеку беседовать с самим собой, разговаривать во время сновидений, а глухонемые выражают благодаря ей свои мысли. Именно внутренне слово, а не звуковая его оболочка делает человека разумным и отличным от существ бессловесных. Слово есть действие человеческой мысли, которое адекватно выражает как человеческое сознание, так и объективный мир.

Другой выдающийся поздневизантийский автор прп. Симеон Новый Богослов (949–1022) продолжает мысль о внутреннем слове как главном свидетельстве разумности человека, ибо мертвое и бездушное не может быть умным и словесным, подобно этому и человек не может быть бессловесным и бездушным. Человеческий ум также предполагает слово, как слово предполагает ум. Разъединение ума, души и слова лишает человека и богоподобия, и жизни. Лишившись одного, человек лишается сразу всех трех, а значит, расстраивается сущность человеческого естества, прекращается бытие личности. Вся сознательная деятельность человека неразрывно связана с внутренним и внешним (выраженным в звуке) словом. Душа не существовала и не существует прежде ума, но и ума также нет прежде слова, рождающегося от него. *Душа, ум и слово действуют в один момент,* и все трое имеют бытие от Бога, поскольку «ум рождает слово и через него изводит и являет вне желание души»[9]. Вся душа человека пребывает в его уме *нераздельно и неслиянно*, и также весь ум пребывает в человеческом слове, и все слово — в духе.

«Если человек лишится одной какой из показанных трех принадлежностей, — утверждает прп. Симеон Новый Богослов, — то уже не может быть человека. Отними у человека ум — отнимешь вместе с умом и слово, и выйдет человек безумный и бессловесный. Отними у него душу — отнимешь вместе с нею и ум, и слово. Также, если отнимешь одно внутреннее слово, то расстроишь все естество человеческое»[10]. Слово живет в человеке. Ум, который не рождает слов, не способен их принять

[6] Цит. по: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 145. (*Василий Великий, свт.* Творения. Т. 3. Письмо 234).

[7] *Григорий Нисский*. Против Евномия, 12.

[8] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 11.

[9] *Симеон Новый Богослов*. Творения. М., 1890. С. 94 (Поучение 61).

[10] Там же. С. 96.

извне, как невозможно глухонемому услышать слово другого. Человеческий ум «естественно имеет в себе силу словесную, которая рождает слово, и если он лишен будет естественного ему порождения слова, — так, как бы он разделен и рассечен был со словом, естественно в нем сущим, то этим он умерщвлен и станет ни к чему негожим»[11]. Итак, человеческий ум получил от Бога естественную способность всегда рождать слово. Слово выражает в полноте ум, будучи нераздельным и всегда соединенным с ним, бессловесный ум не существует, это ум мертвый.

Трактуя данное поучение прп. Симеона Нового Богослова П.А. Флоренский замечает, что мысли преподобного отца есть «внятный пример святоотеческого, а, следовательно, и вообще церковного учения о словесной деятельности человека»[12]. Слово — не внешний придаток человеческого естества, не случайный признак, с устранением которого все остается по существу неизменным, но признак конститутивный. Слово есть «самое существо человека», поскольку он раскрывается в нем своей духовной энергией, становится для других и для себя сущим. Нельзя говорить: «Человек и его слово». Слово и есть сам человек в аспекте *самообнаружения,* в аспекте своей *деятельности*. Человеческая деятельность (культура, у истоков которой стоит религиозный культ) по своему существу словесна и не в смысле сопровождения или изъяснения словом человеческих действий, но в «несравненно более глубоком значении внутренней пронизанности словом». Всякое действие, если оно человечно, а не просто физиологический процесс, в своей сути является словом. Мы *говорим* своими действиями. «Собственным признаком человечности или духовности в церковной письменности отмечается словесность, и основное деление всего бытия идет по признаку словесности или бессловесности, равно как признание человеческого действия соответствующим естеству, оценка его как человечного, определяется словом словесный, тогда как противоестественность поступка, выпадение его из человечности в сферу низшую, падение человека, пятнается как *бессловесное*»[13].

Великий мистик прп. Симеон Новый Богослов в своих творениях довел до совершенной степени святоотеческую антиномию о непостижимости и постижимости Бога, который одновременно трансцендентен и имманентен этому миру, неименуем и именуем, неизречен и изрекаем, неприобщим и приобщим. Уже в творениях великих каппадокийцев мы видели эту таинственную диалектику. Григорий Богослов говорит о Боге не постигаемом и не вмещающемся ни в мысль, ни в слово, но в то же время в Нем есть нечто постижимое[14]. Дионисий Ареопагит писал о Боге как о неименуемом и вместе с тем обладающим всяким именем[15]. У прп. Симеона Нового Богослова эта тема раскрывается в учении о боговидении, согласно которому Бог по Своей природе невидим и вместе с тем открывает Себя достойным. Человек не может увидеть Бога и остаться в живых, но отдельные избранники созерцают его «лицом к лицу» (Быт. 32, 30; Исх. 33, 11 и др.), видят Бога как Он есть[16]. Бог открывается подвижнику как свет. Необходимо подчеркнуть, что в писаниях прп. Симеона Нового Богослова тема Божественного света занимает центральное место, в связи с чем его возможно считать непосредственным предтечей исихазма.

Антиномия в понимании Бога как одновременно непостижимого и постижимого, имманентного и трансцендентного, неименуемого и именуемого свт. Григорий Палама вслед за великими каппадокийцами выражал в определениях сущности и энергий Божиих. Бог одновременно неприобщим и приобщим: «неприобщим как Сверхсущий, приобщим, как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую, и всесовершающую энергию»[17]. Божественные энергии не обусловлены существованием тварного мира, поскольку они совечны Божествен-

[11] Там же. С. 97.

[12] *Флоренский П.А.* Философия культа (опыт православной антроподицеи). М., 2004. С. 410.

[13] Там же. С. 410–411.

[14] Подробнее об этом см.: *Иларион (Алфеев), еп.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб., 2001. С. 239–247.

[15] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах: О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 39–43.

[16] Учение о боговидении прп. Симеона Нового Богослова изучено рядом русских патрологов: *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 1995; *Василий (Кривошеин), еп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Париж, 1980; *Иларион (Алфеев), игумен.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. СПб., 2001.

[17] *Григорий Палама, свт.*. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. С. 327.

ной сущности. Энергии не являются эманациями Божества в неоплатоническом понимании, это не частичные проявления Божества. Они — Сам Бог в Его действии и откровении миру. «Каждая энергия Божия, будучи неотделимой от сущности Божией, содержит в себе всего Бога»[18]. Вслед за Дионисием Ареопагитом свт. Григорий Палама утверждает: «Ни нетварная благость, ни вечная слава, ни жизнь и тому подобное не являются сверхсущностной сущностью Бога, ибо Бог как Причина превосходит их. Жизнью же мы Его именуем Благом и тому подобным лишь по обнаруживающим энергиям и силам Его сверхсущности... Но так как Бог присутствует всецело в каждой из боголепных энергий, по каждой из них мы именуем Его»[19]. И в другом месте: «То, что является или умопостигается, или становится причастным, не есть часть Бога, но каким-то образом Он весь...»[20].

Вопрос о единстве непостижимой сущности и доступных человеческому восприятию энергиях Божиих имел и умозрительное значение: в целом говоря, «спор шел о возможности реального общения с Богом, иначе — о природе благодати. Как примирить непознаваемость Бога с Его познаваемостью, невозможность общения с Богом с возможностью действительного общения с Ним»[21]. Антиномические рассуждения свт. Григория выглядят следующим образом: «Сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна. Мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся... Нам нужно держаться того и иного утверждения и полагать их как мерило благочестия»[22]. Для свт. Григория Паламы сущность и энергия — не две части Бога, а два различных модуса Божественного бытия: в своей природе и вне своей природы (ad extra). Недоступный по Своей сущности Бог всецело сообщает Себя в своей благодати.

Итак, согласно Григорию Паламе, каждая божественная сила и каждая энергия есть Сам Бог. Богослов учит, что в Своих энергиях Бог является «весь целиком в полной простоте своего личного существа и в реальном разнообразии Его спасительной и промыслительной деятельности»[23]. При этом, энергии не составляют существа Бога, но Бог есть сущность Своих энергий[24]. Божественные энергии суть Бог ad extra, они представляют Его существование для мира и человека. Значит, только оправданно, но и необходимо употреблять по отношению к ним собственные определения Божества. Они суть Θεος и Θεοτης.

В наиболее отчетливой форме учение о Божественных энергиях было выражено в актах Константинопольского собора 1351 г., направленных против Варлаама и Акиндина. Акты справедливо названы А.Ф. Лосевым «наиболее зрелым плодом византинизма»[25]. Один из 15 параграфов особенно значим для выяснения близости событий XIV в. к афонским имяславским спорам 10-х гг. XX в., а значит к онтологической традиции философии имени в России. Речь о пятом анафематизме, который гласит: «Еще тем же самым мудрствующим и говорящим, что имя Божества говорится только о Божественной сущности, и не исповедающим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что оно налагается не меньше и на божественную энергию, и при этих обстоятельствах опять-таки почитающим всеми способами одно [только] Божество Отца, Сына и Св. Духа, считать ли Божеством Их сущность или энергию (как и этому [почитанию] научают нас божественные тайноводцы), — анафема, анафема, анафема»[26]. Именно различная трактовка этого анафематизма стала камнем преткновения в афонском споре, причем и имяславцы, и имяборцы пытались его привлечь для обоснования своей

[18] Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 148.

[19] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 312–313.

[20] Цит. по: *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 289 (*Григорий Палама, свт.* О божественном и боготворящем причастии).

[21] *Лосский В.Н.* Боговидение. М., 1995. С. 11.

[22] Цит. по: Там же. С. 112.

[23] *Иоанн Мейндорф, прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 298.

[24] Там же. С. 289–290.

[25] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 894.

[26] Перевод А.Ф. Лосева см.: *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 896; также см.: *Успенский Ф.И.* Очерки по истории византийской образованности. С. 204–297.

позиции в понимании выражения: «Имя Божие есть Сам Бог».

Вопрос о форме постижения Бога, т.е. о форме богообщения, боговидения и, следовательно, возможности обожения человека — главный в учении св. Григория Паламы. В его творениях апофатизм возведен в основной принцип христианского богословствования. В системе Дионисия Ареопагита он получает свое значительное расширение. В апофатическом направлении различается два основных течения. Первое из них берет свое основание в языческом неоплатонизме. Оно считает трансцендентность и непознаваемость Бога следствием *ограниченности тварного разума*. Чтобы достичь познания Божества достаточно «превзойти себя», «отрешиться от сущего», «соединиться» и пр. Второе течение, используя ту же неоплатоническую терминологию, утверждает «божественную трансцендентность в качестве *свойства Бога*, совладать с Которым не может никакое отрешение, никакое превосхождение себя»[27]. Варлаам, Акиндин и Никифор Григора стояли на принципах крайнего апофатизма и в то же время «метафизического рационализма», что приводило их к убеждению, что поскольку Бога возможно познать только человеческим разумом, а разум ограничен в своих возможностях, Бог остается для нас непостижимым. При этом они утверждали, что познание может быть только «по сущности», отрицая саму допустимость энергийного богообщения как нелепость. Божественные энергии, в том числе свет, который видели ученики на Фаворе, суть тварные явления, не имеющие отношения к Самому Богу, Который есть простая сущность. Любое богоявление трактовалось ими как «знак символически многообразного Бога», который раскрывается только в Своих творениях. Противники свт. Григория Паламы «разделяли общую концепцию интеллектуального познания Бога и сущностную философию как основание своего богословия»[28]. Подобный *философский эссенциализм* приводил варлаамитов к номинализму, агностицизму и отрицанию возможности боговидения. Истоки их концепции отцы Константинопольских соборов нашли в античной философии и, прежде всего, платонизме, в связи с чем 10 статья соборных актов 1351 г. анафематствует тех, кто «дерзает объявить тварью естественную и неотделимую энергию и силу Божию, и... снова начавших во зло Церкви Христовой выв*одить*... *платонические идеи и эллинские мифы*»[29]. Своей близости к античной философии, и именно в контексте учения о непостижимости Божией, не скрывал и сам Варлаам, писавший: «Я не могу не восхищаться языческими философами, которые столь благородно признали человеческую немощь и Божественную неприступность»[30].

Григорий Палама стоял на другой позиции. Утверждая сущностную непостижимость Бога, он, как мы видели, допускал возможность приобщения к Его энергиям, в которых Бог всецело присутствует. Эта позиция, названная прот. Иоанном Мейендорфом *«экзистенциалистской»*, приводит его к опровержению номиналистического агностицизма Варлаама. Позиция Варлаама, по мысли св. Григория, лишает людей личного и действующего Бога, превращая Его в абстрактное понятие. Через Божественные энергии человек приобщается к Самому Богу, в них происходит откровение непознаваемого и всемогущего Бога миру. «Только из Его энергий известно, что Бог существует; значит тот, кто отрицает Божественные энергии...по необходимости не будет знать и существования Бога»[31]. Энергии не обладают своей собственной ипостасью, являясь производными от ипостасей Божественной личности. Для человека они «приметы существования Божия». Эти действия или силы свидетельствуют о бытии Бога, те, кто не получает их, не знают вообще, что Бог существует. В умной молитве человек приобщается святых Божественных энергий. Всякая сущность обладает энергией, без энергии не может быть и сущности. В творениях свт. Григория эта мысль выражается неоднократно с удивительной настойчивостью: «Божественная и непознаваемая сущность, не обладающая отличной от себя

[27] *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 275.

[28] Там же. С. 276.

[29] Цит. по: *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 897.

[30] Цит. по: *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 278.

[31] Там же. С. 284.

энергией, будет совершенно несуществующей как чистое представление ума»[32].

Фаворский свет не является чувственным или символическим, он есть Сам Бог в Его откровении человеку. В учении свт. Григория значительное место занимает понятие символа, который он трактует в совершенно ином смысле, чем это делает Варлаам. Для Паламы символ не условное обозначение Бога, не ограниченное указание на Него, но «единоприродное» символизируемому явление. В трактате «Триады в защиту священнобезмолвствующих» он выделяет три разновидности символов. На первое место он ставит естественный (природный) символ, исходящий из природы символизируемого предмета. Так, заря есть природный символ солнца на восходе, тепло — символ жгучей силы огня. На втором месте идет неприродный символ, который обладает собственным существованием, но обозначает отличную от себя природу. Таковы сигнальные костры при нашествии врагов. Подобному символу ничто не мешает существовать до и после обозначаемого им предмета. Наконец, третий символ — это символ, не имеющий собственного существования. Он не существует ни до, ни после обозначаемого предмета[33].

Фаворский свет как энергия Божия не может быть иноприродным Божеству, у него нет собственного существования и он всецело связан с Тем, Кого являет. «Свет преображения и не существует самостоятельно, и неразлучен с Божеством»[34]. Свт. Григорий согласен назвать свет, а значит и любую энергию, символом Бога. «Если его назвать символом Божества, поняв разумно и здраво (т.е. не воспринимая символ как иноприродное явление, тварное и чуждое Божеству. — *Д.Л.*), то в этом не будет ни малейшего противоречия истине»[35]. Итак, свт. Григорий стоит на том, что в символе присутствует сам символизируемый. Он ссылается на утверждение прп. Максима Исповедника, что Христос по Своему человеколюбию Сам «стал Своим собственным символом, то есть явился таким образом, чтобы это было доступно восприятию учеников, которые не могли еще постигнуть Его Божества»[36].

Итак, по Григорию Паламе, символ являет Бога и соединяет с Богом, но фаворский свет выше «двузначного» понятия символа, хотя свт. Григорий и не отказывает ему в подобном наименовании. Символ есть связующее звено между Богом и человеком, он выше чувственного мира и может быть либо единоприродным, либо иноприродным символизируемому. В единоприродном смысле, как неразлучный с Божеством, свет (энергия) может быть назван символом Божества, но лишь в «аналогическом» и «анагогическом» смысле.

Другим важным вопросом является отношение свт. Григория Паламы к наследию Платона. При чтении основных трактатов свт. Григория бросается в глаза его отрицательное отношение к платонизму. Так, говоря о платоновской космологии, он называет ее абсолютно неприемлемой для христиан. Они не могут принять никакой посредующей сущности между Творцом и тварью, отбрасывают всякого испотазированного посредника (например, платоновского Демиурга). Отрицательно свт. Григорий относится и к учению об идеях. «Эти образцы и эти упражнения, — пишет Палама, — существовавшие в мысли [Бога] до действия и не чуждые страсти, не более ли приличны людям, строящим дом и боящимся возможной неудачи из-за недостатка осторожности и предусмотрительности, чем Богу, чья мысль уже есть действие? И если Его мысль уже есть действие, нужны ли Ему предваряющие ее другие замыслы и образцы? Разве при этом не должны возникнуть идеи идей, и так до бесконечности?»[37].

Григорий Палама остро чувствует всю противоположность формы богопознания в христианстве и платонизме. Для последнего, как уже отмечалось, недоступность Бога есть следствие телесной (тварной) ограниченности разума. Преодолев эту ограниченность, человек якобы становится способным на сущностное богопознание. Как отмечает А.Ф. Лосев, «в платонизме все человеки

---

[32] Там же. С. 293.

[33] *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 279.

[34] Там же. С. 282.

[35] Там же. С. 279.

[36] Цит. по: *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 268 (Ambigua // PG XCI. P. 1165).

[37] Цит. по: *Мейендорф Иоанн, прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С.182 (*Григорий Палама*. Первое письмо к Варлааму).

одинаково суть субстанциальные, ипостасийные воплощения божества; и тут не может быть никакой существенной разницы между человеком и богочеловеком»[38]. Такое субстанциальное обожение немыслимо в контексте христианского вероучения. «В христианстве, — пишет А.Ф. Лосев, — единый, неповторимый Бог только однажды и неповторимо воплотился субстанциально, а все остальные люди воплощают в себе Бога только энергийно, только в имени, только идеально»[39].

Платонизм мыслит Божество абсолютно имманентным миру и бытию. В связи с этим Оно воспринимается как «формализованная идея», и в своей основе не может быть личностью. «Оно — *число*, то есть оно, прежде всего, Единое, а, следовательно, божеств и много, поскольку чисел тоже много, даже бесчисленное количество. И боги платонизма суть не личности, но мистически мифологизированные числа и идеи, то есть, строго говоря, они *безымянны*»[40]. Платонизм не различает, таким образом, бытие божественное и бытие тварное, тогда как православное учение, выраженное свт. Григорием Паламой, учит о трансцендентности Бога и несводимости Его на тварное бытие. Варлаам и Акиндин, не видя этого существеннейшего различия между платонизмом и христианством и будучи убежденными, что возможны либо крайний апофатизм, либо сущностное богообщение, пришли к мысли, что «Бог как самостоятельный объект и сущность остался сам по себе, в виде абсолютной непознаваемости, а энергии, в виду их познаваемости и расчлененности, пришлось совсем отделить от Бога и считать тварными»[41].

В такой позиции Варлаама А.Ф. Лосев справедливо находит стремление *объединить Православие и платонизм*, против чего решительно выступил свт. Григорий Палама. Итак, в лице Варлаама в Византии заявила о себе богословско-философская школа, ориентированная на платонический дискурс и знакомая с новой западной схоластикой (Фомой Аквинским). «На многократные и резкие возражения паламиты-богословы ответили снова, как во всей истории христианской догматики, уходом из области философии. Различение между сущностью и энергией в Боге было названо «неразличаемым». «Неразличаемое различение, — замечает Б.Б. Бибихин, –это философский абсурд, но богословски это такое же указание на божественную тайну, как неслиянная нераздельность трех лиц, немужнее зачатие и воскресение из мервых»[42]. Как троичный догмат, выработанный великими каппадокийцами, оказался преодолением арианского (в философском смысле — неоплатонического) онтологического субординационизма, так и паламитский догмат о Божественной сущности и энергиях стал в философско-религиозном отношении опровержением платонического имманентизма.

Учение афонских исихастов об энергийном богообщении при невозможности непосредственного видения Сущности прокатолически ориентированные богословы воспринимали как нелепость. Латинской схоластике было свойственно воззрение о возможности видения Божественной сущности, в связи с чем в паламизме XIV в. они усотрели «ограничение и умаление видения Бога», хотя именно в учении Григория Паламы, напротив, очевиден христианский максимализм, «одно из дерзновейнейших утверждений реального общения с Богом: всецелое приобщение человека к Богу, всецело присутствующему. Но этот Бог — не объект познания, Он — не Бог философов, а Бог Себя открывающий»[43]. Для свт. Григория недопустима мысль, что Божественная сущность, вместо того чтобы проявляться в своих энергиях, в какой-то момент может стать сама по себе познаваемой для тварного ума. Боговидение превосходит и разум, и чувства человека, являясь «зовом к непрестанному и бесконечному превосхождению тварного бытия»[44].

Подводя итог краткому изложению энергийного учения свт. Григория Паламы, необходимо еще раз отметить значительную близость событий XIV в.

[38] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. С. 869–870.

[39] Там же. С. 869.

[40] Там же. С. 870.

[41] Там же. С. 872.

[42] *Бибихин Б.Б.* Язык философии. М., 1993. С. 284.

[43] *Лосский В.Н.* Боговидение. С. 119.

[44] Там же. С. 119–120.

к имяславским спорам 10-х гг. XX в. Богословие света паламитов, учение о сущности и энергии исключительно плодотворно для выяснения христианского понимания природы имени и слова. Не случайно афонские имяславцы провозглашали своими непосредственными предтечами византийских исихастов: Иисусова молитва («умное делание») в обоих случаях оказывалась в центре внимания. Среди важнейших выводов, которые позволяет сделать система свт. Григория Паламы, следует назвать:

1) Предельно ясное выражение идеи о неименуемости Божественной сущности и именуемости энергий. Тогда все имена Бога — имена Его энергий, и в отношении к непостижимой и неименуемой сущности могут применяться только условно;

2) Рассмотрение вопроса об ограниченности человеческого языка. Как исходящие из сущности Божией, энергии при определенной доступности человеческому сознанию также обладают неименуемостью. «Мы именуем Бога только по Его энергиям и никак не по сущности, но даже по отношению к энергиям Божиим, таким как Божественный свет, человеческие имена условны и неадекватны»[45];

3) Утверждение, что всякая энергия Божия может быть названа Богом, Божеством и любым другим именем Божиим;

4) Четкое различие между понятиями энергии и символа. И символ, и энергия суть связующие звенья между человеком и Богом. Однако символ в традиционном понимании принадлежит к числу тварных реальностей, тогда как энергия к не тварным. «Если символ является посредником между человеческим и Божественным, то энергия таковым не является, будучи самим Богом и Божеством»[46]. Внепространственная, вневременная, совечная сущность-энергия, согласно Григорию Паламе, не может быть символом, который несет в себе элементы творения.

Нельзя не согласится с мнением еп. Илариона (Алфеева), что все эти моменты имеют прямое отношение к вопросу о том, является ли имя Божие энергией Божией, т.е. к одному из ключевых вопросов имяславских споров. Иными словами, они присущи и всему онтологическому направлению в отечественной философии имени, представленному такими мыслителями, как П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн и А.Ф. Лосев.

© Лескин Димитрий, протоиерей

[45] *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 157.

[46] Там же. С. 157.