

Гносеология святителя Григория Паламы в свете догмата о воплощении Христа

И. Н. Луковцев

Кинешемский художественно-исторический музей,
Российская Федерация, 155800, Кинешма, ул. Комсомольская, 30

Для цитирования: Луковцев И. Н. Гносеология святителя Григория Паламы в свете догмата о воплощении Христа // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 1. С. 24–44.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.102>

Статья посвящена проблеме соответствия гносеологии святителя Григория Паламы учению Православной церкви. Гносеология Паламы содержит два основных тезиса, вызвавших немалые споры в XIV в. в Византийской империи: нетварность Фаворского света и познаваемость Бога по нетварным энергиям, но не по сущности. Для решения проблемы автор статьи обращается напрямую к христологическим оросам и другим догматическим текстам Вселенских соборов. Подобный метод в полном объеме еще не применялся. Как правило, «паламиты» и «антипаламиты» ссылались на отдельных Святых Отцов или уходили в чисто философский дискурс. При этом недостаточно учитывалось то, что в деяниях Вселенских соборов содержится информация для адекватной оценки гносеологии свт. Григория. В статье в сжатом виде излагаются основные тезисы свт. Григория, одобренные на Поместном соборе 1351 г. в Константинополе, и затем сопоставляются с оросом Халкидонского собора. Тексты следующих Вселенских соборов рассматриваются как уточняющие Халкидонский орос. Также проанализированы в общих чертах и взгляды основных оппонентов свт. Григория XIV в. Особое внимание уделено значению ключевых терминов в догматических текстах. Не обойден стороной и философский аспект проблемы: изложен один из аргументов свт. Григория в пользу нетварности Фаворского света, основанный на представлении о неспособности человеческой природы испускать свет. В результате проделанного исследования установлено, что оба тезиса свт. Григория противоречат учению Вселенских соборов о познании Христа. Вместо сомнительной, восходящей к мистике неоплатонизма гносеологии свт. Григория Вселенские соборы предлагают познавать божество Троицы нераздельно с плотью Христа и не только по энергиям, но по сущности и ипостаси. Что же касается естественно-научного аргумента свт. Григория, то он опровергается данными современной науки, которая доказала существование биофотонов. Это открытие, по мнению автора, не противоречит христологии Вселенских соборов, а только подтверждает ее.

Ключевые слова: Христос, исихазм, паламизм, антипаламизм, Фаворский свет, неоплатонизм, нетварные энергии, Вселенские соборы, Халкидонский орос, сущность.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2021

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2021

В настоящее время в отечественном православном богословии преобладает мысль о том, что учение свт. Григория Паламы согласно с общецерковным¹. Критический взгляд на свт. Григория наиболее аргументированно выразил патролог А. Г. Дунаев². Обе стороны опираются на Библию и высказывания святых, но не хватает серьезного анализа христологии Вселенских соборов. Настоящая статья пытается восполнить этот пробел. Ее цель — дать оценку спорным тезисам богословия свт. Григория через сопоставление с богословскими текстами Вселенских соборов, которые понимаются как высший догматический авторитет.

В центре споров о богопознании в XIV в. был вопрос о природе Фаворского света, которым просияли лицо и одежды Христа. Согласно свт. Григорию, Бог познается как нетварный свет, который видели на Фаворе апостолы³. Материя в принципе не способна отражать свет. Любое тварное бытие — даже такое тонкое, как человеческий ум, — можно уподобить не зеркалу, а решетке, сквозь которое проходит чистый Божественный свет, и этот свет видим умом, очистившимся в результате аскетических упражнений⁴. Правда, апостолы видели нетварный свет при участии телесных очей⁵. Как же возможно тварными очами, не допускающими в себе никакого отражения Божества, узреть чистого Бога?

¹ «Святитель Григорий прежде всего ставил себе целью защитить духовный опыт, даже не просто собственный опыт или опыт афонских монахов, а опыт, который провозглашает собой всю аскетическую традицию Восточной церкви» (*Давыденков О., иерей. Догматическое богословие. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. С. 72*).

² Дунаев А.: 1) Материалы для доклада «Представления о природе Фаворского света в период паламитских споров». URL: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/tsitaty-1.pdf> (дата обращения: 20.11.2019); 2) Константинопольские соборы 1351, 1368 гг. // Православная энциклопедия. Т. 37. М., Православная энциклопедия, 2015. С. 228–334.

³ «И видящие сокрытый в плотской оболочке блеск сущностного Христова благолепия какой блеск, по-твоему, видят? Не чувственный же свет есть сущностное Божие благолепие. И как чувственный свет всевышней Троицы тварен?» (*Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. с древнегреч. В. В. Библихина. М.: Рипол-классик, 2018. С. 346*).

⁴ «Но исихасты знают, что очистившийся, просвещенный и явно приобщившийся божественной благодати ум... даже видя самого себя, он видит себя как другое, хотя смотрит и не на что-то другое, и не просто на собственный образ, а на сияние, запечатленное Божией благодатью в его собственном образе» (Там же. С. 223). Эта цитата — возражение на слова оппонента свт. Григория Варлаама о том, что в уме человека отображается Бог: «Опять же ты думаешь, будто ум, если он видит “не какую-то другую ипостась, а сам себя и в самом себе как в собственном подобии видит Бога, когда очистится и от страстей и от незнания”, становится боговидцем; и будто не расходится с таинственнейшим христианским преданием говорить, что сама сущность ума видима в таком случае как свет» (Там же). Таким образом, для свт. Григория никакого отображения Бога в человеке, наподобие зеркального, не может быть. Божественный свет скорее «имплантирован» в человека, не смешиваясь с его природой в визуальном восприятии.

⁵ «Если Божий свет был увиден телесными глазами, то почему бы его не могли видеть и глаза ума?» (Там же. С. 112).

Такое созерцание в силу абсолютной нетварности света может быть осуществимо только через сам же Божественный свет, который как бы оболачивает и телесное и духовное зрение⁶. Однако в пакибытии в физическом зрении уже точно пропадет всякая надобность, поскольку тело поглотится духом или истончится до полной утраты своей природы⁷. Такая же участь ждет и тело Христа⁸.

Конечно, свт. Григорий не считал тело злом⁹ и не игнорировал воскресения тел, поэтому он добавляет, что праведники будут телесно «вкушать Божий свет»¹⁰. Но в будущей жизни тело истончается до такой степени, что перестает даже казаться материальным. Это уже фиктивное тело, или вторая душа, в которую облачена настоящая душа.

Сложно поэтому согласиться с выводом протопр. Иоанна Мейендорфа: «Мысль свт. Григория Паламы, несомненно, еще один шаг по пути антиплатонистической реакции во имя библейской антропологии, т. е. антропологии, основанной на непреходящем единстве духа и материи в человеке»¹¹. Хотя эта позиция стала во многом хрестоматийной, более пристальное изучение свт. Григория подводит скорее к противоположному выводу: антропология свт. Григория Паламы является продолжением платонического спиритуализма в русле христианства. Понятие ἡσυχία (исихия), которое использовал свт. Григорий для обозначения своего аскетического учения о познании Бога, означает в переводе с древнегреческого покой, молчание, остановку в движении. Таким образом, само название указывает на отстраненность аскета от тела, которому свойственно двигаться и говорить.

Позиция оппонентов свт. Григория вкратце сводилась к следующему. По мнению Варлаама (которое разделяли в целом Исаак Аргир и Ники-

⁶ «И вот, как зрение, начиная действовать и само становится светом и возникает одновременно со светом и видит прежде всего этот самый свет, разлитый по всем видимым вещам, точно так же ум, когда достигает полноты умного чувства, и сам есть целиком как бы свет и возникает одновременно со светом и с помощью света отчетливо видит свет же, возвышаясь не только над телесными чувствами, но и над всем познаваемым и вообще над всем сущим» (Там же. С. 77).

⁷ «Тело приближается к Богу, показывая и предвосхищая поглощение плоти духом в будущем веке» (Там же. С. 107). «Тело как бы скрадется: оно истончится так, что вообще уже больше не будет казаться веществом и не будет противиться умным энергиям, потому что ум возьмет верх. Праведники поэтому и телесными чувствами тоже будут вкушать там Божий свет» (Там же. С. 111).

⁸ «Славу, которую Отец дал Ему, Он дал послушным, по евангельскому слову, и пожелал, чтобы они были с Ним и видели Его славу (Ин 17:22–24). А разве это может произойти телесно, если после Его восхождения на небеса Он уже не пребывает телесно? Ясно, что теперь возможно только умное озарение» (Там же. С. 71).

⁹ «А мы злом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же — никак не злом, раз само тело не зло» (Там же. С. 47).

¹⁰ Там же. С. 111.

¹¹ Мейендорф И. Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение. СПб.: Византиноведение, 2007. С. 218.

фор Григора¹²), Фаворский свет имел тварную сторону, но не как свойство тела, а подобие тонко-тварных ветхозаветных теофаний, либо будучи ангелом¹³, либо проявляясь в самом уме подвижника¹⁴. Видимо, о том же самом писал и прп. Иоанн Дамаскин: «Человеколюбию свойственно,образным с нами способом, облекать видами и образами лишенное образа и вида и простое, и не имеющее формы»¹⁵.

Вариант Григория Акиндина состоял в том, что Фаворский свет есть продолжение тайны боговоплощения и, следовательно, есть свойство тела¹⁶.

¹² О Никифоре Грегоре: «Увидеть Бога невозможно, разве что через символы и телесные образы... Как после того разделяемые языки, видимые как огонь, не были нетварными духами, но через них был явлен единый Святой Дух, так и явленный на Фаворе свет не был нетварным, но через него явлено было божество» (Дунаев А. Никифор Грегора // Дунаев А. Материалы для доклада... URL: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/tsitaty-2.pdf> (дата обращения: 20.12.2020)). — Об Исааке Аргире: «Утверждающим же, что свет не есть нечто иное, чем [тело], сначала воспринятое Богом Словом, но тождественно телу, мы говорим, что это слава и образ Его прославленный, а не само тело, но то, что около него (пери ауто), поскольку произошло изменение от уничтоженного облика к славному, преображенному этим светом» (Дунаев А. Исаак Агрир // Дунаев А. Материалы для доклада... URL: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/tsitaty-2.pdf> (дата обращения: 27.11.2019)).

¹³ «Нет, говорит философ, свет тот чувственно ощущался и созерцался через воздух, возникнув тогда, чтобы поразить учеников, и сразу же исчезнув, и божеством он называется как символ божества» (Григорий Палама, *свт.* Триады... С. 310). Видимо, этот свет, имеющий тонко-тварную оболочку, Варлаам и называет «умным», но его созерцание доступно немногим: «“Богословом по знанию” называют того, кто удостоен созерцания свыше и умного света, а “богословом по вере” — того, кто прославляется во вторую очередь, кто поверил первому» (Варлаам Калабрийский. *Epistula* 3. L. 214–234; цит. по: Канаева Э. Ю. «Ведь совершенно одно и то же “знать Бога” и “быть боговидцем”»: Варлаам Калабрийский о методе в богословии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 81. С. 55). «Ты говоришь, что исихасты правы и в том случае, если считают свет ангелом» (Григорий Палама, *свт.* Триады... С. 222).

¹⁴ Этот умный свет мог для Варлаама зреться и внутри, в уме подвижника, через некое подобие с ним (Григорий Палама, *свт.* Триады... С. 223). И в этом случае присутствует элемент тонкой тварности в форме человеческого ума, тогда как у свт. Григория Паламы во всех случаях Божественный свет нетварен.

¹⁵ Иоанн Дамаскин, *прп.* Слово 1 // Иоанн Дамаскин, *прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 23.

¹⁶ «Он спросил о божественном свете на горе Фавор, когда Христос явился преображенным: считаем ли мы его тварным или нетварным. Мы же отвечали, что знаем Христа с двух сторон, божественной и человеческой, соединенных в одну ипостась, и потому считаем тварным в Нем все человеческое и действующее по подчиненности, а Его божество и всеосвершающее действие — нетварным» (Gregory Akindynos. Ἐπιστολή 62 // Hero A. C. Letters of Gregory Akindynos. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1983. P. 252). «Итак, кто-то считает явившееся на горе божество тварным, кто-то нетварным, мы же, приняв все во внимание, думаем так: апостолам тогда явилось божество Бога Слова, все превосходящее и воплотившееся, выше которого ничего нет, — явилось, конечно, настолько, насколько они могли его увидеть» (Ibid. P. 256). В этих отрывках хотя и не напрямую, но предполагается телесность света.

С ним был согласен Феодор Дексия¹⁷. Иоанн Кипариссиот, с одной стороны, признавал за Фаворским светом человеческую сторону, а с другой — предполагал, что в пакибытии праведники будут зреть умными очами более совершенный свет, свет самой Троицы (тем самым он примыкал к антипаламитам, допускающим видение Бога вне плоти Христа сквозь тонкие тварные символы)¹⁸. Прохор Кидонис думал примерно так же: свет имеет отношение к Божественной природе и плоти Христа¹⁹, но в пакибытии праведники будут зреть саму сущность Бога²⁰.

Таким образом, Фаворский свет для антипаламитов, как и для свт. Григория, был кульминацией духовного гносиса, или одним из его важнейших этапов. Разница была в том, что свт. Григорий совершенно отрицал примесь тварности в свете. В качестве аргументов он цитировал Святых Отцов, в том числе каппадокийцев, прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина²¹. Безусловно, их гносеология носит спиритуалистический уклон с главенством умозрительного созерцания²². Но при этом никто

¹⁷ «Мое мнение, что Фаворский свет не отличается от тела Христа, Который одновременно тварен как человек и нетварен как Бог. Свет Его тварной плоти укрепил веру апостолов, что виденный ими Человек был Богом. Это был свет внутренний, а не извне» (Дунаев А. Феодор Дексия. Письмо 1, 5 // Дунаев А. Материалы для доклада... URL: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/tsitaty-2.pdf> (дата обращения: 27.11.2019)).

¹⁸ «Просиявшее аки солнце лицо Господа при божественнейшем Преображении и его светлость изображала благолепие прославленного после воскресения Тела и будущее его природное воссияние» (Иоанн Кипариссиот. Элементарное изложение богословских речений. 6, 9 // Дунаев А. Материалы для доклада... <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/tsitaty-2.pdf> (дата обращения: 27.11.2019)). «И что через вечный видимый свет, о котором мы молимся, чтобы он запечатлелся на нас явлением богоначального лика Господа, мы возводимся к иному свету, умопостигаемому и непреступному, зримому во Отце, Сыне и Святом Духе. И через зримые, и через умопостигаемые свету мы восходим к одной мысли, что Бог — превыше всякого света и всякого мышления» (Там же).

¹⁹ «Прохор, спрошенный об этом божественном свете, как он, будучи одним и тем же, тварный и нетварный, говорит: Поскольку и Христос нетварен и тварен. Ибо как Тот двояк, то есть Бог и человек, как Бог нетварен, а как человек тварен, так и оный свет, воссиявший от Христа, по природе тварного и нетварного, мог бы быть тварен и нетварен» (Там же).

²⁰ Дунаев А. Кидонис Прохор // Православная энциклопедия. Т. 37. М.; Православная энциклопедия, 2013. С. 661а.

²¹ Григорий Палама, свт. Триады... С. 235, 237, 315, 316.

²² «Чтобы узреть самого Царя, чтобы, совлекшись плоти и противоборствующей дебелисти, соделаться богом и духом, стать в чине светозарного ангельского лика... чистыми очами ума созерцая самую истину и устами воспевая праздничную песнь. Такова цель жизни; к сему отплателю земли возводит великость Христовых страданий» (Григорий Богослов, свт. Плач о страданиях души своей // Григорий Богослов, свт. Песнопения таинственные. М.: Правило веры, 2004. С. 132). «Ибо, когда познаем Бога не в зеркалах и не через что-либо постороннее, а приступим к нему как к одному и единому, тогда познаем и последний конец, Христово царство, которое, как говорит, есть всякое вещественное ведение; а царство Бога и Отца — ведение невещественное и, как сказал бы иной, созерцание самого Божества» (Василий Великий, свт. Письмо 8. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/8 (дата обращения: 20.11.2019)). «Замечай, что и закон, и все, сообразное с ним, и все служение, имеющее у нас место, суть рукотворенные святые, приводящие

из них, как отмечал А. Г. Дунаев²³, не применял к Фаворскому свету эпитет «нетварный» (ἀκτίστος), означающий отсутствие у него даже самой тонкой формы. Можно предположить тем самым, что Бог в их интерпретации познается все-таки не как чистый Дух, а через некую тонко-вещественную оболочку. Некоторые из них даже прямо называли Божественный свет тварным²⁴. Были и Отцы другой традиции, писавшие о познании Христа без отделения одной природы от другой²⁵ (им больше соответствовала позиция Акиндина и Дексии). Так что правота была скорее на стороне противников свт. Григория, если иметь в виду корреляцию со святоотеческой традицией, хотя вопрос этот заслуживает отдельного исследования.

Богословская логика второго ключевого тезиса гносеологии свт. Григория в упрощенном виде выглядит следующим образом. Познание Бога по сущности — и прежде всего причастуемость ей — означало бы стирание всех границ между Богом и человеком²⁶. Следовательно, познаваемы лишь Божественные нетварные энергии Бога, но не Его сущность²⁷.

нас к невестественному Богу при посредстве вещества. И закон, и все, сообразное с законом, было некоторым оттенением будущего образа, т. е. имеющего у нас место служения; а имеющее у нас место служение — образ будущих благ; самые же вещи — вышний Иерусалим, нематериальный и нерукотворенный» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Слово 3 // Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова... С. 61–62).

²³ Дунаев А. Представления о природе Фаворского света. Видеодоклад. Ч. 1 // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-9-OIQSoKhI> (дата обращения: 25.12.2020).

²⁴ «Ибо если назову Его светом, то я скажу об Его творении» (*Феофил Антиохийский, свт.* Книга первая к Автолику // Раннехристианские Отцы Церкви: антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1978. С. 459). — Очевидно, под светом может подразумеваться свет, созданный в начале творения, свет звезд, свет Божественных теофаний и собственно Фаворский свет.

²⁵ См., напр., слова свт. Игнатия Антиохийского (II в.): «Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни» (*Игнатий Антиохийский, свт.* Послание к ефесянам. Гл. 19 // Там же. С. 109). «Есть как бы две монеты, одна Божья, другая мирская, и каждая из них имеет на себе собственный образ, неверующие — образ мира сего, а верующие в любви — образ Бога Отца чрез Иисуса Христа» (*Игнатий Антиохийский, свт.* Послание к магнезийцам. Гл. 5 // Там же. С. 112–113). Христос у свт. Игнатия — явленный во плоти Бог и потому имеет материальные черты, как бы начертанные на монете. И именно через них верующие познают Божественный образ не только Сына, но и Отца, как Бога. Ни о каком «умозрительном» познании чистого Божества, превыше всего материального, речи не идет.

²⁶ «Если мы причащаемся сущности Бога, то причастился бы кто всей ее или же некоей части, он стал бы всемогущим» (*Григорий Палама, свт.* Собеседование православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феотимом. Гл. 18. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/Sobesedovanie_pravoslavnogo_Feofana (дата обращения: 27.11.2019)).

²⁷ «Но сам себя превосходит не только ангельский, а и человеческий ум, когда становится подобен ангелам бесстрашием; значит, он тоже может прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией конечно не видя» (*Григорий Палама, свт.* Триады... С. 70). «Согласно этим энергиям Он имеет какую-то причастность, согласно той сущности будучи непричастным» (*Григорий Палама свт.* Опровержение Акиндина I // Григорий Палама, свт. Полемика с Акиндином / пер. с древнегреч. А. Г. Дунаева. Афон: Изд-во пустыни Новая Фиваида, 2009. С. 28). «И мыслится Он поэтому и именуется некоторым образом согласно этим энергиям, относительно той

Иногда, правда, свт. Григорий говорит как будто о познаваемости сущности, например: «Не энергия познается из сущности, но сущность — из энергии; впрочем, познается только бытие, а не то, что она есть»²⁸. Думается, речь здесь идет скорее не о знании сущности, а лишь о признании ее наличия. Но если и допустить какое-то положительное познание сущности, следует обратить внимание на то, что понятие «сущность» у свт. Григория может означать лишь одно из свойств, тогда как сам Бог превыше сущности и безусловно непознаваем. «Бог в своей сущности пребывает за пределами даже нетварных энергий... Между тем самое имя “сущность” есть обозначение одной из упоминавшихся сил в Боге... Бог сказал не “Я есмь сущность”, но “Я есмь сущий”, не от сущности ведь Сущий, а от сущего сущность»²⁹. В таком случае Бог может называться сущностью и в другом, высшем смысле, как «Сверх-Бог»: «Сущность Бога выше и не-сущего, превосходящего сущее, недаром Он “Сверх-Бог”; есть не-сущее по превосхождению, духовно видимое умным чувством и, однако, являющееся ничуть не сущностью Бога»³⁰. С учетом того, как часто свт. Григорий отстаивал непознаваемость сущности, немногие «компромиссные» цитаты о ее познаваемости следует относить к первому значению сущности — как принадлежности сверхсущности, либо понимать в смысле признания факта ее наличия у Бога, но не положительного знания о ней. Поэтому едва ли можно согласиться с мнением Д. С. Бирюкова: «Речь о непричастности Божественной сущности очень часто встречается в текстах Паламы; однако имеются единичные случаи смягчения этого дискурса»³¹.

Позиция же антипаламитов в целом такова: Бог прост и потому познается по сущности. При этом Акиндин допускал некоторое различие в Боге энергий и сущности³², а Кидонис настаивал на абсолютной простоте Бога³³. По Акиндину, Бог был созерцаем апостолами по сущности³⁴. Кидо-

сущности пребывая безымянным и неизреченным» (Там же. С. 29). В этих цитатах говорится соответственно о созерцательном, онтологическом и рассудочном познании, которое ограничено энергиями Бога. Созерцательное можно обозначить как объективное видение Бога, которое не есть плод человеческой мысли, в то время как рассудочное как раз является таковым. Онтологическое познание — когда Бог переживается внутри человека как нечто единое с ним.

²⁸ Григорий Палама, *свт.* 150 глав. Гл. 141. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Palama/sto-pjatdesjat-glav-posvjashennyh-voprosam-estestvennonauchnym-bogoslovskim-i-nravstvennym (дата обращения: 03.12.2019).

²⁹ Григорий Палама, *свт.* Триады... С. 355–356.

³⁰ Там же. С. 251.

³¹ Бирюков Д. С. *Свт. Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли: в 2 т. М.; СПб.: Никея — Русская христианская гуманитарная академия, 2009. Т. 2. С. 460.*

³² Gregory Akindynos. 'Επιστολή 62... Р. 252).

³³ Дунаев А. Кидонис Прохор. С. 661с.

³⁴ Здесь Акиндин цитирует Иоанна Златоуста: «Ибо когда, по его словам, должен был Сын Божий по истине явиться во плоти, Он сначала научил их видеть сущность Бога, насколько они могли ее видеть, — сказал сущность, а не другое божество» (Gregory Akindynos. 'Επιστολή 62. Р. 256). См. также: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на евангелие свя-

нис выражается более осторожно, относя, как мы помним, видение сущности к будущему веку. В земном бытии Бог познается опосредованно, через Свои творения³⁵ (впрочем, если Бог прост, то, очевидно, и такое косвенное познание Бога должно относиться к Его сущности). Что же касается темы причастности Божественной сущности для человека, то этот вопрос требует специального исследования. Возможно, некоторые антипаламиты вообще отрицали такую возможность³⁶. Несомненно, Акиндин допускал причастие сущности Бога³⁷. В любом случае Бог у антипаламитов менее структурирован, поскольку может быть познан и по сущности — хотя бы созерцательно. На аргумент же свт. Григория о невозможности человека познавать сущность Бога, не став самим Богом, Акиндин, в частности, ссылаясь на свт. Иоанна Златоуста, который говорил о видении сущности Бога апостолами, насколько это было возможно для них³⁸.

Предыдущие Святые Отцы по-разному относились к этой проблеме. Считается, что свт. Василий Великий одним из первых разделил в Боге непознаваемую сущность и познаваемые энергии. Но если взять одну только проблему рассудочного познания, то обнаруживается, что наряду с мыслями в пользу трансцендентности сущности³⁹ есть у свт. Василия и высказывания, допускающие в какой-то мере ее познание⁴⁰.

Тезисы свт. Григория о видимости нетварного Божественного света и познании Бога только по энергиям были одобрены на поместном Кон-

того апостола Иоанна Богослова. Беседа 15 // Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста: в 8 т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской духовной академии. 1902. Т. 8, кн. 1. С. 98.

³⁵ Дунаев А. Кидонис Прохор. С. 662а.

³⁶ В первую очередь это касается Прохора Кидониса, который под влиянием Фомы Аквинского писал, что светлость праведников полагается не в сущности Бога, но сотворена Им. Налицо дистанцированность человека от Бога, которую сложно назвать причастностью (Дунаев А. Кидонис Прохор. С. 661а). С позиций Кидониса и Фомы критиковали Паламу в XX в. католические неосхоласты. Впрочем, вопрос об адекватности трактовки самого Фомы остается открытым. См. подробнее: *Russell N. The Reception of Palamas in the West today*. URL: http://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/2012_3_3_Russell.pdf (дата обращения: 28.11.2019).

³⁷ «Мы не видим никакого обожения и нетварной благодати, кроме сущности Бога» (Григорий Палама, свт. Опровержение Акиндина. С. 58). Под обожением, видимо, надо понимать причастие Богу.

³⁸ «А как Сын Его имел явиться нам в действительной плоти, то Он изначально приготавливал людей к созерцанию существа Божия, сколько им возможно было видеть» (Иоанн Златоуст, свт. Беседы на евангелие святого апостола Иоанна Богослова. Беседа 15. С. 98).

³⁹ «Мы уже утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности» (Василий Великий, свт. Письмо 226. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/226 (дата обращения: 28.11.2019)).

⁴⁰ «Ибо как Отец свободен от всякой сложности, так и Сын совершенно прост и несложен; и подобие умопредставляется не в тождестве вида, но в самой сущности» (Василий Великий, свт. Против Евномия. Опровержение 1 // Василий Великий, свт. Творения свт. Василия Великого: в 4 т. М.: Паломник, 1993. Т. 3. С. 53). Подобие Сына и Отца умопредставляется в самой сущности, значит, познается в какой-то мере сама сущность.

стантинопольском соборе 1351 г.⁴¹ Однако предстоит проанализировать, насколько они соответствуют христологии Вселенских соборов. Это и будет главным критерием их истинности.

Рассмотрим первый тезис. Орос 4-го Вселенского (Халкидонского) собора гласит: «Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве... в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лице и одну Ипостась, — не на два лица рассеяемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа»⁴².

Итак, два естества Христа соединились в одну ипостась Бога Слова. Греческий глагол $\gamma\upsilon\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$, от которого образовано причастие $\gamma\upsilon\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (познаваемый), имеет общее значение ‘познавать’. Поскольку нет уточнений, какое познание имеется в виду, надо полагать, что подразумеваются все возможные его виды: понятийное, созерцательное и онтологическое⁴³. Далее обратим внимание на следующее положение: Христос познается в двух природах, соединенных в одно лицо и одну ипостась, и познается нераздельно. Что же представляет собой ипостасное и личностное единство Христа, в котором совокупно познается Божество и человечество? Очевидно, оно должно включать в себя как самосознание Христа, так и Его индивидуальные свойства, в которых проявилось бытие двух природ⁴⁴. Не случайно в оросе наряду с «ипостасью» употреблен синонимичный термин «лицо» ($\pi\rho\acute{o}\beta\omega\lambda\omicron\nu$) как бы для того, чтобы выразить всю полноту частного бытия Христа. Например, если под ипостасью кто-то захочет понимать

⁴¹ «Оный (т. е. Фаворский) божественный свет не есть ни тварь, ни сущность Бога, но — нетварная естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой божественной сущности» (Лосев А. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 895). «Она (сущность) совершенно необъемлема и неучаствует, участвуема же божественная благодать и энергия» (Там же. С. 897). «Она (сущность) пребывает совершенно невидимой и неучаствующей, ибо, по учению богословов, Бога никто не видел нигде. В том смысле, конечно, какого Он естества» (Там же. С. 899).

⁴² 4-й Вселенский собор. Деяние 5 // Деяния Вселенских соборов: в 4 т. / под ред. М. Б. Данилушкина. СПб.: Свято-Троицкая Сергиева лавра — Воскресение, 2008. Т. 3. С. 48.

⁴³ Было бы неверно ограничивать этот глагол значением только рассудочного знания на основании, например, рассуждений В. В. Болотова об однокоренном глаголе $\gamma\upsilon\upsilon\omega\acute{\rho}\omicron\kappa\omega$ (Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Минск: Белорусский экзархат, 2011. Т. 1. С. 18–19). В. В. Болотов упускает из вида, что этот глагол употребляется еще в значении сексуального опыта (напр., Мф 1:25). Тем самым под $\gamma\upsilon\upsilon\omega\acute{\rho}\omicron\kappa\omega$ подразумевается также онтологическое и феноменологическое познание, которое, очевидно, присуще и производному от него $\gamma\upsilon\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$. Кроме того, одно из основных значений $\gamma\upsilon\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ — ‘знакомиться’, что подразумевает первое впечатление, основанное на зрительном восприятии, а не умственном рассуждении, хотя и последнее целиком не исключалось.

⁴⁴ Подробно святоотеческое учение об ипостаси и сопутствующих ей понятиях см.: Чурсанов С. Лицом к Лицу: Понятие личности в православном богословии XX в. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2014. С. 16–116.

лишь единство самосознания, то лицо укажет еще на отличительные свойства, и наоборот. Оба термина, дополняя друг друга, должны подводить к тому, чтобы единство индивидуальности Христа воспринималось в полном смысле: и как единое самосознание, и как единство индивидуальных свойств Бога и человека. Отцы Собора, видимо, опасались, что одного термина «ипостась» будет недостаточно, что не каждый поймет его во всей глубине, и потому укрепили его синонимом *πρόσωπον*. Однако это еще не все. Совместное познание двух природ в одной ипостаси характеризуется термином «нераздельно» (*ἀδιαρέτως*).

Для настоящего исследования это, пожалуй, ключевой термин. Он означает, что между двумя природами нельзя провести видимой границы при познании. И если речь идет о таком свойстве Бога, как свет, то его также нельзя представлять как нечто обособленное от человеческой плоти Христа. Свет — это прежде всего свойство сущности, или природы Бога, т. е. бытия общего. Но как общее свойство он пребывает в свойствах бытия частного, бытия трех ипостасей Бога, в них он осуществляется. Свет как общее свойство проявляется как бы сквозь призму рожденности Сына — основного Его ипостасного свойства из известных нам. Далее он таинственно соединяется в ипостаси Сына с его человеческими свойствами, так как должен познаваться с ними нераздельно. Очевидно, к ним относится и некая светозарность, исходящая из тел праведников и прежде всего Христа.

Святитель Григорий не только допускал такое разделение, но и считал, что со временем тело перестанет существовать в материальном измерении. Это утверждение также противоречит оросу. Не только нераздельно, но и неразлучно и неслиянно в двух природах познаем мы Христа. Божество никогда не разлучится с человеческой природой, которая обозначена как состоящая из души и тела, равно как и не поглотит ее, поскольку свойство каждой из природ сохраняется, а значит, сохранится и материальность как существенное свойство нашей природы. Для отцов 4-го Собора тело, с которым непреложно и неразлучно соединил свое божество Христос, — это тело в самом расхожем смысле, т. е. имеющее плотность, вес, объем, цвет, а также органы чувственного восприятия, иначе были бы оговорки. Следующие соборы давали и прямые указания на сохранение существенных свойств воскресших тел: «Кто говорит или думает, что тела человеческие в воскресении восстанут шарообразными, а не исповедует, что мы восстанем в правильном виде, — да будет анафема»⁴⁵.

Смысл этой анафемы в опровержении мнения Оригена о том, что материальные тела даны людям в наказание и потому в пакибытии они исчезнут и вместо них будут шарообразные⁴⁶. Следовательно, в глазах отцов правильный вид тел означал не только привычные контуры, но и наличие

⁴⁵ 5-й Вселенский собор. Собрание 7 // Деяния Вселенских соборов / под ред. М. Б. Данилушкина. Т. 3. С. 537.

⁴⁶ На собрании Собора, осудившем Оригена, цитировались отрывки из его сочинений, среди которых был и следующий: «Когда покоренное Христу покорится наконец

в них реально функционирующих органов чувственного познания: глаз, носа, рук, ушей, рта.

В следующей цитате говорится напрямую о биологическом компоненте сущности тела: «И не только души не имеет портрет, но и самой сущности тела, т.е. плоти, мускулов, нервов, костей и других элементов, т.е. крови, флегмы, влаги и желчи»⁴⁷.

Конечно, тела преобразятся, но преобразование означает усовершенствование существенных свойств, а не их уничтожение. Например, воскресший Христос был осязаем и в то же время проходил сквозь стены.

Подобный «христианский натурализм» идет вразрез не только с позицией свт. Григория Паламы, но и, как было показано, с традицией спиритуалистического богословия, а также со многими философами, адаптировавшими эти идеи⁴⁸.

Халкидонский орос расходится с позицией свт. Григория и по вопросу о структуре Фаворского света. Напрямую о нем речь не шла, но выводы напрашиваются следующие: Фаворский свет не может быть исключительно нетварной природы ни в сем веке, ни в будущем. В нем сочетались обе стороны, человеческая и Божественная, явленные в единой ипостаси Бога Слова. И только так, нераздельно и неразлучно по этим двум сторонам, Фаворский свет и может созерцаться. Посмотрим, что говорят следующие соборы на этот счет.

«Если кто не исповедует, что в двух естествах, в божестве и человечестве, познается один Господь наш Иисус Христос... или исповедуя число естеств в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе Боге Слове воплотившемся, не в представлении только принимает различия этих естеств, из которых Он и состоит... тот да будет анафема»⁴⁹. Здесь допускается различать естества только в представлении. В греческом тексте термину «представление» соответствует *θεωρία*. У этого термина много значений, главное из которых — созерцание телесными, либо духовными глазами. Иначе говоря, имеется в виду некое представление, которое нельзя назвать

и Богу (1 Кор 15), тогда все отложат тела; и я думаю, что тогда они превратятся в ничтожество» (Там же. С. 535).

⁴⁷ 7-й Вселенский собор. Деяние 6 // Деяния Вселенских соборов / под ред. М. Б. Данилушкина. Т. 4. С. 529.

⁴⁸ Например, вот что пишет Н. О. Лосский: «Иной характер имеет преображенная телесность членов Царства Божия. Их отношения друг к другу и ко всем существам всего мира проникнуты совершенною любовью; поэтому никаких актов отталкивания они не совершают и непроницаемых материальных объемов их тела не имеют. Их телесность вся соткана из чувственных качеств света, звука, тепла, ароматов и т. п. ...они служат выражением не биологической, а сверхбиологической жизни членов Царства Божия» (Лосский Н. Мир как осуществление красоты. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 69). Исходный посыл в том, что тело является функцией души и должно во всем соответствовать ее запросам. Чувственное восприятие остается, но в ограниченной мере: тело теряет плотность и, как следствие, осязаемость и правильный вид. Душа как бы брезгует полноценным телом.

⁴⁹ 5-й Вселенский собор. Собрание 8 // Деяния Вселенских соборов / под ред. М. Б. Данилушкина. Т. 3. С. 472.

плодом рассуждений, но которое есть видение объективной реальности, независимой от человека. Если нет специального контекста, то *θεωρία* переводится на русский именно в таком смысле: ‘видение’, ‘созерцание’. Но есть и еще одно значение у *θεωρία* — ‘умопредставление’, как нечто субъективное, человеческая мысль, результат размышлений о чем-либо. В этом смысле обычно применяется глагол *ὑποθεῶ* (умопредставлять) и производное от него *ὑποθεσις* (умопредставление). В каком же смысле употреблен здесь этот термин?

Первый смысл более согласуется с позицией свт. Григория. Принимая такую оговорку к Халкидонскому оросу, можно далее допустить, что свет Христов видим отдельно от плоти. Однако в данном случае как раз имеет место особый контекст. Если принять первый смысл, то получится, что нераздельно мы можем познавать Христа только онтологически, через «причастие» (*κοινωνία* или *μετοχή*). Но в Халкидонском оросе говорится о нераздельном познании Христа как такового, а значит, всех его сторон, в том числе цвета, внешности, т. е. тех сторон, которые доступны только зрению. Иначе вместо слов о нераздельном познании Христа в двух природах говорилось бы только о нераздельном причастии Христу в двух природах. Но в оросе употребляется более универсальный глагол *ὑψωρίζω* — и тем самым наше познание не ограничивается только онтологическим аспектом, оно должно обязательно включать в себя и созерцательный, иначе будет неполноценным. В таком контексте очевидно, что слово «представление», употребленное для перевода на русский «теории» и указывающее на понятийный, воображательный характер познания, более соответствует богословскому смыслу всего отрывка. Должно оставаться место и для созерцания Христа нераздельно в двух природах. Также стоит обратить внимание и на ограничительное прилагательное *μόνη* (единственный), стоящее перед «теорией». Только в представлении можно разделять Христа, т. е. подчеркивается разрешительный и даже второстепенный статус данного способа восприятия, который не затрагивает основ познания, являясь исключением в правиле, но не более того. Отцы Собора как бы говорят: если так хочешь увидеть чистое Божество, делай это, но только в уме, абстрактно, как бы играя в интеллектуальную игру, а для подлинного созерцания необходимо объективное видение Христа во плоти.

Обратимся теперь к 7-му Вселенскому собору, который был посвящен защите иконопочитания: «Поэтому в каком естестве Он сделался видимым, по тому естеству христиане научились и икону Его изображать, а не по тому, которым Он невидим; это последнее неопишимо, потому что и из евангелия мы слышали: “Бога никтоже виде нигдеже” (1 Ин 4, 12)»⁵⁰.

Итак, Бог по своей Божественной природе невидим и неопишем даже после воплощения, иначе Его и рисовали бы по божеству. Трудно согласиться с томосом Поместного собора 1351 г., в котором эти евангельские

⁵⁰ 7-й Вселенский собор. Деяние 6 // Деяния Вселенских соборов / под ред. М. Б. Данилушкина. Т. 4. С. 533.

слова истолкованы в том смысле, что речь идет о невидимости сущности Бога, но не Его энергий. Таких оговорок у отцов 7-го Собора нет, значит, надо понимать естество Божие в том смысле, в котором оно обычно и понималось богословами — как совокупность Божественной сущности и всех ее свойств и энергий. Вместе с тем видимо и изобразимо человечество Христа. Но можем ли мы через Его человечество созерцать и божество? Ответ находим в следующей цитате: «Мы познали Христа, состоящего из двух естеств, и притом нераздельно из двух естеств, т. е. из божеского и человеческого. Итак, в одном и том же Христе созерцается и неопишное и описанное»⁵¹.

Тем самым в человеческой природе Христа все-таки можно созерцать божество. Если бы под созерцанием здесь имелось в виду созерцание духовного духовным или просто понятийное представление о чистом божестве, тогда были бы какие-то оговорки, специальный контекст. А без них должно понимать созерцание именно телесное, при котором и субъект, и объект обладают физическими характеристиками, поскольку речь идет о восприятии Христа прежде всего на иконе, как материальный образ. «Христос есть имя, обозначающее два естества, одно видимое, а другое невидимое. Но чрез эту завесу, т. е. через плоть, люди зрели самого Христа. Хотя при этом божественное естество Его и было сокрыто, но Он обнаруживал Его посредством знамений Своих»⁵².

Та же мысль, выраженная метафорично: плоть предстает в образе завесы, сквозь которую просвечивает божество (очевидны аллюзии к Посланию апостола Павла к евреям). Данный образ предполагает в первую очередь доступность божества для зрения, хотя не исключается и более отвлеченное, понятийное познание. Тем самым знамения, о которых идет дальше речь, можно разделить на более созерцательные, к которым относятся и Фаворский свет, и на чудесные действия Христа, которые больше намекают уму на Его Божественное происхождение, чем показывают глазам.

Таким образом, следует признать не соответствующей Халкидонскому оросу позицию и свт. Григория, считавшего свет Христов нетварным, и тех его противников, кто допускал тонкую тварность в Фаворском свете, но относил ее не к плоти Христа. Свет может быть тварен только как свойство тела, иначе нарушается догмат о нераздельном познании двух природ Христа. Как мы помним, так считали Григорий Акиндин, Феодор Дексия, Иоанн Кипарисиот и Прохор Кидонис (последние два с оговорками, что в пакибытии будет познание божества отдельно от плоти).

Разберем некоторые возможные возражения. Допустим, свт. Григорий относил Фаворский свет преимущественно к сущности Троицы⁵³. Аналогично можно сказать и о позиции антипаламитов, которые не всегда кон-

⁵¹ Там же. С. 529.

⁵² Там же. С. 574.

⁵³ «И как чувственный свет всевышней Троицы тварен?» (Григорий Палама, свт. Триады... С. 346).

кретизировали нетварную сторону света. Однако в данной редукции все равно не обойти халкидонской христологии. Свойства сущности принадлежат и Сыну, проявляясь в Нем, а значит, познавая их, мы познаем и ипостась Сына. Мысль о том, что у сущности есть свойства, недоступные ипостасям, не соответствует святоотеческой традиции. Значит, свет сущности познается вместе с Сыном, а следовательно, нераздельно с Его плотью.

Тогда, может быть, скажут, что познание ипостаси Сына настолько смутно, что не включает в себя Его человечество. В Ветхом Завете так, скорей всего, и было, однако новозаветное познание гораздо отчетливей, чем ветхое, ретуширующее ипостасные отличия. Мы познаем единосущее Троицы и ипостась Отца только через ипостась Сына при содействии ипостаси Святого Духа (Ин 14:9, 14:6, 16:13). Ветхое познание теперь если и возможно, то лишь на начальном этапе, например через созерцание Бога в красотах природы (так созерцать Бога могут и оккультисты). Это как бы познание в кавычках, остающееся за границей новозаветного, образцом которого было явление Христа на Фаворе. Понимали ли это до конца паламиты и их оппоненты, не столь важно. Сама Церковь засвидетельствовала это понимание, установив двенадцатый праздник Преображения Христа, а не ветхозаветных явлений в виде неопалимой купины или херувимов на колесах. Подлинное богопознание теперь невозможно без ипостаси Христа, явленной в единстве Божественной и человеческой природ.

Допустим, что свет Христов есть свет собственно Отца⁵⁴ или Духа (в частности, Д. Аникин считал, что Фаворский свет представлял собой нераздельное единение космической световой материи с ипостасью Святого Духа⁵⁵), поэтому он познается отдельно от плоти Христа. В таком случае действует та же логика. Ипостасный свет не может существовать, не проявляя свойств общего бытия⁵⁶. Значит, в нем мы познаем общее бытие, которым обладают все ипостаси — следовательно, познаем и ипостась Сына. Поэтому нельзя проводить видимых границ между ипостасным светом Отца или Духа и ипостасью Сына — это приведет к разделению неделимой сущности Бога либо выпадению из полноты ее бытия какой-то

⁵⁴ «Если даже свет Отчий в лице Иисуса Христа мы носим для познания славы Святого Духа, как в скудельных сосудах, в телах, то неужели поступим недостойно благородству ума, если свой собственный ум будем сдерживать внутри тела?» (*Григорий Палама, свт. Триады...* С. 49).

⁵⁵ Аникин Д. Божественный свет // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. Вып. 2. С. 58–59.

⁵⁶ «Как написано: во свете Твоем, т. е. в просвещении Духа, узрим свет — свет истинный, иже просвещает всякого человека грядущего в мир. Посему Дух в Себе показывает славу Единородного, и в Себе сообщает истинным поклонниками ведение Бога. Поэтому путь боговедения — от единого Духа, чрез Единородного Сына к единому Отцу» (*Василий Великий, свт. О святом Духе к свт. Амфилохию // Василий Великий, свт. Творения. Т. 3. С. 303*). Думается, что свт. Василий выражает в данном случае общецерковное понимание соотношения Божественной сущности и ипостасей как нераздельного и всецелого пребывания общего бытия в каждом конкретном Лице.

ипостаси. А если нет таких границ, то в свете Духа мы видим Сына, который, в свою очередь, познается нераздельно с плотью.

Что касается ветхозаветных теофаний, то все они были слишком смутными по сравнению с явлением воплощенного Христа независимо от того, имели ли нетварный характер либо сочетались с тонкой тварностью. Например, епископы Армении писали в поддержку Халкидонского ороса так: «Мы показали бы ему Господа славы, имеющего на руках язвы гвоздинья (Ин 20:25), и сияющего ими более, чем неприступным светом. Ибо всегда Сый явился во плоти»⁵⁷.

Иными словами, созерцая Христа, мы не можем представить себе ничего более высокого, никаких сокрытых тайн больше нет. Язвы гвоздинные тела Христа сияют сильнее нетварного света, чистого света божества. Можно предположить, что и свет вокруг лица Моисея, явленный в ветхозаветное время (даже если он был нетварным), уступает рукотворному новозаветному образу — иконе Христа. И хотя икону часто называют анагогическим образом, должна иметься в виду аналогия количественная, а не качественная, относящаяся к ветхозаветным временам. Это значит, что Христос, когда откроется для непосредственного созерцания, будет прекрасней любых своих изображений, однако принципиальных отличий от них, если иметь в виду созерцательный аспект, у Него не будет, в отличие от ветхозаветных образов.

Как же относиться к видениям света подвижниками-исихастами? Возможно, как к видениям ветхозаветного порядка, которые качественно ниже даже иконы Христа. Нельзя исключать, что эти видения могли для кого-то быть бесовской прелестью или самообманом. Последнее возможно в ситуациях, когда человек в течение долгого времени исступленно желает нечто достичь, например путникам в пустыне мерещится вода. Могли быть и явления света как продолжение тайны боговоплощения, однако видевшие этот свет подвижники описали его как исключительно нетварный.

Остановимся и на одном из ключевых философских аргументов Паламы в защиту нетварности света: излучать свет не свойственно человеческой природе⁵⁸. Таким образом, если свет тварен, он не будет ни человеческой, ни Божественной природы⁵⁹. Однако в XX в. в трудах немецкого физика Фритца Альберта Поппа доказано существование биофотонов — световых частиц, которые излучает биологическое тело⁶⁰. Можно лишь до-

⁵⁷ Послание епископов второй Армении к императору Льву // Деяния Вселенских соборов / под ред. М. Б. Данилушкина. Т. 3. С. 254.

⁵⁸ «Наша природа не свет, тем более такой, каким был Фаворский» (Григорий Палама, *свт.* Триады... С. 318).

⁵⁹ «И опять, тем, что они, отчуждая этот свет от божественной природы и лишая нетварной божественности, говорят, что он получил начало с Фавора, но будет со Христом в бесконечный век, подобно тому как он будет и с сынами света, несказанно сиявая их, — тем самым они будут мнить Христа состоящим из трех природ: человеческой, божественной и одного света» (Григорий Палама, *свт.* Опровержение Акиндина I. С. 48).

⁶⁰ *Popp F. A. Photons and their importance to biology // Proceedings of the International Symposium on Wave Therapeutics — Interaction of non-ionizing electromagnetic radiation with*

бавить, что условиями такого излучения должны быть святость человека и присутствие в нем Христа, а также желание Христа обнаружить Себя таким образом прежде второго пришествия.

Обратимся теперь к тезису свт. Григория о том, что Бог познается по нетварным энергиям, но не по сущности. В Халкидонском оросе говорится о познании Христа в двух природах, а не энергиях или свойствах; это определение восходит к апостольскому посланию (2 Пет 1:4). Между тем ни природа, ни сущность не сводились у Отцов Церкви к одним свойствам и энергиям, кроме особого контекста, например когда к терминам «сущность» или «природа» прибавляется название свойства: природа Фаворского света, сущность Божественной любви и т. п. Другой пример находим в творениях самого свт. Григория Паламы, когда он вводит понятие сверхсущности, низводя тем самым сущность лишь к совокупности общих свойств, исключая субстрат. Обычно же сущность или природа (естество) у Отцов Церкви означают либо совокупность общего бытия, т. е. субстрат и его энергии, либо один субстрат общего бытия — таково устойчивое их значение. В «Опровержении» 7-го Собора об этом сказано напрямую: «...естеством называем предмет, который существует сам по себе и не нуждается в другом для своего существования»⁶¹.

В данном отрывке подчеркивается такое важное свойство природы, как самостоятельность. Тем самым исключается понимание естества в значении одних энергий, которые по определению лишены самостоятельности.

Правда, паламиты ссылались на орос 6-го Вселенского собора, где различаются сущность и энергии⁶²: «Один и тот же Христос истинный едиnorodный Сын, познаваемый в двух естествах неслитно, неизменно, неразлучно, нераздельно без уничтожения различия естеств ради соединения, а с сохранением особенности того и другого естества и сочетанием в одно Лице и одну Ипостась... Также проповедуем, согласно учению святых отцов, что в Нем два естественные хотения или воли нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, и две естественные воли не противоположные, как говорили нечестивые еретики... Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественные действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно...»⁶³

Такие различия действительно есть. Однако орос не говорит, что познаются только энергии, или действия, а сущность непознаваема. Постулируется лишь наличие у Христа двух природных волей и действий, а не их сугубая познаваемость. Познается Христос все равно по естеству, т. е.

living systems. Versailles, 19–20 Mai 1979 / ed. by Z. W. Wolkowski. Créteil: Université de Paris-Val de Marne, 1983. P. 43–59.

⁶¹ 7-й Собор. Деяние 6 // Деяния Вселенских соборов / под ред. М. Б. Данилушкина. Т. 4. С. 537.

⁶² См. об этом: Дунаев А. Константинопольские соборы... С. 330, 333.

⁶³ 6-й Вселенский собор. Деяние 18 // Деяния Вселенских соборов / под ред. М. Б. Данилушкина. Т. 4. С. 221–222.

и по энергии и по сущности. Этот гносеологический нюанс упускают современные исследователи, пытающиеся оправдать паламизм оросом 6-го Вселенского собора⁶⁴.

Стоит также добавить, что поскольку естества объединяются в одном Лице и ипостаси Христа, то с ними познается и ипостась Сына, равно как Отца и Духа, в силу единосущия. Святоотеческой мысли чужды чисто философские представления о том, что Божественная сущность и ипостаси могут находиться в подчиненном положении друг к другу. Поэтому если сущность познаваема, познаваема и ипостась, в которой сущность проявляется. Таким образом, и по второму тезису свт. Григория, из которого имплицитно вытекает и непознаваемость ипостасей, налицо несоответствие с линией Вселенских соборов. Познаваемы и сущность, и энергия, и три ипостаси.

Что касается аргумента свт. Григория о том, что, познавая Бога по сущности, человек уравнился бы с Ним по своему бытию, то Вселенские соборы, посвященные христологии, ничего не говорят об этой конкретной богословской проблеме. Однако некоторые Святые Отцы могут помочь в ее решении.

Например, свт. Иоанн Златоуст, на которого ссылался Акиндин, также писал о доступности сущности Бога для познания — правда, в созерцательном смысле. Он делает важное указание: апостолы видели на Фаворе сущность Бога «насколько могли ее видеть»⁶⁵. Здесь вводится понятие меры как некой границы познания человеком Бога. Однако эта граница проходит не по линии «энергия — сущность», как у Паламы, но касается самой Божественной сущности. Она более неуловима и мистична, тогда как у Паламы выходит на первый план рационализм, из-за чего Бог оказывается достаточно грубо разделенным на части.

Впрочем, у свт. Григория Нисского есть попытка и рационального обоснования этой меры, при этом он не разделяет Бога на познаваемые энергии и целиком непознаваемую сущность: «Ибо естество умопредставляется в твари поставленным на взаимном пределе благ, как способное к свободному приятию того и другого... Но Естество несозданное далеко отстоит от таковой разности, потому что имеет благо неприобретенное, и не причастием какой-либо высшей красоты прияло в себя красоту, но само в себе, каково оно изначала, и есть благо, и умопредставляется благом, и составляет источник блага»⁶⁶.

Таким образом, свт. Григорий различает причастность благу и природное обладание им; последнее свойственно только Богу. Иначе говоря, Бог есть Бог сам по себе, а человек — по причастию Богу, и потому бог с ма-

⁶⁴ См., напр.: Ларше Ж. К. Исихазам и Шести Васильенски Сабор // Свети Григорије Палама у историји и садашњости. Србинье, 2001. С. 67–86.

⁶⁵ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на евангелие святого апостола Иоанна Богослова. Беседа 15. С. 98.

⁶⁶ Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Кн. 1, гл. 22 // Творения святых отцов в русском переводе. М.: Московская духовная академия, 1863. Т. 41. С. 111.

ленькой буквы. Тем самым можно быть и причастуемым природе Бога⁶⁷ и быть отличным от нее.

Один из результатов «энергийного» богословия свт. Григория — искаженное понимание евхаристии, предполагающее причастие тела и крови отдельно от сущности Бога⁶⁸. Это ставит под сомнение тождественность исторического и евхаристического Христа, ведь если во Христе нераздельно познаются природы, то на литургии мы вкушаем другую плоть, с которой нераздельно познаются лишь энергии Божества⁶⁹.

Вообще в богословии свт. Григория много общего с опытом других религий, вплоть до оккультных течений. Думается, не случайно находят влияние этого богословия и на взгляды русских религиозных символистов XX в. Однако подлинная православная гносеология, опирающаяся на опыт Вселенских соборов, имеет мало общего с паламизмом, о чем, правда, мало кто догадывается. Не вдаваясь в подробности истоков заблуждений свт. Григория, стоит указать на неоплатонизм, так и не преодоленный в христианстве. Вот характерная цитата из Плотина: «Чтобы узреть Первоединое, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и, отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое, молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние и отраженные, то есть Душа и Ум, а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий — Первоединое»⁷⁰.

Назрела серьезная необходимость пересмотра гносеологии свт. Григория Паламы и, возможно, всей той спиритуалистической церковной традиции, на которую он опирался и которую выразил в наиболее резкой форме. Но этот пересмотр должен осуществляться соборным разумом Церкви.

⁶⁷ «Источник, начало и подаяние всякого блага усматривается в Естестве несозданном, и всякая тварь к Нему обращает взор по общению в первом благе высшего Естества, к Нему приближается и делается Его причастницей по необходимости соразмерно причастию высших даров» (Там же. С. 111).

⁶⁸ «Утверждение Феофана Никейского о приобщимости в евхаристии только божественным энергиям, как и евхаристический символизм Феофана Никейского и свт. Филофея Коккина являются не просто крайностями богословского учения названных лиц, как полагал И. Мейендорф относительно Феофана Никейского, и не следствием наличия в поздней Византии какой-то особой платонизирующей школы, но закономерным, доведенным до логического предела выводом из всего паламитского богословия» (Дунаев А. Богословие евхаристии в контексте паламитских споров. С. 168. URL: <https://www.xpa-spb.ru/libr/Dunaev-AG/bogoslovie-evharistii.pdf> (дата обращения: 02.12.2019)).

⁶⁹ «Правда, наряду с такой возможностью есть и другая — признание присутствия в Святых Дарах Божественной природы, которая остается тем не менее неприобщимой, в отличие от причастуемых энергий. В таком случае отрицать тождественность Даров историческим Телу и Крови не приходится» (Там же. С. 153). Однако такая возможность противоречит Халкидонскому оросу; об этом А. Дунаев не говорит, из-за чего его статья оставляет ощущение некоторой недосказанности относительно учения свт. Григория.

⁷⁰ Плотин. Эннеада 5: 1, 6 // Лега В. История западной философии: в 2 т. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009. Т. 1. С. 216.

Информация об авторе:

Луковцев Илья Николаевич — науч. сотр.; lukovtsev@inbox.ru

St. Gregory Palamas's gnoseology in light of the dogma of the incarnation of Christ

I. N. Lukovtsev

Kineshma Art and History Museum,
30, Komsomolskaya ul., Kineshma, 155800, Russian Federation

For citation: Lukovtsev I. N. St. Gregory Palamas's gnoseology in light of the dogma of the incarnation of Christ. *Issues of Theology*, 2021, vol. 3, no. 1, pp. 24–44.
<https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.102> (In Russian)

This article is devoted to the problem of correspondence between the gnoseology of St. Gregory Palamas and the teachings of the Orthodox Church. His gnoseology contains two theses that caused a significant controversy in the 14th century in the Byzantine Empire. These are the uncreated nature of the Tabor Light and the possibility to know God by His uncreated energies, but not by His essence. The author turns directly to the Christological confessions and other dogmatic texts of the Ecumenical Councils to solve the problem. This method has not been largely used. As a general rule, the “palamites” and “antipalamites” used to refer to some particular father or plunged into a strictly philosophical discourse. At the same time, it was not fully taken into the account the fact that the Acts of the Ecumenical Councils contain information to adequately assess St. Gregory's gnoseology. The article concisely presents the main theses of St. Gregory Palamas's gnoseology, approved by the local Council of 1351 held in Constantinople. The theses are compared to the confession of the Council of Chalcedon. The texts of the subsequent Ecumenical Councils are considered to be as clarifying as the Chalcedonian confession. The views of St. Gregory's main opponents are also analyzed in the article. Particular attention is paid to the meaning of key terms in the considered dogmatic texts. The article also takes into account the philosophical aspect of the problem, and expounds one of the arguments of St. Gregory in favor of the uncreated nature of the Tabor Light, which is based on the idea of the inability of human nature to emit light. As a result of the research, it was established that both theses of St. Gregory contradict the doctrine of the Ecumenical Councils about Christ. Instead of St. Gregory's dubious gnoseology, the Ecumenical Councils offer to cognize the divinity of the Trinity inseparably from the flesh of Christ, and not only in energy, but also essence and hypostasis. As for the natural science argument of St. Gregory, it is refuted by the data of modern science, which proved the existence of biophotons. This discovery, according to the author, does not contradict, but only confirms the Christology of the Ecumenical Councils.

Keywords: Christ, hesychasm, palamism, antipalamism, Tabor Light, neoplatonism, uncreated energies, Ecumenical Councils, Chalcedonian confession, essence.

References

- Anikin D. (2011) “The Divine Light”, in *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, iss. 2, pp. 37–61. (In Russian)
- Birukov D. (2009) “St. Gregory Palamas”, in *Antologija vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli*. In 2 vols, vol. 2. Moscow, St. Peterburg, Nikeia Publ., Russkaia khristianskaia gumanitarnaia akademiia Publ., pp. 448–466. (In Russian)
- Bolotov V. V. *The lectures on the history of the ancient Church*. In 4 vols, vol. 1. Minsk, Belorusskii ekzarkhat Publ. (In Russian)
- Chursanov S. (2014) *Face to face: the conception of personality in the orthodox 20th century theology*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Danilushkin M., ed. (2008) *The Acts of the Ecumenical Councils*. In 4 vols. St. Peterburg, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra — Voskresenie Publ. (In Russian)
- Davydenkov O., priest. (2005) *The dogmatic theology*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Dunaev A. (2013) “Kydonis Prokhor”, in *Pravoslavnaia entsiklopedia*, vol. 37. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopedia Publ., pp. 357–663. (In Russian)
- Dunaev A. (2015) “Constantinople Counsels of 1351, 1368”, in *Pravoslavnaia entsiklopedia*, vol. 37. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopedia Publ., pp. 328–335. (In Russian)
- Dunaev A. G. *The Theology of the Eucharist in the context of the Palamite controversies*. Available at: <https://www.xpa-spb.ru/libr/Dunaev-AG/bogoslovie-evharistii.pdf> (accessed: 02.12.2019). (In Russian)
- Dunaev A. *Materials for the report on the nature of Tabor Light during the period of palamite controversy*. Available at: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/tsitaty-1.pdf>; <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/tsitaty-2.pdf> (accessed: 20.11.2019). (In Russian)
- Dunaev A., Kuzenkov P. (2011) “Isaac Argyros”, in *Pravoslavnaia entsiklopedia*, vol. 26. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopedia Publ., pp. 686–693. (In Russian)
- Gregorii Akindynos. (1983) “Ἐπιστολή 62”, in *Hero A. C. Letters of Gregory Akindynos*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 250–268.
- Grigorii Nisskii, svt. (1863) “The Refutation of Eunomius. 1/22”, in *Tvoreniia sviatykh otsov v russkom perevode*. Vol.41. Moscow, Moscovskaia dukhovnaia akademiia Publ., p.111. (In Russian)
- Grigorii Palama, svt. (2009) “Two refutations of Akindynos 1, 2”, in *Grigorii Palama, svt. Polemika s Akindinom*. Transl. by A. Dunaev, Afon, Pustyni Novaia Fivaida Publ., pp. 23–195. (In Russian)
- Grigorii Palama, svt. *150 Chapters*. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/sto-pjatesjat-glav-posvjashennyh-voprosam-estestvennonauchnym-bogoslovskim-i-nravstvennym (accessed: 20.11.2019). (In Russian)
- Grigorii Palama, svt. *The discourse of the orthodox Theophanos with the Theotimus who has returned from varlaamites*. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/Sobesedovanie_pravoslavnogo_Feofana (accessed: 20.11.2019). (In Russian)
- Grigorii Palama, svt. (2018) *The Triads in defence of holy-silent ones*. Transl. by V. V. Bibikhin. Moscow, Ripol-klassik Publ. (In Russian)
- Grigorii Bogoslov, svt. (2004) *The mystical songs*. Moscow, Pravilo Very Publ. (In Russian)
- Ignatius of Antioch, svt. (1978) “The epistle to the Ephesians”, in *Rannekhristianskie Ottsy Tserkvi: antologija*. Bruxelles, Zhizn s Bogom Publ., pp. 101–111 (In Russian)
- Ignatius of Antioch, svt. (1978) “The epistle to the Magnesians”, in *Rannekhristianskie Ottsy Tserkvi: antologija*. Bruxelles, Zhizn s Bogom Publ., pp. 111–117. (In Russian)
- Ioann Damaskin, prep. (1993). *Three apologies against those who attack the divine images*. Moscow, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra Publ. (In Russian)

- Ioann Zlatoust, svt. (1902). “Conversations on the gospel of John the Theologian. 15”, in *Polnoe sobranie tvoreniĭ sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatoustsa*. In 8 vols, vol. 8. St. Peterburg, Sankt-Peterburgskaia dukhovnaia akademiia, p.98. (In Russian)
- Kanaeva E. (2019) “Because this is the same thing: to know God and be the god-seer’: Varlaam of Calabria about the method in theology”, in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 1. Bogoslovie. Filosofii. Religiovedeniie*, iss. 1, pp. 50–68. (In Russian)
- Larshe J. C. (2001). “Esychasm and the 6th Ecumenical Council”, in *Sveti Grigorije Palama u istoriji i sadashnosti*. Spbinie Publ., pp. 67–86. (In Serbian)
- Losev A. (1993) *Essays on the ancient symbolism and mythology*. Moscow, Mysl’ Publ. (In Russian)
- Losskii N. (1998) *The world as the realization of beauty*. Moscow, Progress-Traditsiia Publ. (In Russian)
- Meiendorf I., priest (2007) *Life and works of the saint Gregory Palamas: Introduction to study*. St. Petersburg, Vizantinorossika Publ. (In Russian)
- Plotin. “Enneads”, in *Lega V. The History of the western philosophy*. In 2 vols, vol. 1. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ., pp. 4–447. (In Russian)
- Popp F. (1983) “Photons and their importance to biology”, in *Proceedings of the International Symposium on Wave Therapeutics — Interaction of non-ionizing electromagnetic radiation with living systems; Versailles, 19–20 Mai 1979*. Ed. by Z. W. Wolkowski. Créteil: Université de Paris- Val de Marne, pp. 43–59.
- Russell N. *The Reception of Palamas in the West today*. Available at: http://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/2012_3_3_Russell.pdf (accessed: 28.11.2019).
- Theophilus of Antioch, svt. (1978) “The First Book to Autolick”, in *Rannekhristianskie Ottsy Tserkvi: antologiiia*. Bruxelles, Zhizn s Bogom Publ., pp. 458–468. (In Russian)
- Vasilii Velikii, svt. (1993) “About the Holy Spirit — to Amfilohius, svt.”, in *Vasilii Velikii, svt. Tvoreniia svt. Vasiliia Velikogo*. In 4 vols, vol. 3. Moscow, Palomnik Publ., pp. 231–359. (In Russian)
- Vasilii Velikii, svt. (1993) *Letter 226*. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/226 (accessed: 28.11.2019). (In Russian)
- Vasilii Velikii, svt. (1993) *Letter 8*. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/8 (accessed: 20.11.2019). (In Russian)
- Vasilii Velikii, svt. (1993) “The First refutation of Eunomius”, in *Vasilii Velikii, svt. Tvoreniia sv. Vasiliia Velikogo*. In 4 vols, vol. 3. Moscow, Palomnik Publ., pp. 3–61. (In Russian)

Received: September 25, 2020

Accepted: November 19, 2020

Author’s information:

Ilya N. Lukovtsev — Researcher; lukovtsev@inbox.ru