

Гносеологические и ноологические основания учения Варлаама Калабрийского о богопознании и видении умного света

В. Е. Елиманов

Московская духовная академия,
Российская Федерация, 141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра

Для цитирования: *Елиманов В. Е.* Гносеологические и ноологические основания учения Варлаама Калабрийского о богопознании и видении умного света // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 1. С. 63–102. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.104>

В статье предлагается новый подход к реконструкции учения Варлаама Калабрийского о богопознании и видении «умного света» на основании его гносеологии и ноологии. В рамках реализации этого подхода было установлено, что в основе учения Варлаама об абсолютной непознаваемости Бога лежит гносеологический принцип «подобное познается подобным». Бог как совершенно иноприродный тварному миру не может быть познан ни одной из познавательных способностей человека: ни «чувством», ни «мнением и рассудком», ни «умом». Знание или видение Самого Бога в принципе недоступно для человека. Богопознание ограничено высшей познавательной способностью — умом, его природой и способностью к созерцанию умопостигаемых понятий. Поэтому единственное, что доступно человеку, — это созерцание (постижение) в своем уме интеллектуальных понятий (знаний) о Боге. Ум, понятия (знания), покоящиеся в уме, и акт мышления — все это находится в отношении тождества друг с другом. В этой ноологически замкнутой системе богопознания умный свет — это ум, созерцающий самого себя, а через это созерцающий в самом себе всякое истинное знание о Боге. Таким образом, богопознание и боговидение сводятся Варлаамом к интеллектуальному акту самопознания. В статье также рассмотрено учение Варлаама о различии между умным светом, Фаворским светом и сверхсущностным светом.

Ключевые слова: Варлаам Калабрийский, Григорий Палама, умный свет, Фаворский свет, сверхсущностный свет, боговидение, логосы, ноология, божественные энергии, паламитские споры.

Введение

Учение Варлаама Калабрийского о богопознании и созерцании «умного света» стало отправной точкой для начала паламитских споров. Именно в полемике с этим учением свт. Григорий Палама формулирует свое учение о видении нетварного света, вызвавшее впоследствии немало нареканий

-
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2024
 - © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

со стороны его противников. Однако до настоящего времени ни в русской, ни в зарубежной исследовательской литературе нет ни одного исследования, в котором гносеология и ноология Варлаама Калабрийского были бы рассмотрены в их единстве и целостности как ключ к реконструкции его учения о богопознании и видении умного света.

Цель данной статьи — реконструировать учение Варлаама о богопознании и видении умного света в перспективе его гносеологии и ноологии. Для достижения этой цели сначала будет дан краткий обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения Варлаама о богопознании и видении умного света (1); затем будут рассмотрены гносеологические основания учения Варлаама об абсолютной непознаваемости Бога (2), ноология Варлаама и учение о созерцании умного и божественного света как самосозерцании ума (3), учение Варлаама о богопознании в перспективе его гносеологии и ноологии (4).

1. Подходы к реконструкции учения Варлаама Калабрийского

Реконструкция учения Варлаама о богопознании необходима для воссоздания полной картины паламитских споров. Однако тема богопознания в богословии Варлаама не представлена широко в научной литературе. Среди известных ученых, обращавшихся к этой теме, можно назвать лишь следующих: протопр. Иоанн Мейендорф, Дж. Скиро, Р. Синкевич, Х. Гуннарссон, А. Фиригос, Э. Ю. Канаева¹. Прежде чем перейти непосредственно к решению обозначенных задач, кратко рассмотрим позиции перечисленных ученых.

Крупнейший исследователь раннего этапа паламитских споров протопр. Иоанн Мейендорф не раз отмечал, что Варлаам однозначно отрицал возможность сверхъестественного богопознания². Согласно Варлааму, бо-

¹ Здесь приводятся имена только тех известных ученых, которые при реконструкции учения Варлаама о богопознании опирались на его сохранившиеся произведения, а не ограничивались фрагментами из его утерянных трактатов, цитируемых в Триадах свт. Григорием. Что касается Герхарда Подскальски, то в своей знаменитой монографии «Богословие и философия в Византии» он не рассматривает учение Варлаама о боговидении, но главным образом ограничивается анализом спора Варлаама и Паламы об использовании в богословии силлогизмов (на материале трактата Варлаама «против Латинян» и его эпистолярного наследия). См.: *Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz: der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München: Beck, 1977 (Byzantinisches Archiv. Bd. 15. Heft 15). S. 124–157.*

² *Мейендорф И., протопр.* Святой Григорий Палама, его место в Предании Церкви и современном богословии // Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Пасхальная тайна: статьи по богословию / пер. с англ., фр.; сост. И. В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013. С. 624–625, 635 (статья написана о. Иоанном на рус. яз.). См. также: *Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas (Patristica Sorbonensia. 3). Paris: Éditions du Seuil, 1959. P. 173–175, 185–186, 223–224.*

жественное просвещение — это приобретение человеком интеллектуальных знаний о Боге³. Не существует никакого иного сверхъестественного «просвещения», кроме интеллектуального⁴. Впрочем, о. Иоанн в своих работах не излагает учение Варлаама о богопознании в систематическом виде. Ноология и гносеология Варлаама не рассматриваются ученым в качестве основы его учения о богопознании⁵.

Джузеппе Скиро во «Введении» к первому изданию писем Варлаама посвящает теме видения умного света небольшой параграф под названием: «Умный свет: *σὺζυγία* и *ἀνάκρσις*»⁶. Здесь ученый ограничивается лишь пересказом фрагмента Ер.⁷ III. 56–61⁸, в котором Варлаам излагает ноологические основания своего учения о природе умного света и способе его созерцания. Изложение Ер. III. 56–61 имеет поверхностный, а не аналитический характер. Очевидно, что Д. Скиро стремился лишь описать учение Варлаама и не ставил перед собой задачу детально изучить и изложить его в систематическом виде.

Ссылаясь на Ер. I. 95, исследователь утверждает, что умный свет — это то, посредством чего человек соединяется с «Божеством» (*la Divinità*)⁹. Умный свет в интерпретации Д. Скиро понимается как некий «посредник» между Богом и человеком. Впрочем, такое понимание не вполне согласуется с текстом Ер. I. 95: здесь Варлаам пишет не о соединении с «Божеством», но о «сочетании с Божественными [вещами]» (*τοῖς θείοις συζυγεῖν*)¹⁰, кото-

³ *Meyendorff J.* Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle Barlaam le Calabrais // 1054–1954: L'Église et les Églises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident: Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin: in 2 vols. Vol. 2. Chévetogne: Éditions de Chevetogne, 1955. P. 59–60.

⁴ *Ibid.* P. 60–61.

⁵ В частности, ноология Варлаама, представленная главным образом во втором его письме к свт. Григорию, не рассматривается о. Иоанном при анализе содержания этого письма: *Meyendorff J.* Les débuts de la controverse hésyaste // Byzantion. T. 23. 1953. P. 114–116. Правда, в своей знаменитой монографии «Введение в изучение св. Григория Паламы» о. Иоанн однажды вскользь замечает, что святые, согласно Варлааму, имеют единственным объектом созерцания «сущность ума» (*l'essence de l'esprit*) (*Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P. 233).

⁶ *Schirò G.* Introduzione // Barlaam Calabro. Epistole greche. I primordi episodici et dottrinari delle lotte isicaste / Stud. introd. e testi a cura di G. Schirò. Palermo; Roma: Tipografia Pio X, 1954. P. 153–163.

⁷ Здесь и далее сокращение «Ер.» указывает на «Epistulae» (т.е. «Письма» Варлаама Калабрийского).

⁸ Здесь и далее рубрикация писем Варлаама приводится по изданию А. Фиригоса: *Fyrigos A.* Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam). Roma: Antonianum, 2005 (далее — *Fyrigos A.* Dalla controversia palamitica).

⁹ По мнению Д. Скиро, «Божественное видение» (*la divina visione*), о котором пишет Варлаам, — это «сияние умного света, с помощью которого можно соединиться с Божеством (*la Divinità*) *σὺζυγεῖν τοῖς θείοις* (I, 837) и умно познать эти тайны [веры] лучше, чем посредством доказательств» (*Ibid.* P. 154).

¹⁰ *Barlaam Calabrus.* Epistula I, 95 // *Fyrigos A.* Dalla controversia palamitica. P. 262:821 (здесь и далее после указания номера страницы через двоеточие указывается

рые отнюдь не отождествляются им с Самим Богом. В целом Д. Скиро не рассматривает учение Варлаама о самосозерцании ума в Ер. III. 56–61 как ключ к пониманию природы умного света.

Роберт Синкевич исследует учение Варлаама о богопознании в докторской диссертации «Учение о богопознании в первой фазе споров между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой»¹¹. Основные результаты исследования опубликованы им в ряде статей, где он обращает внимание на то, что в основе учения Варлаама о богопознании лежит гносеология, а именно принцип «подобное познается подобным»¹². Исследователь приходит к выводу, что Варлаам отрицает наличие в человеке такой познавательной способности, которой он мог бы познавать Бога¹³. Богопознание в учении Варлаама ограничено только сферой интеллекта¹⁴. Однако в отношении мистического опыта Р. Синкевич высказывается не однозначно, а скорее предположительно: «Похоже (It seems), что в случае с [Святыми] Отцами Варлаам не допускал прямого восприятия Бога»¹⁵.

Видимо, Р. Синкевич, является единственным ученым, обратившим внимание на значимость гносеологии Варлаама в его философско-богословской модели богопознания. К сожалению, достижения Р. Синкевича не получили должного внимания последующих исследователей: в своих попытках реконструировать учение Варлаама о богопознании они обходят его гносеологический аспект.

Несмотря на прорывной характер публикаций Р. Синкевича, предложенную им реконструкцию учения Варлаама о богопознании нельзя считать законченной, а также лишенной весьма существенных недостатков, в частности:

— отсутствует четкое различие между умным светом, Фаворским светом и сверхсущностным светом в богословии Варлаама¹⁶; соответственно,

номер строки на соответствующей странице или интервал строк).

¹¹ *Sinkewicz R. E.* The doctrine of the knowledge of God in the initial discussions between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. Oxford: Oxford University Press, 1979.

¹² *Sinkewicz R. E.* The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context // *Mediaeval Studies*. 1981. No. 43. P. 181–182. См. также: *Sinkewicz R. E.* The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian // *Mediaeval Studies*. 1982. Vol. 44. P. 210–215.

¹³ *Sinkewicz R. E.* The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P. 232; 204–205. Ср.: *Sinkewicz R. E.*: 1) The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context. P. 181–182; 2) The doctrine of the knowledge of God in the initial discussions between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. P. 188–190.

¹⁴ *Sinkewicz R. E.*: 1) The doctrine of the knowledge of God in the initial discussions between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. P. 217–218; 2) The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P. 210–212, 223–224.

¹⁵ *Sinkewicz R. E.* The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P. 232. Эта неуверенность, по-видимому, связана выводами, к которым ученый приходит при анализе Ер. III. 56–57 (см. ниже).

¹⁶ Некоторое нечеткое различие проводится в следующих местах: *Sinkewicz R. E.* The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P. 229, 233.

эпистемологические выводы, которые следуют из этого различия, не выявлены;

— обстоятельно доказывая, что Варлаам отрицает возможность «соприкосновения» тварного человека с нетварным Богом¹⁷, при анализе ключевого для этой темы фрагмента Ер. III. 56–57 Р. Синкевич неожиданно приходит к противоположенному выводу; так, рассматривая Ер. III. 57, он смешивает понятия «сверхсущностный свет» и «умный свет»; это приводит его к выводу, что тот свет, с которым «сочетается» созерцатель, есть «сверхсущностный свет», т.е. «Свет» (Light)¹⁸, являющийся Богом; этот «Свет» (т.е. Бог) «дарует» знание, но не является им¹⁹; таким образом, как ошибочно полагает Р. Синкевич, именно «сверхсущностный свет», а не «умный свет» Варлаам называет «Богом» в Ер. III. 57, и именно «сверхсущностный свет» «очищает душу от страстей» и подает ей истинное знание²⁰;

— в исследованиях Р. Синкевича отсутствует четкое определение понятия «умный свет»²¹; этот важнейшее упущение ставит под вопрос природу богопознания, поскольку сам Варлаам многократно пишет о видении именно «умного и нематериального света» (Р. Синкевич этого не отрицает²²); признавая «гностический характер» учения Варлаама о богопознании, Р. Синкевич предпочитает говорить не о созерцании «умного света», а о некоем «озарении» (illumination), при котором душа человека приобретает истинное знание о Боге²³; это также свидетельствует о том, что исследователь не вполне уверен в том, какова природа созерцаемого света;

— учение Варлаама о «боговидении» и природе «умного света» не рассматривается в контексте его ноологии.

Помимо этого, сам Р. Синкевич утверждает, что его вывод о «гносеологическом характере» мистического опыта в богословии Варлаама «должен оставаться предварительным и требует полного изучения сохранившихся фрагментов сочинений Варлаама против исихастов и против Паламы»²⁴.

Ср.: *Sinkewicz R. E. The doctrine of the knowledge of God in the initial discussions between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. P. 219.* Однако при реконструкции учения Варлаама о мистическом созерцании ученый явно смешивает эти понятия: *Sinkewicz R. E. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P. 251–253.*

¹⁷ *Sinkewicz R. E. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P. 210–212.*

¹⁸ Словом «Свет» (Light) с заглавной буквы Р. Синкевич обозначает «сверхсущностный свет» (Superessential Light), а словом «свет» (light) со строчной буквы — «умный свет» (intellectual light) (Ibid. P. 231, 233; 226, 227, 229, 230).

¹⁹ Ibid. P. 251–253.

²⁰ Ibid. P. 234.

²¹ Не давая четкого определения, Р. Синкевич в одном месте отмечает, что «[умный] свет понимался [Варлаамом] в связи с (in relation to) познавательной силой интеллекта, и быть просвещенным Богом означало [для него] получать знание от Бога» (Ibid. P. 231–232). Однако это небольшое замечание является по большому счету перифразом слов Варлаама и доказательно не выводится из его ноологии.

²² Ibid. P. 222.

²³ Ibid. P. 231. См. также: Ibid. P. 188, 222, 229.

²⁴ Ibid. P. 242.

Хакан Гуннарссон в монографии «Мистический реализм в раннем богословии Григория Паламы. Контекст и анализ»²⁵ рассматривает генезис и развитие богословия свт. Григория в его споре с Варлаамом Калабрийским в период с 1335 по 1341 г. В частности, исследователь предпринимает попытку реконструировать учение Варлаама о богопознании на основании его писем к свт. Григорию Паламе и цитат из его несохранившихся сочинений, которые приводятся свт. Григорием во второй и третьей Триадах. Впрочем, письма Варлаама не рассматриваются Х. Гуннарссоном как самодостаточный источник для реконструкции его взглядов на природу богопознания²⁶. Анализ писем Варлаама фактически не приводит к какому-либо значимому результату²⁷. Исследователь ограничивается признанием того, что «подход Варлаама к Божественному свету и просвещению, очевидно (apparently), носит очень интеллектуальный характер»²⁸. Напротив, обзор цитат из сочинений Варлаама, приводимых в свт. Григорием Триадах, позволяет Х. Гуннарссону однозначно заявить, что Варлаам в принципе отрицал возможность опытного познания Бога: богопознание, по Варлааму, сводится к приобретению знаний о Боге²⁹. Однако реконструкция взглядов Варлаама не может быть ограничена лишь анализом Тριάд свт. Григория, ведь в пылу полемики он мог нарочито исказить позицию своего оппонента для более удобного опровержения его взглядов. Поэтому исследование, проведенное Х. Гуннарссоном, нельзя считать законченным. Кроме того, в работе не рассматриваются гносеологические и ноологические аспекты учения Варлаама о богопознании.

Антонис Фиригос в монографии «От паламитского спора к исихастской полемике» подробно разбирает как гносеологию Варлаама³⁰, так и его учение об умном свете³¹. В параграфе «Подход к гносеологии Варлаама»³² в систематическом виде описывается учение Варлаама о логосах и сущем «окрест Бога», а также рассматривается полемика Варлаама и Паламы о допустимости использования силлогизмов в богословии. Тем не менее А. Фиригос рассматривает гносеологию и тему умного света отдельно друг от друга. Излагая гносеологию и учение об умном свете, ученый совсем не рассматривает ноологию Варлаама. Как следствие, в параграфе «φῶς νοερόν согласно Варлааму» он не дает определения умного света и огра-

²⁵ Gunnarsson H. *Mystical realism in the early theology of Gregory Palamas. Context and analysis*. Göteborg: Göteborgs universitet, 2002. Монография основана на докторской диссертации, написанной под руководством профессоров Дика А. Р. Хаглунда и Стэна Хидала. Х. Гуннарссон отмечает, что раннем этапе исследования он консультировался с профессорами Иоаннисом Полемисом и Робертом Синкевичем.

²⁶ Ibid. P. 140.

²⁷ Ibid. P. 117–123, 137–144.

²⁸ Ibid. P. 140.

²⁹ См. особенно: Ibid. P. 152–153, 202, 208–210, 214, 217.

³⁰ *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica...* P. 82–90.

³¹ Ibid. P. 95–97.

³² Ibid. P. 82–90.

ничивается следующим: умный свет не есть Бог³³; умный свет — это «свет знания», он имеет «познавательные» и «нравственные цели»³⁴. Тем не менее А. Фиригос ясно дает понять читателю, что умный свет, согласно Варлааму, не является сверхъестественным, но скорее связан с познавательной деятельностью ума.

Позицию А. Фиригоса разделяет Иоаннис Полемис при описании богословских взглядов Варлаама Калабрийского в статье «Исихастские споры: события, личности, тексты и тенденции», где он кратко обобщил научные достижения в области изучения исихастских споров. Ссылаясь на А. Фиригоса, И. Полемис пишет об умном свете как «умопостигаемом» (intelligible), а не Божественном в собственном смысле слова³⁵. Подобного мнения придерживается Яннис Димитракопулос. Как отмечает ученый, Варлаам отрицает мистический экстаз, при котором человек может непосредственно соединиться с Богом, а также ограничивает богопознание дискурсивным знанием и сферой умопостигаемого³⁶.

Эльга Юрьевна Канаева рассматривает учение Варлаама о богопознании и созерцании умного света в диссертации³⁷ и ряде статей. По ее мнению, свт. Григорий Палама в полемике с Варлаамом игнорирует его учение о мистическом богословии, а именно учение о видении умного света³⁸. Ссылаясь на Ер. I. 30–31, она полагает, что Божественный свет (умный свет) является источником истинного знания о Боге, а не самим этим знанием³⁹. Видение умного света — это «внерациональное, мистическое созерцание Бога», а потому оно стоит выше интеллектуального богословия, ибо «рационально “знать Бога” невозможно»⁴⁰. Сравнивая содержание Ер. III. 57 и Ер. III. 34 с фрагментами из трактата Варлаама «О познании», которые свт. Григорий приводит в Тр.⁴¹ 2.3, Э. Ю. Канаева приходит к выводу, что, вероятнее всего, свт. Григорий намеренно искажает позицию Варлаама, в частности, когда приписывает ему фразу «видение намного хуже разумения»⁴². Подводя итог параграфу «Мистическое богословие», иссле-

³³ Ibid. P. 95–96.

³⁴ Ibid. P. 97.

³⁵ *Polemis I. The Hesychast controversy: Events, personalities, texts and trends // A companion to the intellectual life of the Palaeologan period. Leiden; Boston: Brill, 2022 (Brill's Companions to the Byzantine World. Vol. 12). P. 352.*

³⁶ *Demetracopoulos J. A. Barlaam of Calabria // Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500. 2nd ed. / ed. by H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 2020. P. 254.*

³⁷ *Канаева Э. Ю. Богословское наследие Варлаама Калабрийского: опыт реконструкции на основании сохранившихся сочинений: дис. ... канд. теологии. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2019.*

³⁸ Там же. С. 144.

³⁹ Там же. С. 145.

⁴⁰ Там же. С. 149.

⁴¹ Здесь и далее сокращение «Тр.» указывает на «Triads» (т. е. «Триады» свт. Григория Паламы).

⁴² Там же. С. 149. Ср.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 2, 3, 58 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1: Λόγοι ἀποδεικτικοί, ἀντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Варлаάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / ἐκδ. В. Bobrinsky, Π. Παπαεωγγέλου, J. Meyendorff,*

довательница однозначно заявляет, что «мистическое созерцание Варлаам понимал не в рациональном смысле»⁴³.

Интерпретация учения Варлаама о мистическом богословии, осуществленная Э. Ю. Канаевой, не лишена противоречий. Как признает она сама, в Ер. III Варлаам резко отрицает какую бы то ни было возможность богопознания, так как в человеческой природе нет «такой различительной способности, или “критерия”», посредством которой человек мог бы прикоснуться к Богу⁴⁴. Однако, по ее мнению, это никак не согласуется с учением Варлаама об опытном и непосредственном характере боговидения, доступного при созерцании умного света. Это противоречие в исследованиях Э. Ю. Канаевой во многом связано с тем, что природа умного света так и не была определена с точностью на основании всей совокупности текстов Варлаама, посвященных теме богопознания (в частности, отсутствует анализ Ер. III. 56, посвященный теме самосозерцания ума). Вопрос о том, в каком смысле Варлаам называет умный свет «Богом» и «Божественным» и является ли этот свет в данном случае нетварным, так и остался неразрешенным.

Краткий обзор важнейших исследований, посвященных учению Варлаама о богопознании, позволяет сделать ряд важных замечаний: 1) исследователи избегают давать определение понятию «умный свет» в богословии Варлаама; 2) ноологию, а зачастую и гносеологию Варлаама исследователи (кроме Р. Синкевича) не рассматривают в качестве философско-богословских оснований его учения о богопознании и видении «умного света»; 3) если в первой половине XX и начале XXI в. исследователи склонялись к тому, чтобы так или иначе связывать умный свет с интеллектуальным знанием о Боге или процессом его приобретения (протопр. Иоанн Мейендорф, Дж. Скиро, Р. Синкевич, Х. Гуннарссон, А. Фиригос), то на современном этапе четко обозначилась тенденция, при которой: а) природа умного света понимается как превосходящая природу знания и всего умопостигаемого; б) умный свет фактически отождествляется с Самим Богом, т. е. понимается в конечном счете как нетварный (Э. Ю. Канаева).

Перечисленные замечания свидетельствуют о том, что учение Варлаама Калабрийского о богопознании и созерцании умного света требует новых методологических подходов к его реконструкции. В данной статье, как было отмечено выше, предлагается рассмотреть это учение в контексте гносеологии и ноологии Варлаама. При таком подходе учение Варлаама

Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἑρευνῶν, 1962. Σ. 592:4–5. В данном случае исследователь понимает под «видением» видение именно умного света. Однако контекст Тр. 2.3.58 очевиден: здесь речь идет не о видении умного света, а о пророческих видениях, которые, согласно Варлааму, созерцаются не силой «ума», но «представлением» (φαντασία), т. е. действительно более низшей познавательной способностью (см. ниже).

⁴³ Канаева Э. Ю. Богословское наследие Варлаама Калабрийского. С. 151.

⁴⁴ Там же. С. 121. Ср.: 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. № 81. С. 56–57.

о богопознании выстраивается в непротиворечивую систему, составляющие элементы которой подтверждаются на основании как сохранившихся сочинений Варлаама⁴⁵, так и фрагментов из трактатов «О знании», «О свете», «Против мессалиан», приводимых свт. Григорием Паламой во второй и третьей Триадах.

2. Гносеологические основания абсолютной непознаваемости Бога

Всякая доказательная наука (ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη), согласно Варлааму, основывается на аподиктических силлогизмах. В отличие от диалектического силлогизма, главным критерием аподиктического силлогизма является непосредственное опытное касание (ἐλαφή) познающим познаваемого. Всякая посылка аподиктического силлогизма должна быть познаваемой (ἐπιστητή), а не предполагаемой (δοξαστή), т. е. не основанной на доверии мнению (δόξα) некоторых людей⁴⁶. Само познание касается не сущности чувственных или умопостигаемых предметов, но «сопутствующего [вещей] самих по себе», или «присущего [вещам] самим по себе», «имеющегося [вещей] самих по себе»⁴⁷.

Опытное прикосновение к познаваемому объекту совершается посредством соответствующей способности, которую Варлаам называет τὸ κριτήριον. Κριτήριον — стоический термин, который в широком смысле слова означает способности чувственного и рассудочного видов познания.

⁴⁵ В настоящем исследовании основными источниками реконструкции учения Варлаама о богопознании являются его письма к Паламе и трактат «Против латинян», который неоднократно исправлялся и дополнялся им сами. Современной науке известны три редакции этого трактата. Первоначальная редакция (оригинал), которая сохранилась в переводе на церковнославянский язык, относится к 1334–1335 гг. (*Kakridis Y., Taseva L. Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung. Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 2014 (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes. Vol. 63). S. 278–445*). Впоследствии именно эта редакция попала в руки Паламе на отзыв. Позднее Варлаам существенно переработал трактат, и таким образом появились еще две редакции: ранняя (Tractatus A III, IV, V и IX) и поздняя (Tractatus B I–VI). Поскольку Tractatus A и Tractatus B отражают более зрелые взгляды Варлаама, то в настоящей статье именно они станут объектом изучения. Сравнительный анализ всех версий трактата выходит за границы исследования, так как нарушил бы его целостность и непомерно увеличил его объем.

⁴⁶ «Более того, посылка аподиктического силлогизма должна быть научной (ἐπιστητήν), а не просто вероятностной (δοξαστήν). Она является научной, когда мы сами опытно прикасаемся (ἐφατῶμεθα) как к субъекту (ὕλοκεμένον), так и к предикату (κατηγορούμενον) посредством способности познания (διὰ τοῦτου τοῦ κριτηρίου), с помощью которой познается (γινώσκεισθαι) каждое из них, а не верим, услышавши от тех, кто опытно коснулся и нам о том рассказал, притом что сами мы лишены опытного прикосновения, подобно слепым от рождения, которые верят, что снег белый, доверившись видевшим его» (*Barlaam Calabrius. Epistula I, 46 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 228:420–426*).

⁴⁷ *Barlaam Calabrius. Epistula I, 74–76 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 246–248.*

Так или иначе, сам Варлаам использует этот термин именно в значении способности познания. Варлаам выделяет три вида способности познания (κριτήριον): чувственное восприятие (αἴσθησις); мнение и рассудок (δόξα καὶ διάνοια); ум (νοῦς)⁴⁸. Трем перечисленным способностям познания соответствуют три уровня познаваемой реальности. Так, посредством чувственного восприятия человек познает вещи «единичные и чувственные дробные» (μοναδικοὶ καὶ καθεκαστοὶ αἰσθητοί), посредством мнения и рассудка — «всеобщее и математическое» (τὸ καθόλου καὶ τὸ μαθηματικόν), посредством ума — «неделимые логосы сущего» (οἱ ἀμερεῖς τῶν ὄντων λόγοι)⁴⁹. Ближайшую параллель для трех способностей, перечисленных Варлаамом⁵⁰, можно найти в третьей главе первой книги «Платоновской теологии»⁵¹ и в «Комментарии к Пармениду»⁵² Прокла.

В основе гносеологии Варлаама лежит принцип «подобное познается подобным» (ἢ γινώσκεις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ)⁵³. Этот принцип является фундаментальным для гносеологии Варлаама, и поэтому он многократно повторяет его как в полемике с латинянами, так и в частной переписке с Георгием Лапифом и свт. Григорием⁵⁴:

⁴⁸ См. об этом: *Sinkewicz R. E.*: 1) The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P.211; 2) The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context. P.181.

⁴⁹ «Из сущностей, о которых мы имеем опытное постижение (ἐφαπτόμεθα) или чувственное [их] восприятие (αἰσθήσει), как о [вещах] чувственных единых и дробных; или посредством мнения и рассуждения, как о всеобщем и математическом; или посредством ума, когда мы возводим себя к неделимым логосам сущего, — только их приводящие свойства (συμπεβηκότα) поистине постижимы (καταληπτά) посредством доказательств. Ибо определение лежащей в основании сущности становится началом доказательства» (*Barlaam Calabrius. Epistula I, 75 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.248.*)

⁵⁰ *Sinkewicz R. E.* The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context. P.182.

⁵¹ Ср.: «Мы обыкновенно говорим, что подобное познается подобным (τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὰ ὁμοία γινώσκεσθαι): чувственно воспринимаемое, очевидно, ощущением (αἰσθήσει), предполагаемое — мнением (δόξη), рассудочное — рассудком (διάνοια), а умопостигаемое — умом (νῶ); стало быть, единичное также познается единым, а неизреченное — неизреченным» (*Proclus. Theologia Platonica 1, 3 // Théologie Platonicienne: in 4 vols. Vol. 1 / eds H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968. P.15:17–21.*). См. также: *Sinkewicz R. E.* The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context. P.182.

⁵² Ср.: «Таким образом, нет ничего удивительного в существовании следующих чинов прекрасного: [1] познаваемого при посредстве лишь ощущения, [2] воспринимаемого во мнении, [3] видимого для рассудка, [4] постигаемого мышлением с рассуждением, [5] доступного для чистого мышления и, наконец, [6] непознаваемого, совершенно обособленного и существующего самостоятельно, которое может быть постигнуто только благодаря свету, излучаемому им (φωτὶ μόνῳ καθοράσθαι δυνάμενον)» (*Proclus. In Platonis Parmenidem // Procli philosophi Platonici Opera inedita / ed. by V. Cousin. Paris; Frankfurt a. M.: Minerva, 1864. P.951:13–19; рус. пер.: Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. Л. Ю. Лукомский. СПб.: Миръ, 2006. С. 345.*)

⁵³ *Aristoteles*: 1) *Metaphysica II, 4, 17–18 // Aristotelis Opera. T. 8 / ex recensione I. Bekkeri. Oxonii: E Typographeo academic, 1837. P.51;* 2) *De Anima I, 2, 10 // Ibid. T. 3. P.164.*

⁵⁴ Ключевые фрагменты из писем Варлаама к Паламе будут рассмотрены ниже.

Все доказательства существуют только в отношении тех реальностей, к которым наш ум имеет опытное прикосновение (ἐφάπτεται). В отношении к тем реальностям, которые ум не может исследовать (οὔτε περιγίνεται) и иметь о них осязаемое знание (οὐτ' ἐφάπτεται), сформулировать аподиктический силлогизм невозможно. Речь идет о реальностях чувственно воспринимаемых, которые неопределяемы по своему составу и подвержены всякому изменению, а также о реальностях, превосходящих ум (τὰ ὑπὲρ νοῦν)⁵⁵.

Ибо каждый [предмет] необходимо исследовать посредством той способности восприятия (κρίτηρίου), в соответствии с которой он познается естественным образом, а не передавать чувственно постигаемые вещи уму или умопостигаемые вещи — чувственному восприятию⁵⁶.

В соответствии с принципом «подобное познается подобным», он заключает, что поскольку сущее «окрест Бога» сверх-сущностно и совершенно неподобно ничему из сущего (οὐδενί ἐστὶν ὁμογενῆ), то потому не может быть доказано на основании доказательств, применяемых по отношению к сущему:

Но ведь мы доказываем постигаемые нами предметы (τὰ ἡμῖν καταληπτά πράγματα) — такие как физика или математика, и все, что может познать наш ум, — не теми же доказательствами, какими доказываемся нечто из сущего окрест Бога. Ведь вещи, доказываемые с помощью одинаковых доказательств, должны быть одного и того же рода (ὁμογενῆ). Ибо доказательства не могут переходить от одного вида к другому (ἀφ' ἑτέρου γένους εἰς ἕτερον). Однако сущее окрест Бога изъято из всего сущего и не соответствует никакому роду (ὁμογενῆ). Поэтому то, что является сверх-сущностным (τὰ ὑπερούσια), не может быть доказано теми же доказательствами, которыми доказываемся [все] сущее (οὐσι)⁵⁷.

Эти же тезисы Варлаам постулирует в качестве самоочевидных в своем первом письме к Паламе: Бог, как совершенно иноприродный умопостигаемому и чувственному миру, является абсолютно непознаваемым ни

⁵⁵ Ἐτι αἱ ἀποδείξεις πᾶσαι τούτων μόνων εἰσὶ τῶν πραγμάτων ὧν ὁ ἡμέτερος ἐφάπτεται νοῦς. ὧν δ' αὐτὸς οὔτε περιγίνεται οὐτ' ἐφάπτεται, τούτων οὐχ οἶόν τ' εἶναι ἀποδεικτικὸν συλλογισμόν. Ἔστι δὲ ταῦτα τὰ τε αἰσθητὰ καὶ διὰ τὴν ὕλην ἀόριστα καὶ ἐν παντοίῃ ὄντα μεταβολῇ καὶ τὰ ὑπὲρ νοῦν (*Barlaam Calabrius*. Tractatus B, V, 7 // *Barlaam Calabrius*. Opere contro i Latini: in 2 vols. Vol. 2 / introd., testo, trad. e note a cura di Antonis Fyrigos. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998. P. 386).

⁵⁶ Ἐκαστον γὰρ ζητεῖν χρὴ διὰ τούτου τοῦ κριτηρίου ᾧ πέφυκε γινώσκεισθαι, καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἢ τῷ νῷ τὰ αἰσθητὰ ἢ τῇ αἰσθήσει τὰ νοητά. ὅμοιον γὰρ ἐν ἀμφοτέροις τὸ ἀμάρτημα (*Barlaam Calabrius*. Solutiones Quaestionum Georgii Lapithis III, 2 // The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context. P. 207:12–13).

⁵⁷ Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δι' ὧν ἀποδείξω ἀποδεικνύομεν τὰ ἡμῖν καταληπτά πράγματα, οἷον φυσικὰ ἢ μαθηματικὰ καὶ ὅσων ἐφικνεῖται ὁ ἡμέτερος νοῦς, διὰ τῶν αὐτῶν οἶόν τ' ἐστὶν ἀποδείξαι τι τῶν περὶ Θεοῦ. Τὰ γὰρ ταῖς αὐταῖς ἀποδείξεσι δεικνύμενα ἀναγκαῖόν ἐστιν εἶναι ὁμογενῆ. οὐ γὰρ μεταβαίνουσιν αἱ ἀποδείξεις ἀφ' ἑτέρου γένους εἰς ἕτερον. Τὰ δὲ περὶ Θεοῦ πάντων ἐξήρηται καὶ οὐδενί ἐστὶν ὁμογενῆ. Οὐκ ἂν ἄρα ταῖς αὐταῖς ἀποδείξεσι τοῖς οὐσι τὰ ὑπερούσια ἀποδειχθεῖη (*Barlaam Calabrius*. Tractatus B, V, 8 // *Opere contro i Latini*. Vol. 2. P. 386:73–79).

по Своей сущности, ни по существу «окрест Него» или, иначе, «сопутствующему Богу Самому по Себе»⁵⁸. К существу «окрест Бога» Варлаам относит все природные и ипостасные божественные свойства⁵⁹, а также божественные волю и энергию⁶⁰. Итак, человек не имеет возможности познать нетварного Бога, поскольку не имеет соответствующей «способности познания» (κρίτηριον)⁶¹: тварное (чувственное и умопостигаемое) как совершенно неподобное нетварному Богу не может прикоснуться (ἐφάπτεται) к Нему.

Кроме того, в трактате «Против латинян» и в первом письме к свт. Григорию Варлаам явно склоняется к отрицанию различия между божественной сущностью и сущим «окрест Бога»: сущность и сущее «окрест Бога» не являются по отношению друг к другу «иным и иным»⁶². Как следствие, Варлаам однозначно утверждает, что Бог не имеет в Самом Себе различия между познаваемым (т. е. причастуемым) и непознаваемым (т. е. непричастуемым)⁶³. Отрицание различия в Боге сущности и энергии еще более усиливает метафизический разрыв между Богом и творением, поскольку Божественная сущность (как, впрочем, и сущее «окрест Бога») — «опытно непостижима и невидима»⁶⁴.

В свою очередь, свт. Григорий в первом письме к Акиндину заявляет, что сущее «окрест Бога», во-первых, познаваемо (ἐφικνεῖται)⁶⁵, а во-вторых, доказуемо (ἀποδεικτόν) и подлежит исследованию (ἐξετάζεται), в отличие от непостижимой божественной природы. В частности, применительно

⁵⁸ *Barlaam Calabrius*. Epistula I, 75–76 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 248.

⁵⁹ *Barlaam Calabrius*. Tractatus A, I, 8 // Opere contro i Latini: Introd., testo, trad. e note a cura di Antonis Fyrigos. II. Città del Vaticano, 1998. P. 504. См. также: *Barlaam Calabrius*. Tractatus B, II, 32 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 296–298; Ibid. IV, 2 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 346; Ibid. IV, 12 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 356.

⁶⁰ *Barlaam Calabrius*. Tractatus A, I, 26 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 520.

⁶¹ *Barlaam Calabrius*. Epistula I, 46 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 226.

⁶² *Barlaam Calabrius*: 1) Solutiones Quaestionum Georgii Lapithis V, 3 // The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context. P. 216:3–5; 2) Tractatus A, V, 3 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 578:23–30; Ibid. IV, 12 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 562–564; 3) Epistula I, 88 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 256; Ibid. I, 77 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 248. См. также цитату из трактата «Против мессалиан», приводимую свт. Григорием в Триадах: *Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis 3, 2, 13 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 667:11–14; Ibid. 3, 2, 21 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 673:1–5.

⁶³ Варлаам прямо пишет об этом в Ep. I. 48: *Barlaam Calabrius*. Epistula I, 48 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 230. В этом же письме этот тезис повторяется неоднократно: Ibid. I, 74 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 246; Ibid. I, 76 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 248. Та же мысль прослеживается во фрагментах из трактата «Против мессалиан»: *Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis 3, 2, 4 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 658:25–659:1.

⁶⁴ *Barlaam Calabrius*. Epistula I, 73–76 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 246–248. Подробнее см.: Елиманов В. Е. К вопросу о различии сущности и энергии в богословии Варлаама Калабрийского // Богословско-исторический сборник. 2023. Т. 31, № 4. С. 126–149.

⁶⁵ *Gregorius Palamas*. Epistula ad Acindynum I, 13 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 218:11–32.

к Лицам Святой Троицы и Их отношениям такие выражения, как «один и три», «из одного Него» и «к Нему одному», указывают не на божественную природу, но на сущее «окрест Бога», которое и подлежит доказательству⁶⁶.

Варлаам же, отвечая на это письмо свт. Григория, критикует данную позицию. Если аподиктическое доказательство возможно только в отношении того, к чему можно опытно прикоснуться, то Григорий необоснованно учит об опытном касании неких «вещей» в Боге, на которые указывают имена «один и три». Как убежден Варлаам, человек не обладает такой «познавательной способностью», которой он мог бы познать те реальности, которые стоят за словами «один и три» применительно к Богу:

Когда ты говоришь, что Бог есть «один» и «три», которые [т.е. «один» и «три»], как ты считаешь, подпадают под аподиктический силлогизм, то прикасаешься ли ты к какой-либо реальности, именуемой этими словами — я говорю об «одном» и «трех», — посредством присутствующей в тебе способности познания (διὰ κριτήριον) и без произнесения этих слов, т.е. без того, чтобы произносить слова «один» и «три»? <...> Итак, существует ли нечто само по себе, к чему ты непосредственно прикасаешься и без слов, или же ты произносишь пустые и лишние смысла звуки?⁶⁷

Следствием невозможности опытного познания Бога является и то, что в богословии невозможно применение аподиктических силлогизмов, а само богословие не может быть «доказательной наукой». Ибо ни субъект, ни предикат (κατηγορούμενον ἢ ὑποκειμένου) силлогизма в богословии не являются познаваемыми (ἐπιστητάς)⁶⁸. Поэтому в богословии возможно употребление только диалектических силлогизмов, посылок которых должны быть взяты из Священного Писания и Предания⁶⁹, а не сформулированы в результате опытного переживания Бога⁷⁰. Тем не менее учение о непознаваемости Бога и отсутствие в богословии аподиктических силлогизмов не приводят Варлаама к вероучительному релятивизму. Богословское знание о Боге не может быть «любим», хотя посылки диалектических

⁶⁶ Ibid. I, 9 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Σ. 213:23–214:8.

⁶⁷ Barlaam Calabrius. Epistula I, 78 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 248:668–673; 250:675–677.

⁶⁸ ἀλλὰ μὴν οὕτω γε ἐπιστητάς εἶναι ἢ τὰς προτάσεις ἢ τὸ συμπέρασμα τοῦ ἐκτεθέντος συλλογισμοῦ ἀδύνατον, οὐ γὰρ ἔχομεν κριτήριον δι' οὗ ἂν ἐφησάμεθα τοῦ ἐν τούτοις κατηγορούμενου ἢ ὑποκειμένου (Ibid. I, 46 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 228:426–429).

⁶⁹ Варлаам читает, что заключения, выводимые из посылок, взятых из Священного Писания и Предания, «важнее и достовернее любого доказательства». Ср.: Ibid. I, 30 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 216:275–277; Ibid. I, 39 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 222:360–224:363.

⁷⁰ См. цитату из несохранившегося письма Варлаама к Акиндину: *Gregorius Acindynus. Epistle 5* // Letters of Gregory Akindynos [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 21] / ed. by A. Constantinides-Hero. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1983. P. 14:50–16:55.

силлогизмов в богословии всегда остаются вероятностными (δοξασταί), поскольку их референты опытно непознаваемы (οὐ ἐφάπτονται)⁷¹.

Главным богословским источником учения Варлаама об абсолютной непознаваемости Бога является апофатическое богословие Ареопагитского корпуса. Несмотря на значимость для Варлаама в данном вопросе этого источника, в дошедшем до нас корпусе его сочинений есть только три фрагмента, посвященных теме опытного богопознания (или боговидения), в которых он так или иначе отсылает читателя к авторитету Ареопагитского корпуса.

Со всею ясностью влияние апофатического богословия Ареопагита на Варлаама обнаруживается в его первом письме к свт. Григорию в п. 73–95. Показывая, что сущее «окрест Бога» находится вне научных доказательств (п. 73–77), он затем заявляет, что признание вслед за Григорием познаваемости сущего «окрест Бога» приведет к противоречию со словами Ареопагита о непознаваемости Бога. Человек не может опытно прикоснуться к тем «реальностям» в Троицином Боге, которые стоят за словами «один» и «три»:

Если же ты прикасаешься к той самой идее одного и трех, которые [т. е. «один» и «три»] относятся только к Богу — т. е. если ты прикасаешься к самим тем реальностям, которые выражаются этими звуками первичным образом о едином Боге, — то куда ты поместишь высказанное святым Дионисием: «Ни одно сущее не познало Бога, не только по [Его] сущности, но и в отношении высказываемого о Нем “один” и “три”, а также каким образом [Бог существует] и как Единица, и как Троица — это совершенно никому неизвестно»; «Ни один пронизательный ум не способен прикоснуться ни к “одному”, ни к “трем”, которые бы относились к сверхсущностному; подобно тому, когда мы называем Бога “сущностью”, то мы не прикасаемся умом ни к какой реальности (πράγματος), которая именуется сущностью, так как это [т. е. сущность] есть Его бытие (ὄντότητα), точно таким же образом, когда мы называем Бога “Троицей”, то не прикасаемся [умом] ни к какой реальности (πράγματος), которая бы стояла за этим именем, так как это [т. е. “Троица”] есть так называемое сущее “окрест Бога” (τὸ ἐπὶ Θεοῦ)»⁷².

Приведенные Варлаамом фрагменты из Ареопагитского корпуса не являются цитатами, но похожи на вольный и тенденциозный пересказ отрывка из *De divinis nominibus*, 13, 3. Действительно, в начале этого отрывка Ареопагит пишет, что никакое имя, прилагаемое к Святой Троице, не может вывести (ἐξάγει) Ее из присущей Ей сокровенности (κρυφιώτης), однако добавляет, что Она «познаваема нами или чем-либо иным из сущего»⁷³. Поэтому, воспеваемая как «Троица» и «Единица», Она не является ни «Троицей», ни «Единицей» в обыденном понимании. В конце отрывка

⁷¹ *Barlaam Calabriaus*. Epistula I, 47 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 230.

⁷² *Ibid.* I, 80 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 250:690–252:703.

⁷³ ἡ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη (*Pseudo-Dionysius Areopagita*. *De divinis nominibus* 13, 3 // Denys l'Aréopagite (Ps.-): *Les Noms divins (V–XIII)* / ed. by Y. de Andia (Sources Chrétiennes. 579). Paris: Éditions du Cerf, 2016. P. 180:31–182:32).

Ареопагит вновь повторяет мысль о возможности богопознания и заявляет об этом прямо: хотя никакое человеческое имя не способно выразить Бога, тем не менее Он «соединяет с Собой всех до последнего, поскольку и нам возможно соединиться с Ним»⁷⁴. В данном случае очевидно, что Варлаам выборочно подходит к цитированию Ареопагитского корпуса, используя лишь те фрагменты, которые подтверждают его собственные богословские предпочтения.

Поскольку опытное знание Бога невозможно, то и в экстатических состояниях созерцатели не соприкасаются даже с «тенью Божией тени»: «Ибо великий Дионисий учит меня в отношении вас, созерцателей, что когда, отказавшись от умной деятельности, вы превосходите и самое единение и соединяетесь со всесветлыми лучами, то и тогда вы не встречаетесь (ἐντυχεῖν) даже с тенью Божией тени (τῆ σκιᾷ τῆς τοῦ θεοῦ σκιᾶς)»⁷⁵. Это вторая⁷⁶ отсылка к авторитету Ареопагитского корпуса, которая, однако, не подтверждается цитатой.

После прочтения первого письма Григория Варлаам в ответном письме к нему старается избежать возможной двусмысленности первого письма и поэтому определяет свою позицию более четко. Со ссылкой на Ареопагитский корпус он вновь подчеркивает радикальность учения о невозможности опытного богопознания, но при этом прибавляет, что даже «величайшие созерцатели» не могут иметь «соприкосновение (ἐπαφήν) со сверхъестественным (τὸ ὑπερούσιον)»⁷⁷.

Другим источником учения Варлаама о непознаваемости Бога является философское учение Платона о Едином. Доказывая в третьем письме непознаваемость Бога и перефразируя фрагмент из диалога «Парменид», он пишет: «Не существует в отношении к Нему ни имени, ни слова, ни чувственного восприятия, ни мнения, ни знания, ни мысленного прикосновения (ἐπαφή), ни ума; Он неизменен, неопишуем, непознаваем»⁷⁸. Также Варлаам ссылается на пифагорейцев Пантенета, Бротина, Филолая, Хармида и Филоксена, которые отрицали любые формы контакта (πάσης ἄλλης ἐπαφῆς) со «сверхсущностным Благом»⁷⁹.

⁷⁴ Ср.: ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ὄλων αὐτῷ συνάπτουσαν, καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν. Ibid. P. 186:50–51.

⁷⁵ διδάσκει με γὰρ ὁ μέγας διονύσιος περὶ ὑμῶν τῶν θεωρητικῶν, ὡς ὅταν καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας ἀπολιπόντες αὐτὴν ὑπεραίρητε τὴν ἔνωσιν, καὶ ταῖς παμφαέσιν ἀκτίσιν ἐνωθῆτε, οὕτω τότε τῆ σκιᾷ τῆς τοῦ θεοῦ σκιᾶς ὑμᾶς ἐντυχεῖν (*Barlaam Calabriaus*. Epistula I, 47 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 230: 430–433).

⁷⁶ По тексту первого письма к Паламе — первая. См. предыдущие сноски.

⁷⁷ Ibid. III, 35 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 326.

⁷⁸ Ibid. III, 51 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 336:459–461. Ср.: *Plato*. Parmenides, 142a.3–5 // *Platonis opera*. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901. Также он ссылается на диалог «Государство»: *Barlaam Calabriaus*. Epistula III, 52 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 338. Ср.: *Plato*. Respublica, 508b.9–508c.2 // *Platonis opera*. Vol. 4 / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1902.

⁷⁹ *Barlaam Calabriaus*. Epistula III, 50 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 336. P. Синкевич пишет: «Не сохранилось никаких сведений о Пантенете или Хармиде. Филок-

Все вышеперечисленные тезисы учения о непознаваемости Бога Варлаам повторяет в трактате «Против мессалиан», цитаты из которого приводит свт. Григорий в третьей Триаде⁸⁰. Так, в полемике со свт. Григорием Варлаам вновь озвучивает тезис о том, что человеческое зрение как тварная способность чувственного восприятия не может увидеть нетварного Бога⁸¹, ибо «подобное созерцается с помощью подобного» (τῷ γὰρ ὁμοίῳ, φησί, καθοράται τὰ ὁμοία)⁸². В более раннем трактате «О знании», цитату из которого приводит свт. Григорий, Варлаам также пишет: «Ведь поскольку всякий человек имеет ум и чувство природными познавательными способностями, то как нам познать Бога, нечувственного и неумопостигаемого?»⁸³.

Приведенные цитаты ясно свидетельствуют о том, что Варлаам отрицал возможность познания Бога человеческим умом или видение Его телесными глазами⁸⁴ именно потому, что человек в своей тварной природе не имеет такой нетварной способности, которой он мог бы познавать нетварного Бога.

3. Ноология Варлаама: созерцание умного и божественного света как самосозерцание ума

Отрицая опытное познание Бога и прикосновение к Нему, Варлаам не отрицает, что существует некий свет, который он называет умным просвещением (νοερὰ φωτοφάνεια)⁸⁵, светом познания (τὸ τοῦ ἐπιγνώσεως φῶς)⁸⁶, Богом⁸⁷, и характеризует его как умный и невещественный (νοερὸν καὶ ἄυλον)⁸⁸, божественный (θεῖον)⁸⁹. Кроме того, Варлаам утверждает, что существует и иной сверхсущностный свет (τὸ ὑπερούσιον φῶς)⁹⁰. Учение о божественном и умном свете, а также о сверхсущностном свете Варла-

сен известен только как отец Сириана. Однако этот Сириан (учитель Прокла, ум. в 437 г.) сохранил мнения Бротина и Филолая в своем комментарии к «Метафизике» Аристотеля. Филолай ставил объединяющую причину превыше двух противоположных принципов (предела и беспредельности) и трансцендентной ко всем вещам. Бротин же считал, что она превосходит всякий ум и сущность своей силой и превознесенностью» (*Sinkewicz R. E. The "Solutions" addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context. P. 177*).

⁸⁰ *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 149.*

⁸¹ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 3, 3, 9 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 686:27–28.*

⁸² *Ibid. 3, 3, 6 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 684:26–29.*

⁸³ *Ibid. 2, 3, 68 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 602:14–16.*

⁸⁴ Об учении Варлаама о видении Фаворского света см. в следующем параграфе.

⁸⁵ *Barlaam Calabrius. Epistula I, 30 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 216:278.*

⁸⁶ *Ibid. III, 29 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 322:274–275.*

⁸⁷ *Ibid. III, 57 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 344:546.*

⁸⁸ *Ibid. I, 30 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 216:280.*

⁸⁹ *Ibid. III, 57 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 344:546.*

⁹⁰ *Ibid. III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 342:516–517; Ibid. III, 29 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 322:277.*

ам излагает главным образом в Ер. I. 95, Ер. III. 17–36, 56–60 и в трактате «О свете», цитаты из которого свт. Григорий приводит в Тр. 2.3.

В Ер. I. 95 Варлаам ограничивается очень кратким высказыванием об умном свете, заявляя, что именно посредством умного света «происходит сочетание с [вещами] божественными» (δι' οὗ ἔστι τοῖς θείοις συζυγεῖν)⁹¹. Большой же интерес представляет Ер. III. 17–36, 56–60, где разъясняется сказанное в Ер. I. 95⁹².

В Ер. III. 33 Варлаам прямо заявляет о том, что умный свет не есть некая световидная ипостась (τινα φωτοειδῆ ὑπόστασιν), как, по его мнению, думает свт. Григорий, но не что иное, как познавательная сила ума (ἡ γνωστικὴ τοῦ νοῦ δύναμις)⁹³. Далее в Ер. III. 56 он полемизирует с тезисом Григория, высказанным в первом письме к нему, согласно которому существует различие между божественным светом и воспринимающей его душой, и именно поэтому между душой и светом происходит теснейшее смешение (ἀνάκρασις), «чудесное, почти невыразимое и неслыханное»⁹⁴. В отличие от божественного света, «бесовский дух» (τὸ δαμόνιον πνεῦμα), являющийся в виде «прелестного света» (τὸ τῆς πλάνης φῶς), не смешивается с душой, а внешним образом сочетается (συζυγεῖ) с ней⁹⁵, склоняя ее уподобиться (ἀφομοιοῦν) ему в нравственном смысле⁹⁶.

Не соглашаясь с позицией свт. Григория, Варлаам ссылается на мнение древних (παλαῖοί) философов⁹⁷, согласно которому ум не смешивается

⁹¹ Ibid. I, 95 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 262:820–821. Р. Синкевич усматривает в этом пассаже дословное и семантическое сходство с фрагментом из комментария Сириана на «Метафизику» Аристотеля, в котором он заявляет, что «Круг», как одна из первичных умопостигаемых реальностей, познается только с помощью умного света (φῶς νοερόν) (*Sinkewicz R. E. The "Solutions" addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context*. P. 180). Ср.: *Syrianus*. In *Aristotelis metaphysica commentaria 934a // Syriani in Aristotelis Metaphysica commentaria / ed. by W. Kroll*. Berlin: G. Reimeri, 1902 (*Commentaria in Aristotelem Graeca*. 6.1). P. 180:9–12.

⁹² Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 96.

⁹³ *Barlaam Calabrius*. Epistula III, 32 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 324:305–315.

⁹⁴ *Gregorius Palamas*. Epistula ad Barlaam I, 43 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 250:5–8.

⁹⁵ Ibid. I, 42 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 251:12–21.

⁹⁶ Ibid. I, 42 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 251:7–12.

⁹⁷ Варлаам широко использует античную философскую (в частности, неоплатоническую) традицию в своих письмах и трактате «Против латинян». Помимо работ Р. Синкевича, посвященных этой теме, можно указать следующие: *Whittaker J. The Pythagoreans source of Barlaam the Calabrian // Diotima*. 1980. No. 8. P. 155–158; *Demetracopoulos J. A. Further evidence on the ancient, patristic, and byzantine sources of Barlaam the Calabrian's contra Latinos // Byzantinische Zeitschrift*. 2003. Bd. 96, Nr. 1. S. 83–122. Анализ античных философских источников мысли калабрийского монаха в его утраченных сочинениях, но сохранившихся в виде отдельных цитат в Триадах свт. Григория, см. в статье: *Trizio M. The Neoplatonism of Barlaam the Calabrian // Later Platonists and their heirs among Christians, Jews and Muslims / eds K. Parry, E. Anagnostou*. Leiden: Brill, 2023. P. 244–278. Заметим, что на Варлаама Калабрийского, помимо неоплатонической традиции и Ареопагитского корпуса, сильное влияние могло оказать августиновское богословие, на что указывает

с умным светом как иное с иным (ὡς ἕτερον ἑτέρῳ)⁹⁸, но находится в отношении тождества (ταυτότης) с ним⁹⁹. Причина этого тождества заключается в том, что умный свет есть умопостигаемое (τὰ νοητὰ) по отношению к уму, а все умопостигаемое тождественно самому уму. Познавая умопостигаемое, ум познает самого себя: «Ум в действии (κατ' ἐνέργειαν νοῦν) тождественен с мыслимым им: ибо, мысля умопостигаемое, [ум] мыслит себя самого — как если бы он сам был умопостигаемым — и мыслит сам себя в первую очередь»¹⁰⁰.

Описание отношения ума и умопостигаемого в категории «тождества» в особенности свойственно для неоплатонической ноологии¹⁰¹. Впрочем, следует отметить особую схожесть ноологии Варлаама с учением Прокла об уме в 168-й и 169-й теоремах «Начал теологии». Согласно 168-й теореме, когда ум в действии (κατ' ἐνέργειαν νοῦς) мыслит и видит себя посредством себя самого, то он мыслит и видит умопостигаемое (τὸ νοητὸν¹⁰²). Умопостигаемое (τὸ νοούμενον) по отношению к уму не является иным сущим

о. Иоанн Романидис: *Romanides J.S. Notes on the Palamite Controversy and related topics (Part 1) // Greek Orthodox Theological Review. Vol. 6, no. 2. 1960–1961. P. 186–205.* Для Романидиса очевидно, что в основе взглядов Варлаама лежала «августино-франколатинская традиция». См.: *Ρωμανίδης Ἰ. Σ. Ἱστορικοδογματικὴ Εἰσαγωγή // Γρηγορίου Παλαμᾶ ἔργα. Τ. 1: Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων: Τριὰς Α' / ἔκδ' Ἰ. Σ. Ρωμανίδης, Δ. Κωντοστεργίου. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά, 1984 (Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. 1). Σ. 102–115, 119–122.* Однако влияние блж. Августина на учение Варлаама о боговидении все же нельзя считать доказанным, поскольку специально это тема еще никем не исследовалась.

⁹⁸ *Barlaam Calabriaus. Epistula III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 340:509–510.*

⁹⁹ Р. Синкевич замечает: «Варлаам описывает здесь [в Ер. III. 56] взгляды древних философов без какого-либо прямого указания на то, как он мог бы включить эти идеи в свое собственное учение. Однако из того, что он уже сказал, можно разумно предположить, что он по большей части согласился с их взглядами» (*Sinkewicz R. E. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian. P. 234.* Замечание Р. Синкевича можно считать верным, поскольку высказанное Варлаамом в Ер. III. 56 гармонично вписывается в его гносеологию (*Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 82–90*). Поэтому далее мнение «древних» описывается как собственное мнение Варлаама.

¹⁰⁰ ἐκεῖνοι δὲ τὸν κατ' ἐνέργειαν νοῦν ταῦτον φασὶν εἶναι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ νοουμένοις νοουῦντα γὰρ τὰ νοητὰ ἑαυτὸν νοεῖν ὡς αὐτὸν ὄντα τὰ νοητὰ, καὶ ἑαυτὸν μὲν πρῶτως νοεῖν (*Barlaam Calabriaus. Epistula III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 340:510–342:513*).

¹⁰¹ Конечно, эта идея не является специфической исключительно для неоплатонической ноологии. Еще Аристотель заметил, что ум (νόος) и умопостигаемое (νοούμενον) не отличаются друг от друга, поскольку являются бестелесными реальностями (*Aristoteles. Metaphysica 12, 9, 5 // Aristotelis Opera. T. 8. P. 237*).

¹⁰² Термины τὸ νοητὸν и τὸ νοούμενον в ноологии Прокла имеют одинаковое значение и используются как синонимы. Подобно Проклу, Варлаам в своей ноологии также употребляет эти термины как взаимозаменяемые. Ср.: *Barlaam Calabriaus. Epistula III, 22 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 316:312; Epistula III, 26 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 320:255; Epistula III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 340–342; Epistula III, 61 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 346:576; 346:580; Barlaam Calabriaus. Tractatus B, VI, 4 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 118:46–51; Tractatus, A, IV, 12 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 564:138.*

(οὐκ ἄλλον ὄντα)¹⁰³. В 169-й теореме также утверждается тождество ума (νοῦς), умопостигаемого (νοητόν) и мышления (νόησις): «Ибо если ум мыслит себя, а ум и умопостигаемое тождественны (ταὐτόν), то и мышление тождественно (ταὐτόν) уму и умопостигаемому. Ибо мышление, будучи средним между мыслящим и мыслимым, при их тождестве также, конечно, будет тождественно им обоим»¹⁰⁴.

Тем не менее Варлаам отмечает, что это тождество имеет не абсолютный характер, но между умом в действии (ὁ ἐνεργεῖα νοῦς), т. е. мышлением, и умопостигаемым в действии (τὰ ἐνεργεῖα νοητὰ), т. е. умопостигаемым, претерпевающим на себе действие мышления, устанавливается взаимное отношение (πρὸς τι), описываемое термином «сочетание» (τὸ συζυγεῖν)¹⁰⁵. Единство «по сочетанию» он считает превосходнее единства «по смешению», ибо последнее предполагает, по его мнению, различие между познающим и познаваемым как «иного с иным».

На основании сказанного в Ер. III. 33 и Ер. III. 56 можно с высокой долей вероятности предположить, что понятия «познавательная сила ума» (ἡ γνωστικὴ τοῦ νοῦ δύναμις) и «ум в действии» (ὁ ἐνεργεῖα νοῦς), т. е. мышление, мыслящее умопостигаемое в действии (τὰ ἐνεργεῖα νοητὰ), в ноологии Варлаама тождественны или, по крайней мере, очень близки по смыслу. Во всяком случае и то, и другое для Варлаама тождественно по значению с понятием «умный свет».

Далее Варлаам, обращаясь также к мнению «древних», пишет, что поскольку «ум есть образ (εἰκὼν) запредельных божественных [вещей]», то «мысля себя, [ум] мыслит запредельные божественные [вещи], поскольку он мыслит их образ»¹⁰⁶. Ум не видит Самого Бога, но, созерцая себя, он видит себя как отражение «божественных [вещей]». В несобственном смысле слова можно сказать, что ум, созерцая себя, видит «божественные [вещи]», делая при этом оговорку, что он видит не сами «божественные [вещи]», а только их образ в себе¹⁰⁷. Конечно, созерцание «образа божественных [вещей]» не приравнивается в Ер. III. 56 к созерцанию «образа» Бога, но тем не менее именно созерцание «образа божественных [вещей]» описывается в Ер. III. 56–57 как богопознание.

Чтобы выяснить, что Варлаам понимает под «божественными [вещами]» и их «образом», а также показать, что сам он полностью разделяет мнение «древних», представленное в Ер. III, 56, кратко представим те аспекты его гносеологии и ноологии, которые непосредственно касаются темы созерцания умного света. Почти все они изложены в его первом

¹⁰³ Proclus. *Elementatio theologica* 168 // *The elements of theology* / ed., transl., comment. by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 146:18–23.

¹⁰⁴ Ibid. 169 // *The elements of theology*. P. 146:26–29.

¹⁰⁵ Barlaam Calabrius. *Epistula* III, 56 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 340:503–507.

¹⁰⁶ Ibid. III, 56 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 342:513–515.

¹⁰⁷ «Это все равно что сказать, что человек видит кого-то, видя его образ» (Ibid. III, 56 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 342:515–516).

письме к Григорию: учение о человеческом уме (душе) как «образе» Божественного Ума, учение о логосах сущего Божественного Ума и сущностных логосах человеческого ума.

В творящем Уме (ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ), т. е. в Боге, вечно предсуществуют логосы сущих (οἱ τῶν ὄντων λόγοι)¹⁰⁸. Они покоятся в Божественном Уме неделимо и единовидно (ἀμερῶς καὶ ἐνιαίως)¹⁰⁹ и являются «познавательными и одновременно творческими»¹¹⁰. Логосы сущих суть «истинная причина» бытия каждой отдельной вещи и определяют их свойства (συμπτώματα)¹¹¹. Бог от века постиг (συνειληφότι) и предвосхитил (προειληφότι) в Себе эти логосы¹¹².

Душа содержит в себе «образы» логосов сущих, содержащихся в «творящем Уме», но сама по себе не является «образом», отражением (εἰκόν) «творящего Ума». В отличие от «древних», Варлаам в своих письмах предпочитает говорить не об уме, а о душе. Впрочем, значение понятия «ум» в Ер. III. 56 полностью совпадает с понятием «душа», широко употребляемым в Ер. I и Ер. III, поэтому в ноологии и гносеологии Варлаама эти понятия равнозначны¹¹³. Важно подчеркнуть, что человеческая душа (ум) обладает не самими логосами сущих, но только их образами (εἰκόνες), отголосками (ἀπληγήματα)¹¹⁴, которые Варлаам также называет сущностными логосами души (οἱ οὐσιώδεις τῆς ψυχῆς λόγοι)¹¹⁵.

Благодаря врожденным «сущностным логосам» ум способен познавать «привходящее [вещей] самих по себе» (τὰ καθ' αὐτὸ συμβεβηκότα)¹¹⁶. Кроме того, сущностные логосы в уме человеке — это общие понятия

¹⁰⁸ Barlaam Calabriaus. Epistula. I, 63 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.238: 550–553.

¹⁰⁹ Ibid. I, 66 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.242:591.

¹¹⁰ Ibid. I, 66 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.242:592. См. также: Ibid. I, 72 // Op. cit. P.246:636.

¹¹¹ Ibid. I, 67 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.242.

¹¹² Ibid. I, 63 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.238:552.

¹¹³ Впрочем, один раз Варлаам заявляет о том, что образы логосов сущих содержатся не в уме (или душе), а в разуме (ἐν τῇ διανοίᾳ) (Ibid. I, 65 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.240:590–591). Однако не факт, что это утверждение противоречит приведенному выше. Так, в традиции, восходящей к Плотину, «разум» (διάνοια) при размышлении может пользоваться «умопостигаемым», пребывающим в «уме» (Plotinus. Enneades 5, 3, 2–3 // Plotini Opera: [Editio maior]: in 3 vols. Vol. 2 / eds P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer, 1959. P.300–303).

¹¹⁴ Barlaam Calabriaus. Epistula I, 66 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.242: 590–591.

¹¹⁵ Ibid. I, 63 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.238:550; Ibid. I, 31 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.218:288–289. А. Фиригос не проводит четкого различия между логосами сущего и сущностными логосами, полагая, что оба вида логосов покоятся в творящем Уме (Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.82–83). Однако это допущение ошибочно, поскольку Варлаам, с одной стороны, утверждает, что душа обладает только «образами» логосов сущего (а ни в коей мере не самими логосами сущего), а с другой — многократно пишет о сущностных логосах как присущих душе (отсюда и название — οἱ οὐσιώδεις τῆς ψυχῆς λόγοι).

¹¹⁶ Ibid. I, 66 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.242:586.

(κοινὰ ἔννοιαι), или универсалии¹¹⁷. Поэтому именно благодаря наличию в уме человека сущностных логосов возможно построение аподиктических силлогизмов, а также научное знание как таковое¹¹⁸.

Помимо сущностных логосов, существуют логосы всеобщего (οἱ καθόλου λόγοι)¹¹⁹, которые также являются врожденными душе. Бог вложил (ἐνέθηκεν) логосы всеобщего в душу «посредством математических, музыкальных и геометрических пропорций»¹²⁰. Иными словами, «логосы всеобщего» есть законы математики, геометрии и музыкальной гармонии. Наконец, к третьей категории логосов души относятся такие всеобщие логосы сущих (οἱ καθόλου τῶν ὄντων λόγοι), которые приобретаются посредством конкретного чувственного опыта (τὰ καθέκαστα ἐμπειρίας) и мысленного обобщения полученных данных¹²¹. Эти логосы представляют собой общие понятия (κοινὰ ἔννοιαι), но не врожденные, а приобретенные¹²². Если «сущностные логосы» и «логосы всеобщего» объективно отражают чувственную и умопостигаемую реальность¹²³, то «всеобщие логосы сущих» при недостаточном изучении исследуемых объектов могут быть образованы неверно, что является причиной заблуждений и ошибок¹²⁴.

Идеальный и застрахованный от ошибок акт познания описывается Варлаамом как «припоминание» того, что уже известно уму, ведь в нем, как и в творящем Уме, находится знание обо всем сущем¹²⁵. Когда человек исследует (σκέπτεται) окружающий мир, тем самым он пробуждает (διεγείρει) дремлющие (ἠρεσιούντας) в его уме «сущностные логосы»¹²⁶. Поскольку же «сущностные логосы» объективно отражают реальность тварного мира, то и знание, сообщаемое через их умное созерцание, является истинным.

Однако познание ограничено лишь областью тварного мира. Нетварный Бог совершенно непознаваем, поскольку в уме человека не существует таких «сущностных логосов», которые были бы отражением (εἰκῶν) «привходящего [Бога] Самого по Себе», т. е. сущего «окрест Бога»: «исследуемое (τὰ ζητούμενα) в сверхбожественной Троице» не может быть «охвачено (ἐμπεριλαμβάνεσθαι) сущностными логосами души»¹²⁷. Это связано в том числе с тем, что Бог в высшем смысле слова «единичен», а потому Он

¹¹⁷ Ibid. I, 72 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 246:635–637.

¹¹⁸ Ibid. I, 66 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 242.

¹¹⁹ Полное название этого вида логосов: «Консубстантивированные с душой логосы всеобщего» (συνουσιώμενοι τῇ ψυχῇ καθόλου λόγοι). Συνουσιώμενοι — от гл. συνουσιόωμι («быть сущностно соединенным с чем-л.»).

¹²⁰ Ibid. I, 65 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 240.

¹²¹ Barlaam Calabrius. Tractatus B, II, 18 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 282:229–236; Ibid. B, II, 2 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 264: 28–38.

¹²² Ibid. B, V, 4 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 384.

¹²³ Ср.: Barlaam Calabrius. Epistula I, 67 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 242.

¹²⁴ Barlaam Calabrius. Tractatus B II, 2 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 264: 28–38.

¹²⁵ Ср.: Barlaam Calabrius. Epistula I, 67 // Op. cit. P. 242.

¹²⁶ Ibid. I, 66 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 242.

¹²⁷ Ibid. I, 31 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 218:285–289.

не может быть охвачен никаким общим понятием, в том числе понятием «единица»¹²⁸.

Из сказанного очевидно, в каком смысле ум (душа) в Ер. III. 56 является «образом (εἰκών) запредельных Божественных [вещей] (τὰ θεῖα)». Ум не есть «отражение» (εἰκών) Самого Бога, но есть «отражение» божественных «логосов сущего», в соответствии с которыми создан весь мир. Кроме того, «сущностные логосы», покоящиеся в уме человека и являющиеся «отражением» божественных «логосов сущего», не являются в отношении к уму чем-либо иным, чем он сам. Поэтому ум, созерцая и познавая «сущностные логосы», во-первых, познает самого себя, а во-вторых, видит и в самом себе, и в сущностных логосах «образ» божественных «логосов сущего». Поскольку же умный свет не есть нечто «иное» по отношению мыслящему уму (κατ' ἐνέργειαν νοῦν), но тождествен ему, то видение умного света есть не что иное, как акт познания умом (душой) «сущностных логосов», а также приобретение всякого иного истинного знания о мире.

Учение Варлаама о самосозерцании ума как о познании «образа божественных [вещей]» имеет достаточно близкое соответствие с уже упоминавшейся третьей главой первой книги «Платоновской теологии». Высшая форма богопознания, согласно Проклу, заключается в самосозерцании души, когда она, обратившись (ἐπιστρεφομένην) в саму себя, «раскрывает (ἀνελάττειν) собственные сущность и логосы (λόγους)». Тогда душа в самой себе, «словно в некоем святилище (ἄδυτον)», созерцает «род богов и генады сущего»¹²⁹. Генады в системе Прокла — это первые порождения Единого, т. е. боги языческих религий, или, иначе говоря, само Единое, существующее в качестве (в модусе) «причастуемого»¹³⁰.

Такое боговидение, которое есть не что иное, как самосозерцание души, возможно благодаря тому, что в душе изначально уже «все существует» (πάντα ἐστὶ) согласно с прокловским принципом: «Всё — во всём, однако в каждом — соответствующим образом» (Πάντα ἐν πάντιν, οἰκεῖως δὲ ἐν ἐκάστῳ)¹³¹. Поэтому, по мысли Прокла, в душе присутствуют не сами генады, а их отблески (ἐλλάμψεις), так как «в нас всё присутствует, но так, как это сообразно душе (ψυχικῶς)»¹³². «В силу этого по природе мы можем познать всё, пробуждая (ἀνευεῖροντες) силы, которые находятся внутри нас, и образы всеобщих [причин]»¹³³, — заключает Прокл.

В системе Варлаама «отблески» генад заменяются на «образы божественных [вещей]». Однако у Прокла, в отличие от Варлаама, «отблески» генад и есть сами генады (боги) в модусе приобщения. Тогда как, согласно

¹²⁸ Ibid. I, 71 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 246.

¹²⁹ Proclus. Theologia Platonica 1, 3 // Théologie Platonicienne. Vol. 1. P. 16:7–16.

¹³⁰ Ср.: Proclus. In Platonis Parmenidem // Procli philosophi Platonici Opera inedita. P. 1069:7.

¹³¹ Proclus. Elementatio theologica 103 // The elements of theology. P. 92:14. Как замечает Э. Р. Доддс, Сириан Александрийский приписывает этот принцип пифагорейцам, а Ямвлих Халкидский — Нумению Апамейскому (Ibid. P. 254).

¹³² Proclus. Theologia Platonica 1, 3 // Théologie Platonicienne. Vol. 1. P. 16:16.

¹³³ Ibid. 1, 3 // Théologie Platonicienne. Vol. 1. P. 16:16–18.

Варлааму, «образы божественных [вещей]» являются тварными умопостигаемыми понятиями и не могут называться в собственном смысле слова Богом, ибо Он непричастуем. И если, как считает Варлаам, у человека нет никакой способности для постижения Самого Бога, то Прокл, напротив, полагает, что такая способность в человеке существует и называется она «отблесками» генад, или «синфемами» (συνθήματα).

Продолжая высказанное в Ер. III. 56, в Ер. III. 57, Варлаам переходит к изложению своего учения об умном свете и, наконец, заявляет, что умный свет — это «мудрость, познание, рассудительность, понимание»¹³⁴. Иначе говоря, умный свет есть всякое¹³⁵ истинное интеллектуальное знание, поэтому иначе он называется также и светом знания (φῶς τὸ ἐπὶ γνώσεως)¹³⁶. В определениях умного света, с одной стороны, как «знания», а с другой — как познавательной силы ума (ἡ γνωστικὴ τοῦ νοῦ δύναμις)¹³⁷ нет противоречия. Как «знание», являющееся умопостигаемым (τὰ νοητὰ), т. е. совокупностью понятий, пребывающих в уме, тождественно самому уму, так тождественна уму и его познавательная сила, т. е. мышление, или ум в действии (κατ' ἐνέργειαν νοῦν).

Умный свет, согласно тексту Ер. III. 57, (1) «страстную часть души... умерщвляет и порабощает разуму» и, напротив, (2) «оживляет и пробуждает» ту часть души, посредством которой различаются «истина и ложь», совершенно избавляя от «ложных суждений и мнений», «заблуждения и неразумия». Помимо этого, душа становится способной (3) созерцать Промысел Божий, охватывающий все творение, (4) из всех возможных вариантов действия выбирать всегда наилучший, (5) всегда ясно понимать смыслы читаемого. По той причине, что умный свет производит в человеке подобные изменения и делает его душу «блаженной и счастливой», Варлаам в несобственном смысле слова называет этот свет «воистину божественным, а лучше сказать — Богом (μᾶλλον δὲ θεόν)»¹³⁸. Несмотря на то что отрывок Ер. III. 57 имеет достаточно сильное сходство с *De divinis nominibus* 4.5–6, в котором речь идет об умопостигаемом свете (φῶς νοητόν), отгоняющим от души «всякое неведение и заблуждение», все же он отчетливо контрастирует с мыслью Ареопагита. Ареопагит, в отличие от Варлаама, ясно учит, что «умопостигаемый свет» — это Само Благо, «превосходящее всякий свет» (т. е. Сам Бог), которое не просто избавляет от «заблуждения», но, соединяясь со своими причастниками, возводит (ἀνατείνει) их к Себе¹³⁹. Напротив, Варлаам, перечисляя изменения в душе,

¹³⁴ ...ἀναπλησθὲν ὑπὸ τοῦ φωτὸς δηλονότι σοφίας καὶ γνώσεως καὶ εὐβουλίας καὶ συνέσεως (*Barlaam Calabrius*. Epistula III, 57 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 344: 543–544).

¹³⁵ См. контекст: Ibid. III, 57 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 342–344.

¹³⁶ Ibid. III, 29 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 322:274–275.

¹³⁷ Ibid. III, 32 // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 324:305–315.

¹³⁸ Ibid. III, 57. // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 342:523–344:549.

¹³⁹ *Pseudo-Dionysius Areopagita*. *De divinis nominibus* 4, 5–6 // Denys l'Aréopagite (Ps.-): *Les Noms divins (I–IV)*. La Théologie mystique / ed. Y. de Andia (*Sources Chrétiennes*. 578). Paris: Éditions du Cerf, 2016. P. 448–450.

происходящие от озарения (ἐλλαψίς), ничего не говорит о соединении с Самим Богом или видении Его.

В первом письме к Игнатию Исихасту Варлаам прямо называет ум (душу) «Божеством в нас» (τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον)¹⁴⁰, поскольку только он и является в нас «подобием Божиим»¹⁴¹. При этом обращенность ума (души) к телу наполняет его пороками. Напротив, когда ум (душа) отвращается от тела, то это легко позволяет ему «возвратиться» в самого себя, т. е. возвратиться к самосозерцанию¹⁴². Именно с этим возвращением (ἐπιστροφή) ума к самому себя Варлаам связывает «соединение (τὸ ἐνοῦν) с Самим Богом»¹⁴³. Однако это соединение нельзя рассматривать как единство между двумя субъектами, Богом и человеком. Соединение с Богом — это лишь уподобление (ὁμοίωσις) Ему¹⁴⁴, которое по своей сути является не чем иным, как умерщвлением (νέκρωσις) страстей и оживлением (ζώωσις) ума (души), посредством которого «мы различаем истину и ложь, кажущееся от истинно сущего»¹⁴⁵.

Примечательно, что в упоминавшейся уже третьей главе первой книги «Платоновской теологии» Прокл ссылается на слова Сократа в диалоге Платона «Алкивиад I» (133b7–c6) о том, что «душа, обращаясь в саму себя, в числе прочего созерцает бога»¹⁴⁶. В действительности Сократ говорит о том, что та часть души, «в которой заключено ее достоинство — мудрость (σοφία)», познание и разумение (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν), является божественной (θεία), подобной божеству (τῷ θεῷ ἕοικεν), а потому «тот, кто всматривается в нее и познает все божественное — бога и разум (θεόν τε καὶ φρόνησιν), — таким образом лучше всего познает самого себя»¹⁴⁷. Далее Сократ дает понять, что душа, а точнее высшая ее часть — «разум», или «мудрость», не сама является «богом», но отражает его в себе подобно зеркалу (κάτοπτρον)¹⁴⁸. Обращаясь к данному фрагменту, Прокл справедливо утверждает, что, созерцая саму себя, душа созерцает бога в том смысле, что она созерцает в самой себе, т. е. в высшей своей части (по Платону, в разуме (φρόνησις)), отражение бога, а точнее генады богов. Варлаам в процитированном Ер. III. 57 обнаруживает точно такой же ход мысли, какой представлен в «Платоновской теологии» и «Алкивиаде I»: душа (или ум), будучи сама умным светом, может называться Богом в силу того, что отпечатлевает в себе «образы божественных [вещей]».

¹⁴⁰ Barlaam Calabria. Epistula IV (Epistula 1 ad Ignatium), 3 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 372:15.

¹⁴¹ Ibid. IV, 3 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 372:20–21.

¹⁴² Ibid. IV, 3 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 372:25–26.

¹⁴³ Ibid. IV, 2 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 370:14.

¹⁴⁴ Ibid. IV, 4 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 372:36–37.

¹⁴⁵ Ibid. IV, 4 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 372:33–35.

¹⁴⁶ Proclus. Theologia Platonica 1, 3 // Théologie Platonicienne. Vol. 1. P. 15:22–23.

¹⁴⁷ Plato. Alcibiades I, 133b7–c6 / ed. by N. Denyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 78.

¹⁴⁸ Ibid. I, 133c8–16. P. 78.

Утверждение Варлаама о том, что Бог называется светом не по бытию (καθ' ὕπαρξιν), а по производимым Им следствиям, т. е. по причине (κατ' αἰτίαν), — общее место в богословии Варлаама¹⁴⁹. Выражение «по причине» (κατ' αἰτίαν), заимствованное Варлаамом из Ареопагитского корпуса, очень часто встречается в трактате «Против латинян»¹⁵⁰ и в целом прекрасно согласуется с учением Варлаама о том, что имена нарекаются Богу «по причине». Именование Бога «по причине» (κατ' αἰτίαν) указывает не на то, что реально существует в Самом Боге, т. е. на Его бытие (ὑπαρξις), а на то, творящей причиной (αἴτιον ποιητικόν) чего является божественная сущность¹⁵¹. Следовательно, Бог именуется светом не потому, что свет является свойством Его сущности, или, иначе говоря, сущим «около Бога», ведь сущее «около Бога» непознаваемо и, соответственно, неименуемо, согласно Варлааму. Бог именуется светом именно «по причине», т. е. поскольку ум человека сотворен Им как умный свет, способный видеть себя самого¹⁵².

Из сказанного видно, что ноология Варлаама является ключом к пониманию его учения о видении умного света. В «божественном» озарении ум в самом себе созерцает «сущностные логосы» вещей тварного мира и через это созерцание видит в себе «образы божественных [вещей]», т. е. божественных «логосов сущего». В конечном счете, поскольку Варлаам утверждает тождество «ума в действии», т. е. «мышления», и «умопостигаемого», то в его ноологии понятия «свет» и «ум» приобретают одно и то же значение, а созерцание «образа божественных [вещей]» становится не чем иным, как самосозерцанием человеческого ума (души).

Прямым подтверждением этого вывода является фрагмент из трактата Варлаама «О свете» (Tr. 2.3.7), приводимый свт. Григорием во второй Триаде¹⁵³. В этом фрагменте Варлаам вводит дилемму: «умопостигаемый и невещественный свет» является «либо ангелом, либо самой сущностью ума, когда, очистившись от страстей и вместе от незнания, он видит сам себя и в себе — как в собственном образе (εἰκότι) — Бога»¹⁵⁴. В обоих значениях

¹⁴⁹ См., напр.: *Barlaam Calabriaus. Tractatus A, IV, 12 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 562–564. Особенно: Barlaam Calabriaus. Epistula III, 19 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 314:176–182.*

¹⁵⁰ *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 96. См.: Barlaam Calabriaus: 1) Tractatus A, I, 25 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 518:221; Ibid. A, IV, 12 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 254:114–115; Ibid. A, IV, 15 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 566:148; 2) Tractatus B, VI, 25 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 434:236. Варлаам говорит о свете нашего благочестия (τὸ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας φῶς), в то время как в *Legatus, 10 (Barlaam Calabriaus. Legatus, 10 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 466:9–10)* пишет о свете истины (τὸ τῆς ἀληθείας φῶς).*

¹⁵¹ *Barlaam Calabriaus. Tractatus A, IV, 12 // Opere contro i Latini. Vol. 2. P. 562–564.*

¹⁵² Ср.: *Barlaam Calabriaus. Epistula III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 342:516–522.*

¹⁵³ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 2, 3, 7 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 543:24–544:4.*

¹⁵⁴ *Ibid. 2, 3, 7 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 543:24–29. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб.: Изд-во Рос. гос. пед. ун-та*

умный свет может быть назван «Пресущественным Богом»¹⁵⁵. Однако если умный свет не является «ни сверхсущностной сущностью» (т. е. божественной сущностью, или сверхсущностным светом (τὸ ὑπερούσιον φῶς)¹⁵⁶), «ни ангельской сущностью», ни «самим умом», но некой иной «ипостасью», как ошибочно считает свт. Григорий, то такого света «не существует»¹⁵⁷.

Как мы видим, в более зрелом трактате «О свете» Варлаам придерживается тех же позиций, что и в своих ранних письмах к Григорию: божественный свет является умом, созерцающим в себе истинное знание, или, иначе, созерцающим самого себя. Отличие трактата «О свете» заключается в том, что ум здесь представлен как образ (εἰκὼν) Бога, в то время как в Ер. III. 56 ум является «образом (εἰκὼν) божественных [вещей]», т. е. образом «логосов сущего». Незначительное, на первый взгляд, различие имеет далеко идущие последствия: если ум есть образ «Бога», а не «божественных [вещей]», то, созерцая сам себя, он в самом себе видит образ Бога. Получается, что возможно получение прямого интеллектуального знания о Боге, которое, ко всему прочему, оказывается врожденным уму. Оба этих вывода находятся в резком противоречии с ноологией и гносеологией, изложенной Варлаамом в Ер. I и Ер. III. Можно заключить, что либо Варлаам изменил свою позицию в трактате «О свете», либо (это представляется более вероятным) сам свт. Григорий неверно передал смысл, заменив слово «божественные [вещи]» (θεῖοι) словом «Бог» (θεός); так вполне могло произойти, особенно если свт. Григорий не вник тщательно в гносеологию Варлаама. Впрочем, так или иначе видение умного и божественного света трактуется именно как самосозерцание ума, а не как видение умом чего-либо «иного» по отношению к нему. Также в обоих случаях «видение» Самого Бога недоступно уму.

В отношении сверхсущностного света (τὸ ὑπερούσιον φῶς) Варлаам в Ер. III. 56, ссылаясь на философов, ограничивается перечислением следующих его апофатических характеристик: сверхсущностный свет, во-первых, совершенно непостижим (καθάλαξ ἀφανές) для ума; во-вторых, не может находиться «в отношениях смешения (ἀνάκρασιν), соединения (συζυγίαν), касания (ἐλαφῆν) или в каком либо ином отношении с умом»¹⁵⁸.

им. А. И. Герцена, 2021. С. 163. На основании Тр. 2.3.7 протопр. Иоанн Романидис делает ошибочное заключение, а именно утверждает, что, согласно Варлааму, человек может созерцать Божественную сущность. В этом Романидис в очередной раз усматривает зависимость Варлаама от блж. Августина, который учил о боговидении как созерцании Божественной сущности (*Romanides J. S. Notes on the Palamite Controversy and related topics* (Part 1). P. 200). Однако в фрагменте Тр. 2.3.7 нет и намека на учение Варлаама о созерцании Божественной сущности (т. е. сверхсущностного света); кроме того, сам Варлаам в своих сочинениях это отрицает прямым текстом (Tractatus B. V. 8; Ер. I, 75–76; Ер. III. 56 и др.).

¹⁵⁵ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 7 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 543:25.

¹⁵⁶ О сверхсущностном свете см. ниже.

¹⁵⁷ *Ibid.* 2, 3, 7 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 544:1–4.

¹⁵⁸ *Barlaam Calabrusus. Epistula* III, 56 // *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica*. P. 342:518–520.

Познать существование сверхсущностного света можно по причине (κατ' αἰτίαν), ибо сверхсущностный свет «сотворил ум [человека] таким, что он является умопостигаемым или, что то же самое, мыслящим самого себя»¹⁵⁹. Знание о том, что сверхсущностный свет существует и что именно он сотворил ум человека способным постигать самого себя, — это единственное, что можно положительно знать о нем¹⁶⁰.

В приведенном выше фрагменте из трактата «О свете» (Tr. 2.3.7) Варлаам, вероятнее всего, отождествляет сверхсущностный свет с божественной «сверхсущностной сущностью», заявляя, что не существует никакого иного света, кроме «ума», «ангелов» и божественной «сверхсущностной сущности»¹⁶¹. Об этом, в частности, прямо пишет свт. Григорий: Варлаам называет этот сверхсущностный свет «сущностью или изливанием (ἀπόρροιαν) Бога»¹⁶². Если это действительно так, то фрагмент Tr. 2.3.7 является также свидетельством в пользу того, что Варлаам отрицал различие между сверхсущностным светом и божественной сущностью.

Что касается Фаворского света, то он занимает более низкий онтологический уровень по отношению к умному свету. Это обусловлено двумя причинами: во-первых, Фаворский свет по своей природе является «чувственным», ибо был видим апостолами именно телесными глазами, а не умом¹⁶³, а во-вторых он воздействует через чувства не на ум, а на воображение (φαντασία)¹⁶⁴, т. е. на более низкую познавательную способность души человека¹⁶⁵. Исходя из принципа «подобное познается подобным», Варлаам никак не мог допустить, чтобы нетварный божественный свет

¹⁵⁹ Ibid. III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.342:516–518. Ср.: Ibid. III, 30 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.322:284–285.

¹⁶⁰ Ср.: о сверхсущностном свете «ум может понять только следующее: “есть нечто запредельное для меня, которое и сделало меня таким”, но более же — ничего» (Ibid. III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.342:520–521).

¹⁶¹ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 7 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 543:26–544:4.

¹⁶² Ibid. 2, 3, 6 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 543:14–16.

¹⁶³ Самосозерцание ума как путь к богопознанию Варлаам однозначно ставит выше созерцания Фаворского света. Так, в трактате «Против мессалиан», цитата из которого приводится в деяниях Константинопольского собора 1341 г., сказано: «Ибо все нами помысленное или помышляемое более свято, нежели этот свет, ведь он [Фаворский свет] по воздуху попадает в глаз и подпадает под воздействие чувств. <...> Именно по этой самой причине утверждающие, что такой свет превышает ума, истинный, неприступный и тому подобное, находятся в полном заблуждении» (Concilium Constantinopolitanum (anno 1351) 7 // eds H. Hunger, O. Kresten. Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Vol. XIX/2). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995. S. 221:113–115; 222:125–126; рус. пер.: Томосы паламитских соборов / пер., коммент., предисл. Д. С. Чепеля; сост. О. И. Ласточкин. СПб.: Алетейя, 2021. С. 16–17).

¹⁶⁴ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 60 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 593:16–20.

¹⁶⁵ «Силясь доказать, что видение (ἡ ὄρασις) много хуже разумения (χεῖρων τῆς νοήσεως), он говорит, что “все показанное пророкам суть видения, которые, как сформированные, расписанные и в воображении явленные, хуже разумения”» (Ibid. 2, 3, 58 // Γρη-

был видим умом, а тем более телесными чувствами, как многократно заявлял ему об этом Григорий¹⁶⁶. Именно этот принцип играл решающую роль в формировании учения Варлаама о богопознании и природе умного света, а также учения о чувственной природе Фаворского света. В то время как учение свт. Григория о том, что Фаворский свет, хотя и был нечувственным (αἰσθητόν)¹⁶⁷ и «нетварным», в то же время был видим телесным чувством (αἴσθησει), т. е. телесными глазами¹⁶⁸, представлялось Варлааму невозможным, противоречивым и философско-гносеологически необоснованным.

4. Учение Варлаама о богопознании в перспективе его гносеологии и ноологии

Как было показано выше, в Ер. I. 31 Варлаам однозначно заявил, что интеллектуальное приобретение знаний о Боге на основании врожденных душе «сущностных логосов» невозможно. Это же положение иным образом он высказал в Ер. III. 56, заявив, что видение умного света, описываемое как богопознание (Ер. III. 57), есть познание «образов божественных [вещей]», т. е. отражений (εἰκόνας) «логосов сущего» (т. е. «сущностных логосов» тварного мира), а отнюдь не отражения (εἰκόν) Бога.

Однако, как полагает Варлаам, человек все же может иметь знание о Боге. Существуют два источника знаний о Боге: 1) знание из Священного Писания и святоотеческих творений; 2) апофатическое знание о Боге, приобретаемое через изучение устройства и законов вселенной. О первом из них Варлаам многократно говорит в трактате «Против латинян» и в письмах. Так, ссылаясь на слова из Ареопагитского корпуса, в письме к Нилу Триклинию он пишет, что «божественное (τὰ θεῖα) принимается на веру, а не доказывается», поэтому о божественном нельзя «ни думать и ни говорить, кроме того, что открыто нам в священных речениях»¹⁶⁹. При

γορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 592:4–7; рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолствующих. С. 208).

¹⁶⁶ Уже в первом письме к Варлааму свт. Григорий пишет, что божественный свет «бывает воспринимаем чувством» (τὸ τυχάνον ὑπ' αἴσθησιν) (*Gregorius Palamas. Epistula ad Barlaam I, 41* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 248:25). В Триаде I, в ответ на которую Варлаам написал свои памфлеты, свт. Григорий многократно заявляет об этом. См., напр., один из самых ярких фрагментов: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 38* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 448:19–24.

¹⁶⁷ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis. 1, 3, 27* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 438:25–27.

¹⁶⁸ *Ibid. 1, 3, 27* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Т. 1. Σ. 439:2.

¹⁶⁹ *Barlaam Calabriaus. Epistula II, 4* // Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 276–278. Ср.: «Итак, не подобает, как было сказано, сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus 1, 2* // Denys l'Aréopagite (Ps.-): *Les Noms divins (I–IV)*. P. 320:1–3; рус. пер.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / пер. и авт. предисл. Г. М. Прохоров. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 209. В *Epistula II, 16* Варлаам прямо цитиру-

этом Варлаам приравнивает значимость высказываний, взятых из Священного Писания и святоотеческих творений¹⁷⁰. Оба вида высказываний должны лежать в основании диалектического силлогизма в богословии¹⁷¹.

Об апофатическом знании о Боге, которое приобретает через изучение вселенной, Варлаам подробно не говорит в сохранившихся до нас сочинениях. Лишь в конце Ер. II он упоминает о существовании нескольких видов созерцания (θεωρία), представляющих собой «восхождение (ἀνοδος) от созданий к Создателю»¹⁷². Он оговаривается, что в полемике с латинянами об этих видах «созерцания» речи не было¹⁷³. Можно добавить, что об этих видах созерцания Варлаам вообще ничего не пишет и в письмах к свт. Григорию. Однако в несохранившемся трактате «О знании» (входившем в сборник «τὸ βιβλίον», написанный в полемике с первой Тριάдой свт. Григория¹⁷⁴) Варлаам высказывает свою позицию относительно указанных видов созерцания более четко и ясно. В сохранившихся фрагментах из данного трактата, которые приводит свт. Григорий в Тр. 2.3, прослеживаются те же самые гносеологические и ноологические положения учения Варлаама о богопознании, изложенные им в Ер. I и Ер. III.

Толкуя в трактате «О знании» (Тр. 2.3.64) слова «чистые сердцем Бога узрят» (Мф 5:8), Варлаам утверждает, что «видеть Бога» можно либо по аналогии (κατὰ ἀναλογία), либо по причине (κατ' αἰτία), либо через отрицание (κατὰ ἀπόφασις)¹⁷⁵. Все эти способы тесно связаны друг с другом и представляют единый поэтапный интеллектуальный процесс приобретения истинного знания о Боге. Так, приобретая знания об устройстве и законах вселенной, богослов заключает, что причиной всего сотворенного является Бог. Далее, используя метод аналогии, т.е. сравнивая Бога и творение, он приходит к осознанию того, что Бог совершенно иной по отношению к миру. Наконец, используя имеющиеся знания о физических свойствах тварного мира, он отрицает наличие всех этих физических свойств у нетварного Бога и таким образом приобретает апофатическое знание о Нем, которое является точным и объективным. Единственное, как полагает Варлаам, что можно точно знать о Боге, — это то, какими характеристиками Он не обладает¹⁷⁶.

В описанном Варлаамом процессе богопознания ключевую роль имеет интеллектуальное познание вселенной, отсюда происходит необходи-

ет этот фрагмент из Ареопагитского корпуса (*Barlaam Calabrius. Epistula II, 16 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.310*).

¹⁷⁰ См. особенно: *Barlaam Calabrius. Epistula I, 39 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.222:360–224:363; Ibid. I, 30 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.216:275–277*.

¹⁷¹ *Ibid. II, 16 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.310*.

¹⁷² *Ibid. II, 107 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.270:922–924*.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P.147*.

¹⁷⁵ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 2, 3, 64 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγραμμάτων. Т. 1. Σ.597:1–3*.

¹⁷⁶ *Ibid. 2, 3, 64 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγραμμάτων. Т. 1. Σ.597:5–23*.

мость приобретения знаний в области естественных наук. Ведь чем глубже человек познает устройство вселенной и чем больше понятий о ней он приобретает, тем большее количество апофатических определений о Боге он может составить. Так, согласно Варлааму, богопознание жестко ограничено тем знанием о мире, который человек имеет: «Поскольку Бог познается только через сущее, то узнать Его человек может, конечно, не через то, чего не знает, но лишь через то, что знает. <...> Апофатический способ богопознания... невозможен без познания всего сущего, ибо того лишь отрицание позволяет он знать, о существовании чего мы знаем»¹⁷⁷. Имея же незначительные познания в естественно-научной области, человек не способен составить большое количество отрицательных высказываний о Боге. Такой взгляд на природу богопознания позволяет Варлааму во втором письме к Игнатию Исихасту признать, что Божественная мудрость (σοφία Θεοῦ) и есть мудрость человеческая (ἀνθρωπίνη σοφία)¹⁷⁸.

Исполнение же заповедей и очищение души от страстей не сообщают человеку знаний об устройстве вселенной и ее законов. Соответственно, сколько бы человек ни очищал свою душу от страстей и сколько бы добродетелей ни приобрел, он все равно не достигнет совершенства в богопознании¹⁷⁹. Ведь совершенство богопознания, открывающееся в видении умного света, как уже было сказано выше, заключается в созерцании умом того истинного знания о мире (умопостигаемых понятий о нем), которое он приобретает либо посредством «пробуждения» врожденных «сущностных логосов», либо посредством формирования «всеобщих логосов сущих» в ходе чувственно-рассудочного познания. Поэтому Варлаам заявляет, что «лучший боговидец (θεοπτικώτερος) — тот, кто познал большее число частей мира или главные из них»¹⁸⁰.

Дискурсивное апофатическое богословие выступает высшей формой богопознания: «Нет ничего выше отрицательного богословия»¹⁸¹. Апофатическое богословие он называет совершеннейшим созерцанием (ἡ τηλεωτάτη θεωρία) и мраком¹⁸² (ὁ γνόφος), являющимся по своей сути полным ничего-не-знанием (τὸ μηδὲν γινώσκειν) о Боге, за пределами которого абсолютно ничего нет. Видение Бога называется «мраком» именно потому, что, отрицая за Богом все характеристики тварного мира, богослов фактически приходит к осознанию полной запредельности, непозна-

¹⁷⁷ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 64 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 597:15–17, 19–23; рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 213.

¹⁷⁸ *Barlaam Calabriaus. Epistula V (Epistula 2 ad Ignatium)*, 6 // Fyrgos A. *Dalla controversia palamitica*. P. 380:40–41.

¹⁷⁹ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 13 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 423:10–19.

¹⁸⁰ *Ibid.* 2, 3, 64 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 597:3–4; рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 212.

¹⁸¹ *Ibid.* 2, 3, 49 // 582:2–3; рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 198.

¹⁸² Аллюзия на созерцание Моисеем Бога во мраке (Исх 20:21).

ваемости и сокрытости Бога. Это апофатическое богословие как высшая форма созерцания основана на активной интеллектуальной деятельности ума, в которой ум созерцает в самом себе апофатические понятия о Боге, приобретенные через познание мира. Апофатическое богословие, как предельное ведение Бога, выступает в трактате «О знании» как одноназначно превосходящее познание Бога из Священного Писания и Предания¹⁸³.

В заявленном тезисе, согласно которому приобретение интеллектуального познания о Боге через научное познание вселенной и есть само богопознание, прослеживается тесная связь с ноологией Варлаама¹⁸⁴ и его учением о боговидении¹⁸⁵, что представлено в третьем письме. Так, в этом письме понимание умного света как истинного интеллектуального знания позволяет Варлааму заявить, что выражение «душа просвещена (φωτίζεσθαι) Богом» равнозначно выражению «душа от Бога становится такой, что она способна мыслить нечто (τι) истинно (ἀληθές)»¹⁸⁶.

Примечательно, что Варлаам не уточняет в подобных высказываниях, что именно (τι) нужно мыслить истинно, чтобы быть просвещенным Богом. Ведь что бы человек ни мыслил, если он мыслит это истинно, значит он уже «созерцает» в себе «образы божественных [вещей]», т. е. восходит к «богопознанию». Поэтому, продолжая, Варлаам пишет, что всякое истинное интеллектуальное знание о мире и Боге есть «просвещение от Бога»¹⁸⁷, а все древние философы, «истинно» высказывавшиеся о Боге и относительно устройства вселенной, являются просвещенными (πεφωτισθαι) Богом¹⁸⁸. Напротив, всякое заблуждение и ложное знание — это результат действия падших духов на душу человека¹⁸⁹.

Причастность всякому истинному знанию, а следовательно, и умному свету доступна и язычникам. Приводя в свидетельство слова апостола Павла о знании язычниками Бога (Рим 1:19), Варлаам в Ер. III заключает, что «Сократов» и «Платонов» можно считать «боговидцами и восшедшими к боговидению», ибо выражение «знать Бога» (τὸ γινώσκειν θεὸν) «ничем не отличается» (οὐδὲν διαφέρει) от выражений «быть боговидцем» (θεόπτην εἶναι) и «взойти к боговидению» (θεοπτικὰ προσβῆναι)¹⁹⁰. Варлаам считает, что верным доказательством, удостоверяющим в просвещении древних философов умным светом, являются многие их «высказывания», которые включены Святыми Отцами в православное богословие как «истинные»¹⁹¹.

¹⁸³ Ср. с учением Варлаама о превосходстве интеллектуального (умного) знания (γνώσις) над пророческими созерцаниями (θεωρία) (Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. Roma, 2005. P. 144–145).

¹⁸⁴ Barlaam Calabrius. Epistula III, 56 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 340–342.

¹⁸⁵ Ibid. III, 28–30, 34 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 320–322, 326.

¹⁸⁶ Ibid. III, 30 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 332:286–291

¹⁸⁷ Ibid. III, 28 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 320.

¹⁸⁸ Ibid. III, 32 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 322–324.

¹⁸⁹ Ibid. III, 27 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 320:261–262.

¹⁹⁰ Ibid. III. 34 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 326.

¹⁹¹ Ibid. III. 30 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 322:280–286.

Наконец, в письме к Давиду Дисипату Варлаам прямо заявляет, что вершиной (τὸ ἀκρότατον) «познания (καταλήψεως) всего сущего» является «насколько это доступно [для человека] знание Бога» (ἡ ἐνδεχομένη θεοῦ γυνῶσις)¹⁹². Иными словами, человек, достигая вершины интеллектуального познания вселенной, достигает через это и «знания Бога».

Божественное просвещение ума, при котором ум человека в самом себе созерцает некое интеллектуальное знание о логосах сущего или знание о Боге, почерпнутое из созерцания природы, является основанием для богословского знания. В третьем письме к Григорию Варлаам разделяет богословие на два вида: созерцательное (умное), доступное для богословов по знанию (οἱ κατ' ἐπιστήμην θεολόγοι), и рассудочное, доступное богословам по вере (οἱ κατὰ πίστιν θεολόγοι). «Богословом по знанию» называется тот, кто сам был непосредственно просвещен умным светом (νοεοῦ φωτὸς), а «богословом по вере» — тот, кто доверяет богословам по знанию и принимает высказанное ими на веру¹⁹³. К богословам по знанию Варлаам относит апостолов, пророков, святых, которые «приняли видения свыше и воссияние умного света»¹⁹⁴, а также древних философов, учивших истинно о Боге и сотворенном Им мире¹⁹⁵.

Знание богословов по знанию является научным (ἐπιστήμη), потому что они своим умом непосредственно прикоснулись к врожденным их уму «образам божественных [вещей]», которые и являются умным светом. Это прикосновение (ἐλαφή) к умному свету возможно только потому, что умный свет как «умопостигаемое» тождественен «уму». Ведь, в соответствии с фундаментальным принципом познания «подобное познается подобным», ум способен прикоснуться (ἐφάπτεται) к «умопостигаемому» и только к нему, а не к чему-либо чувственному или сверхъестественному (нетварному). Просвещенные (οἱ λεφωτισμένοι) умным светом в самом этом «просвещении» не прикасаются даже к «тени Божией тени»¹⁹⁶.

Одним из самых слабых и непроработанных аспектов учения Варлаама о богопознании является вопрос о природе божественных откровений, в которых Бог открывал пророкам, апостолам и святым знание о Себе, записанное в виде текстов Священного Писания и Предания. Проблема связана с тем, что, во-первых, не существует никакого «опытного касания» Бога, а во-вторых, в системе Варлаама отсутствует возможность для человека приобрести катафатическое знание о Боге через созерцание видимого мира. Богатство и глубина святоотеческой богословско-философской

¹⁹² *Barlaam Calabrius*. Epistula VI (ad David Disypatum) // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 390:1–2.

¹⁹³ *Barlaam Calabrius*. Epistula III, 22 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 316–318.

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Ibid. III, 24 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 318; Ibid. III, 26 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 320. Особенно: Ibid. III, 27 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 320.

¹⁹⁶ Ibid. I, 47 // Fyrigos A. Dalla controversia palamitica. P. 230:430–433.

мысли становятся необъяснимыми, поскольку неясен способ получения Святыми Отцами этого знания.

Объяснение Варлаамом в трактате «О знании»¹⁹⁷ природы пророческих видений (ὀράσεις) не дает полноценного ответа на поставленную проблему, поскольку далеко не всякое знание о Боге святые получали посредством видений¹⁹⁸. К тому же, как отмечает сам Варлаам, знание (γνώσις), созерцаемое умом в самом себе, превосходит созерцание (θεωρία), т. е. смоделированное (διαπλαττομένη) ангелом видение (ὄρασις). Ибо последнее воспринимается и познается не «умом», но представлением (φαντασία), т. е. более низкой познавательной способностью¹⁹⁹.

Проблему усугубляет и то, что богословы по знанию (в частности, пророки, апостолы и святые) были просвещены, согласно Варлааму, именно умным светом и именно им наставлены на всякую истину о Боге. Знание же, сообщаемое умным светом, ограничено, во-первых, врожденными логосами, из которых нет ни одного, которое бы отражало бытие Бога, а во-вторых, приобретенным знанием о мире и его устройстве. Получается, что всякое знание о Боге человек приобретает самостоятельно и только через изучение устройства мира. Этот вывод подтверждает тот факт, что высшей формой боговидения для Варлаама является интеллектуальное апофатическое богословие, а не знание, почерпнутое из Священного Писания и Предания.

Можно было бы предположить, что Бог — т. е., по Варлааму, «сверхсущностный свет» — Сам «формирует» из понятий, находящихся в уме человека, знание о Себе или о каком-либо вероучительном положении²⁰⁰. Именно так объясняет природу божественных откровений прп. Максим

¹⁹⁷ Цитаты из трактата, приводимые свт. Григорием, см. в: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 60 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 593:16–20; *Ibid.* 2, 3, 61 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 594:7–10.

¹⁹⁸ Подробнее об учении Варлаама о природе пророческих видениях см. в: *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica*. P. 144–145.

¹⁹⁹ *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 60 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 593–594.

²⁰⁰ Основания для этого предположения можно усмотреть в *Epistula I*, 69 (*Barlaam Calabriae. Epistula I*, 69 // *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica*. P. 244), где Варлаам говорит о некоем «божественном озарении», которое необходимо богослову для верного понимания смыслов Священного Писания. Однако очевидно, что здесь речь идет об озарении именно умным светом, а не «сверхсущностным», о чем подробнее см. ниже. Во фрагменте из трактата «Против мессалиан» Варлаам, объясняя природу божественных откровений, цитирует отрывок из 45-го Слова свт. Григория Богослова. В этом отрывке свт. Григорий пишет, что Бог, «посредством того, что “при Нем”, напечатлевается подобно тени на уме» человека (ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν ἢ μόνῃ σκιαγραφεῖται) (*Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 3, 3, 12 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 689:8–690:3). Ср.: *Gregorius Nazianzenus. In Sanctum Pascha (orat. 45)*, 3 // *Patrologia Graeca / ed. by J.-P. Migne (PG). Vol. 36. Col. 625D–628A*. Однако в дошедших до нас фрагментах из трактата «Против мессалиан» сам Варлаам нигде не комментирует значение этого пассажа из *orat. 45*, поэтому не представляется возможным установить тот именно смысл, какой сам Варлаам вкладывал в эти слова, когда цитировал их.

Исповедник в *Ambigua* 19 и *Quaestiones ad Thalassium* 59: Бог запечатлевает (τύποι) ум таким образом, что из понятий ума образует отпечаток (τύπος) Самого Себя, т. е. представление о Себе в уме человека²⁰¹; или, иначе, Он движет (κινεῖ) мышление человека к познанию тех или иных вероучительных истин²⁰².

Однако это святоотеческое объяснение способа божественных откровений, при котором Бог сообщает человеку некое знание (информацию), не вписывается в учение Варлаама о богопознании. Если святоотеческий подход предполагает, что божественная благодать (т. е. Бог) «касается» ума человека, «формирует» его или «движет» им, то подход Варлаама исключает такую возможность. Не существует ни смешения (ἀνάκρασις), ни сочетания (συζυγία), ни прикосновения (ἐπαφή), ни «какого-либо иного подобного отношения (σχέσις)» между «умом» человека и «сверхсущностным светом» (т. е. Богом) — настаивает Варлаам, ссылаясь на мнения древних философов²⁰³. Он неоднократно утверждает, что «сверхсущностный свет» является причиной (αἴτιος) всякого истинного знания о Боге в том только смысле, что он сотворил ум человека способным мыслить нечто истинное о Боге²⁰⁴. Поэтому на основании сохранившихся сочинений самого Варлаама не представляется возможным ответить на вопрос, каким именно образом пророки, апостолы и святые приобретали знание о Боге, записанное в форме Священного Писания и Предания.

Резкое неприятие вызвало у Варлаама учение свт. Григория о том, что при боговидении происходит прекращение деятельности всех умственных и чувственных способностей человека. Об этом Григорий высказывается в письмах к Акиндину (Ep. I ad Acind.) и к Варлааму (Ep. I ad Barl.). Как пишет Григорий в Ep. I ad Acind., боговидение никак не связано с приобретением знаний в естественно-научной области, ибо Божество постигается

²⁰¹ *Maximus Confessor*. *Ambigua* 19, 4 // On difficulties in the Church Fathers: The *Ambigua*: in 2 vols. Vol. 1 / ed., transl. N. Constas. Cambridge; London: Harvard University Press, 2014. P. 406. Григорий Палама так же объясняет способ получения человеком знаний о Боге: *Gregorius Palamas*. *Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 59 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 593:6–10. См. подобное описание природы пророческих видений в «Толковании на Книгу пророка Исаии», которое приписывается свт. Василию Великому: *Basilii Caesariensis*. *Enarratio in prophetam Isaiam* 3 // PG. Vol. 30. Col. 124B–C.

²⁰² *Maximus Confessor*. *Quaestiones ad Thalassium* LIX // *Maxime le Confesseur: Questions à Thalassium* (56–65): in 3 vols. Vol. 3 / notes by J.-C. Larchet, transl. by F. Vinel (*Sources Chrétiennes*. 569). Paris: Éditions du Cerf, 2016. P. 62:105–110.

²⁰³ *Barlaam Calabrius*. *Epistula* III, 56 // *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica*. P. 342:516–522. Ссылаясь на исследование Хакана Гуннарссона, Джеймс Блэкстоун заявляет: «В любом случае, Варлаам не признает, что божественный свет (или любой нечувственно воспринимаемый объект) может запечатлеть ум или оставить на нем отпечаток» (*Blackstone J. Knowledge and experience in the theology of Gregory Palamas*. Oxford: Peter Lang Ltd., International Academic Publ., 2018. P. 108). См. также: *Gunnarsson H. Mystical realism in the early theology of Gregory Palamas*. P. 228–229.

²⁰⁴ *Barlaam Calabrius*. *Epistula* III, 29 // *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica*. P. 322:277–278; *Ibid.* III, 30 // *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica*. P. 322:284–286; *Ibid.* III, 32 // *Fyrigos A. Dalla controversia palamitica*. P. 324:302–303.

(νοεῖται) при отрешении (ἀφαίρεσις) от всего²⁰⁵. В Ер. I ad Barl. он заявляет, что в боговидении святые «превосходят (ὑπεραναβαίνουσι) даже умственную деятельность»²⁰⁶ и «беседуют» с Богом «превыше мудрости (σοφίαν), разума (λόγον) и ума (νοῦν)»²⁰⁷.

Возражая, Варлаам отвечает в третьем письме к Григорию, что если при озарении светом способность души к различению (τὸ κριτικόν) истинны и лжи остается неизменной, но душа наполняется неким «веселием» и «удовольствием», то с таким светом он не желает «ни сочетаться, ни смешиваться»²⁰⁸. Напротив, богопознание, как и созерцание умного света, совершается, с одной стороны, через умерщвление (τὸ νεκροῦν) и подчинение (τὸ δοῦλον) страстной части (τὸ παθητικόν) души (т.е. «радости», «печали» и иных «страдательных состояний») разумом (τῷ λόγῳ), а с другой — через оживление (τὸ ζωοῦν), пробуждение (τὸ διεγείρειν), усиление (τὸ ἀναχωννύειν) той части души, посредством которой она отличает истину от лжи и «мыслит Само Сущее» через тварный мир²⁰⁹.

Обобщая, можно сказать, что, если свт. Григорий настаивает на пассивности всех умственных способностей человека при боговидении, то Варлаам, напротив, учит об их «усилении», так как боговидение понимается им как активная деятельность ума, созерцающего находящиеся в нем понятия, т.е. мир умопостигаемый. В конечном счете, как было показано выше, боговидение есть «ум в действии» (κατ' ἐνέργειαν νοῦν) — ум, познающий сам себя и свое истинное умопостигаемое содержание.

Заключение

Учение Варлаама о богопознании и видении умного света можно свести к следующим пунктам.

Во-первых, Варлаам явно склоняется к отрицанию различия в Боге между Его сущностью и сущим «окрест» нее: божественная сущность и сущее «окрест» Бога не являются по отношению друг к другу «иным и иным». Это, в свою очередь, дает ему возможность прямо заявить, что Бог не имеет в Самом Себе различия между познаваемым (причастуемым) и непознаваемым (непричастуемым). В учении о Боге Варлаам не согласен со свт. Григорием в том, что между нетварной Божественной сущностью и нетварной Божественной энергией существует различие.

Во-вторых, Варлаам утверждает, что невозможно «опытное познание» ни божественной сущности, ни сущего «окрест» нее, ни «сверхсущностного света», поскольку человек не имеет в своей природе такой нетварной

²⁰⁵ *Gregorius Palamas*. Epistula I ad Acindynum 14 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 219:12–15.

²⁰⁶ *Gregorius Palamas*. Epistula I ad Barlaam 22 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 237:17–22.

²⁰⁷ Ibid. 35 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 1. Σ. 246:1.

²⁰⁸ *Barlaam Calabrius*. Epistula III, 59 // Fyrgos A. Dalla controversia palamitica. P. 344.

²⁰⁹ Ibid. III, 57 // Fyrgos A. Dalla controversia palamitica. P. 342–344.

способности познания, с помощью которой он мог бы познать нетварного Бога. В основе данного положения лежит важнейший для Варлаама гносеологический принцип «подобное познается подобным». Содержание данного положения является базовым для учения Варлаама о богопознании. Оно со всей ясностью многократно повторяется Варлаамом в трактате «Против латинян», в письмах и в более поздних трактатах, посвященных полемике со свт. Григорием («О свете», «О знании» и др.) и исихастами («Против мессалиан»). Из данного принципа Варлаам выводит два важнейших положения своего учения о богопознании: 1) высшая форма богопознания ограничена областью умопостигаемого, так как высшей способностью познания, имеющейся в человеческой природе, является ум; б) Фаворский свет как чувственно воспринимаемый с необходимостью должен иметь чувственную (материальную) природу, а не умопостигаемую или нетварную. Оба указанных положения были отвергнуты свт. Григорием как ложные и стали предметом полемики с Варлаамом. Таким образом, Варлаам различает три вида света: постижимый умом и чувственно невидимый умный свет; непостижимый умом и чувственно видимый Фаворский свет; непостижимый умом и чувственно невидимый сверхсущностный свет (т. е. Сам Бог, а точнее, Его сущность).

В-третьих, в Ер. I и Ер. III богопознание (боговидение) описывается как созерцание божественного (умного) света. Умный свет есть сам ум, созерцающий в самом себе всякое истинное знание (понятия) о мире, которое дает представление (1) о Боге как Причине бытия мира и (2) о том, чем Бог не является. Истинное знание (понятие) о мире бывает либо врожденным, каковым являются «образы божественных [вещей]», т. е. «сущностные логосы» (образы божественных «логосов сущих»), присущие от рождения уму человека; либо приобретенным посредством чувственного опыта и его рассудочного обобщения, т. е. знанием, описываемым как «всеобщие логосы сущих». Оба вида знания не являются сами по себе знанием о Боге, но могут стать таковыми, если будут соотнесены с Богом. Посредством изучения мира человек приходит к выводу о существовании единой Причины всего сущего, а посредством отрицания за Богом характеристик тварного мира — к знанию о том, чем Бог не является. Этот последний вид знания — высшая форма боговидения, в котором ум созерцает в самом себе апофатические понятия о Боге, или, иначе, созерцает сам себя, поскольку ум и умопостигаемое находятся в отношении тождества. Как видно, учение Варлаама о видении умного света основано на его учении об уме (ноологии).

Наконец, в трактате «О свете» Варлаам утверждает, что существует врожденное знание о Боге, поскольку ум есть «образ» (εἰκὼν) Бога. Созерцая самого себя, ум созерцает в самом себе «образ» Бога, а не «образы Божественных [вещей]», как это было ранее заявлено в Ер. I.

Так или иначе, созерцание божественного и умного света в контексте гносеологии и ноологии Варлаама означает самосозерцание ума, или, что то же самое, созерцание умом своего умопостигаемого содержания. Бого-

видение ограничено умом и его содержимым. Иного боговидения не существует, согласно Варлааму. Ведь высшая способность познания — это ум, а он может постигать и мыслить только умопостигаемое (τὰ νοητά), в соответствии принципом «подобное познается подобным». Поэтому и объектом «богопознания» и «боговидения» всегда является нечто «умопостигаемое», т. е. относящееся к области понятий (ἐννοιαί), а не чувственное или нетварное.

В богословии Варлаама утверждается непреодолимая пропасть между человеком и Богом, между тварным и нетварным: Бог таков, что не имеет причастуемых Божественных энергий, а потому не может быть познан человеком; а человек таков, что не имеет в своей природе такой нетварной способности (τὸ κριτήριο), которой мог бы познать нетварного Бога.

Богословско-философские аргументы учения Варлаама о богопознании породили два главных вопроса, вокруг которых и развернулись паламитские споры: 1) есть ли в Боге различие между познаваемым (причастуемым) и непознаваемым (непричастуемым); 2) каким образом тварный человек может познать нетварного Бога, если в своей природе он не имеет к тому никаких способностей?

Статья поступила в редакцию 8 апреля 2023 г.;
рекомендована к печати 20 ноября 2023 г.

Контактная информация:

Елиманов Вадим Евгеньевич — магистр теологии, ст. преп.; elimanov202@gmail.com

Epistemological and noological foundations of the doctrine of Barlaam of Calabria on the knowledge of God and the vision of the intellectual light

V. E. Elimanov

Moscow Theological Academy,
Trinity Lavra of St. Sergius, Sergiyev Posad, 141300, Russian Federation

For citation: Elimanov V. E. Epistemological and noological foundations of the doctrine of Barlaam of Calabria on the knowledge of God and the vision of the intellectual light. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 1, pp. 63–102. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.104> (In Russian)

The article proposes a new approach to the reconstruction of the doctrine of Barlaam of Calabria about the knowledge of God and the vision of the “intellectual light” on the basis of its epistemology and noology. In implementing this approach it was found that the basis of Barlaam’s teaching about the absolute unknowability of God is the epistemological principle: “like is known by like”. God, as completely alien to the created world, cannot be known by any of the cognitive abilities of man: neither by “perception”, nor by “opinion and reason”, nor by “mind”. The knowledge or vision of God Himself is in no way inaccessible to man. The knowledge of God is limited by the highest cognitive ability — the mind, its nature and the ability to contemplate intelligible concepts. Therefore the only thing available to man is

contemplation (comprehension) in his mind of intellectual concepts (knowledge) about God. The mind, the concepts (knowledge) indwelling in the mind, and the act of thinking — all this is in relation to “dentity” to each other. In this noologically closed system of knowledge of God, the «intelligent light» is the mind that contemplates itself, and through this contemplates in itself all true knowledge about God. The knowledge of God and the vision of God are thus reduced by Barlaam to an intellectual act of self-knowledge. The article also examines the doctrine of Barlaam about the difference between intellectual light, Tabor light and supersubstantial light.

Keywords: Barlaam of Calabria, Gregory Palamas, intellectual light, Tabor light, supersubstantial light, vision of God, logos, noology, Divine energies, palamite controversy.

References

- Basilius Caesariensis (1857) “Enarratio in prophetam Isaiam”, in *Patrologia Graeca*. Ed. by J.-P. Migne, vol. 30, col. 117–668.
- Bekkeri I., ed. (1837) *Aristotelis Opera*. T. 3, 8. Oxonii, E Typographeo academic.
- Blackstone J. (2018) Knowledge and experience in the theology of Gregory Palamas. Oxford, Peter Lang Ltd., International Academic Publ.
- Burnet J., ed. (1901) *Platonis opera*. Vol. 2. Oxford, Clarendon Press.
- Burnet J., ed. (1902) *Platonis opera*. Vol. 4. Oxford, Clarendon Press.
- Chepel D.S., transl., comment., pref.; Lastochkin O.I., comp. (2021) *Tomos of the palamite councils*. St. Petersburg, Aleteia Publ. (In Russian)
- Christou P.K., Bobrinsky B., Papaevaggelou P., Meyendorff J., eds (1962) *De processione spiritus sancti orationes duae, Refutatio inscriptionum Vecchi, Epistulae ad Acindynum et Barlaam, Pro sanctis hesychastis*. Thessaloniki, Royal Research Foundation. (In Greek)
- Constantinides-Hero A., ed. (1983) *Letters of Gregory Akindynos [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 21]*. Washington, D. C., Dumbarton Oaks.
- Constas N., ed., transl. (2014) *On difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. In 2 vols, vol. 1. Cambridge; London, Harvard University Press.
- Cousin V., ed. (1864) *Procli philosophi Platonici Opera inedita*. Paris; Frankfurt a. M., Minerva.
- De Andia Y., ed., transl., comment. (2016) *Denys l'Aréopagite (Ps.-): Les Noms divins (V–XIII). La Théologie mystique* (Sources Chrétiennes. 579). Paris, Éditions du Cerf.
- De Andia Y., ed., transl., comment. (2016) *Denys l'Aréopagite (Ps.-): Les Noms divins (I–IV)* (Sources Chrétiennes. 578). Paris, Éditions du Cerf.
- Demetracopoulos J.A. (2003) “Further evidence on the ancient, patristic, and byzantine sources of Barlaam the Calabrian’s contra Latinos”, in *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 96, Nr. 1, S. 83–122.
- Demetracopoulos J.A. (2020) “Barlaam of Calabria”, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. 2nd ed. Ed. by H. Lagerlund, pp. 252–255. Dordrecht, Springer.
- Denyer N., ed. (2001) *Plato: Alcibiades*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dodds E.R., ed., transl., comment. (1963) *Proclus: The elements of theology*. Oxford, Clarendon Press.
- Elimanov V.E. (2023) “To the issue of the difference between substance and energy in the theology of Barlaam of Calabria”, in *Bogoslovsko-istoricheskii sbornik*, vol. 31, no. 4, pp. 126–149. (In Russian)
- Fyrigos A. (2005) *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*. Roma, Antonianum.
- Fyrigos A., ed. (1998) *Barlaam Calabro. Opere contro i Latini*. In 2 vols, vol. 2. Introd., testo, trad. e note a cura di A. Fyrigos. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

- Fyrigos A., ed. (2005) "Barlaam Calabrus. Epistulae Graecae I–VIII", in Fyrigos A. *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*. Roma, Antonianum.
- Gregorius Nazianzenus (1857) "In sanctum Pascha", in *Patrologia Graeca*. Ed. by J.-P. Migne, vol. 35, col. 663–720.
- Gunnarsson H. (2002) *Mystical realism in the early theology of Gregory Palamas. Context and analysis*. Göteborg, Göteborgs universitet.
- Henry P., Schwyzer H.-R., eds (1959) *Plotini Opera: [Editio maior]*. In 3 vols, vol. 2. Paris, Desclée de Brouwer.
- Hunger H., Kresten O., eds (1995) *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*. 2. Teil: *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Vol. XIX/2).
- Kakridis Y., Taseva L. (2014) *Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung* (Monumenta Linguae Slavicae Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes, vol. 63). Freiburg i. Br., Weiher Verlag.
- Kanaeva E. Yu. (2019) "It is exactly the same to know God and to be a seer of God": Barlaam the Calabrian on the method in theology", in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Ser. 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, no. 81, pp. 50–68. (In Russian)
- Kanaeva E. Yu. (2019) *The theological heritage of Barlaam of Calabria: The experience of reconstruction on the basis of preserved writings*. PhD Thesis in Theology. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet. (In Russian)
- Kroll W., ed. (1902) *Syriani in Aristotelis Metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca. 6.1). Berlin, G. Reimeri.
- Larchet J.-C., notes; Vinel F., transl. (2016) *Maxime le Confesseur: Questions à Thalassios (56–65)*. In 3 vols, vol. 3 (Sources Chrétiennes. 569). Paris, Éditions du Cerf.
- Lukomsky L. Yu., transl. (2006) *Commentary on Plato's Parmenides*. St. Petersburg, Mir Publ. (In Russian)
- Meyendorff J. (1953) "Les débuts de la controverse hésychaste", in *Byzantion*, vol. 23, pp. 87–120.
- Meyendorff J. (1955) "Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle Barlaam le Calabrais", in *1054–1954: L'Église et les Églises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident: Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*. In 2 vols, vol. 2, pp. 47–64. Chévetogne, Éditions de Chévetogne.
- Meyendorff J. (1959) *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia. 3). Paris, Éditions du Seuil.
- Meyendorff J., archpriest (2013) "St. Gregory Palamas, his place in the Tradition of the Church and modern theology", in Protopresbyter John Meyendorff. *The Easter Mystery: Articles on theology*. Comp. by I. V. Mamaladze, pref. by V. Vorobyov, J. van Rossum, pp. 621–645. Moscow, Eksmo Publ.; Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Podskalsky G. (1977) *Theologie und Philosophie in Byzanz: der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14.–15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung* (Byzantinisches Archiv. Bd. 15. Heft 15). München, Beck.
- Polemis I. (2022) "The Hesychast controversy: Events, personalities, texts and trends", in *A companion to the intellectual life of the Palaeologan period*, pp. 345–398. Leiden; Boston, Brill (Brill's Companions to the Byzantine World. Vol. 12.)
- Prokhorov G. M., transl. and pref. (2002) *Essays. Interpretations of Maxim the Confessor*. St. Petersburg, Aleteia Publ.; Izdatel'stvo Olega Abyshko Publ. (In Russian)
- Romanides J. S. (1960–1961) "Notes on the Palamite Controversy and related topics (part 1)", in *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 6, no. 2, pp. 186–205.
- Romanides J. S. (1984) "Historical-dogmatic introduction", in *Grigoriou Palamá erga*. Vol. 1: *For the holy recluses: Trias A*. Eds I. S. Romanidis, D. Kontostergiou. P. 5–194 (Romans or Roman Fathers of the Church. 1). Thessaloniki, P. Pournaras Publ. (In Greek)

- Saffrey H. D., Westerink L. G., eds (1968) *Théologie Platonicienne*. In 4 vols, vol. 1. Paris, Les Belles Lettres.
- Schirò G. (1954) “Introduzione”, in *Barlaam Calabro. Epistole greche. I primordi episodici et dottrinari delle lotte isicaste*. Ed., pref. by G. Schirò, pp. 153–163. Palermo; Roma, Tipografia Pio X.
- Sinkewicz R. E. (1979) *The doctrine of the knowledge of God in the initial discussions between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas*. Oxford, Oxford University Press.
- Sinkewicz R. E. (1981) “‘Solutions’ addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context”, in *Mediaeval Studies*, no. 43, pp. 151–200.
- Sinkewicz R. E. (1982) “The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian”, in *Mediaeval Studies*, vol. 44, pp. 181–242.
- Sinkewicz R. E., ed. (1981) “Barlaam Calabrius. Solutiones Quaestionum Georgii Lapithis”, in *The “Solutions” addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context (Mediaeval Studies, no. 43)*, pp. 200–217.
- Trizio M. (2023) “The Neoplatonism of Barlaam the Calabrian”, in *Later Platonists and their Heirs among Christians, Jews and Muslims*. Eds K. Parry, E. Anagnostou, pp. 244–278. Leiden, Brill.
- Whittaker J. (1980) “The Pythagoreans source of Barlaam the Calabrian”, in *Diotima*, no. 8, pp. 155–158.
- Yashunsky R. V., transl. and comment.; Lastochkin O. I., comp. (2021) *Triads in Defense of the Sacred-silent (new translation)*. St. Petersburg, Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gertsena Publ. (In Russian)

Received: April 8, 2023

Accepted: November 20, 2023

Author's information:

Vadim E. Elimanov — Master of Theology, Senior Lecturer; elimanov202@gmail.com