

ПАЛАМИТСКИЙ СИНТЕЗ*

В историю богословской мысли входят различные периоды, как бы вероучительные циклы, в которых какой-то один аспект христианского предания обретает сравнительно с другими исключительное значение, в которых все темы учения в известной степени трактуются соотносительно с каким-то одним вопросом, становящимся для догматического сознания центральным. Слишком незамеченным остался тот чисто пневматологический аспект, который, начиная с половины девятого века, становится всё более и более характерным для византийского богословия после его окончательной победы над иконоборчеством, после той эпохи, которой завершается целый вероучительный цикл и которую можно назвать христологической. Вопросы, относящиеся к Духу Святому и благодати,—вот то ядро, вокруг которого строится теперь богословская мысль, более чем когда-либо неотделимая от духовной жизни. Мы видели, как вслед за Дионисием св. Максим Исповедник и св. Иоанн Дамаскин разработали богословие обожения, включив его в рамки христологии, связанной с учением об энергиях, и в предыдущей главе проследили, как это учение об обоживающем единении проявилось в своем пневматологическом аспекте у св. Симеона Нового Богослова. Св. Симеон действительно «новый богослов»: он самый яркий выразитель того пневматологического течения в византийском богословии, которое, как бы объятное тайной обитающего в нас Духа Святого, не ищет своего внешнего выражения, как богословие христологическое, а сосредоточивается в молчании, в исихии. Только грубое вмешательство со стороны некоторых представителей рационалистического богословия, только профанация сокрытой, созерцательной жизни заставили эту духовную жизнь монастырей и скитов выйти из своего уединения, принудили ее, поставленную перед конфликтом, относящимся к вероучению, искать своего догматического выражения, как богословия мистического опыта.

В 1339 г. калабрийский монах Варлаам нападает на афонских исихастов. Он не только высмеивает их аскетическую практику, но, основываясь на том, что некоторым из них якобы дано было опытное видение нетварного света, в котором Бог дает познать Себя делателям созерцательной молитвы—мы видели, что учение это было уже ранее выражено св. Симеоном Новым Богословом,—Варлаам обвиняет их в мессалианстве, в материальном видении Бога. Спор здесь идет о природе света, в котором Христос явился ученикам на горе Фаворской. Варлаам утверждает, что это был тварный феномен, порядка, так сказать, атмосферического. В 1341 г. в Константинополе созывается Собор, на котором вопрос этот ставится в чисто догматическом плане. Речь идет о природе обожавшей нас благодати. Сюда входят все вопросы, относящиеся к возможности нашего действительного приобщения Богу: вопрос нашего реального, а не только «мета-

* [Заключительная, IX глава из книги *Vision de Dieu*. Neuchâtel, 1962, с. 127—140. Большинство цитат из творений св. Григория Паламы даны здесь по переводу о. Василия Кривошеина в его статье «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы» — *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Прага, 1936, с. 99—154.]

форического» обожения, нашего богопознания, возможности нашего мистического опыта и, наконец, вопрос видения Бога.

В течение 20 лет — с 1340 по 1360 г. — созывалось несколько Соборов, догматическое значение и учительный авторитет которых для всей Православной Церкви ни в чем не уступают авторитету и значению Соборов, именуемых вселенскими. Выразителем голоса этих Соборов, вдохновителем их догматических контрверсий был св. Григорий Палама. Он родился в 1296 г., получил серьезное богословское и философское образование, после чего принял монашеский постриг на Афоне. Вынужденный принять участие в догматической борьбе, он против своей воли оставляет в 1339 г. созерцательную жизнь и в 1347 г. становится архиепископом Фессалоникийским; в 1359 г. он умирает. Св. Григория Паламу, канонизованного вскоре после его смерти, Православная Церковь почитает особым образом: второе воскресенье Великого поста посвящено его памяти.

Богословие св. Григория Паламы всё еще не получило надлежащей оценки на Западе¹. Писавшие о доктринальном конфликте XIV столетия оо. Жюжи, Гишарден и Буа усматривают в «паламизме», как обычно они называют его богомыслие, опасное и еретическое новаторство, разрыв с богословской традицией Византии. В то же время они стараются представить противников Паламы защитниками общего для Востока и для Запада Предания. В сущности же, если попытаться дать какую-то характеристику противникам мистического богословия по тому, какое место они занимали в социальной и культурной жизни Византии, то они представляются нам принадлежащими к категории лиц, весьма мало озабоченных защитой церковных догматов. В большинстве своем это были преподаватели риторики из среды тех гуманистов, которых немало тогда было в Византии. Все они увлекались античной философией и иной раз занимались вопросами богословскими, но не столько ради поисков истины, сколько из ученой любознательности. Уже в XI в. логик Михаил Пселл пытался создать своеобразную схоластику, но его ученик Иоанн Итал был осужден Церковью; риторы снова вернулись к изучению философии и светских наук и больше не пытались проникать в область чисто богословскую. Пожалуй, можно сравнить эту интеллектуальную среду Византии с преподавательской средой факультета искусства на Западе, представленную такими философами, как Абельяр, Сигер Брабантский и Вильгельм Охамский. Но в Византии, не знавшей схолистической философии, расстояние, отделявшее философов от богословов, было более значительным, нежели на Западе. Св. Фома Аквинат, например, вел борьбу с аверроизмом во имя христианской философии. А в Византии именно философы возомнили себя богословами и, нападая на один из аспектов духовной жизни, столкнулись с догматическим Преданием. Видеть в противниках св. Григория Паламы только лишь представителей религиозной западной мысли, принимать их за «византийских томистов» было бы очень большой ошибкой. Здесь скорее встреча с томистской схоластикой на уровне известного интеллектуализма. Но это был интеллектуализм восточного происхождения: превзойденный богословием античный эллинизм снова проявляется в образе мыслей этих гуманистов, воспитанных на изучении философии и желающих поэтоому смотреть на каппадокийцев глазами Платона, на Дионисия — глазами Прокла, на Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина — глазами Аристотеля. Проблема видения Бога для противников исихии ставится в плане интеллектуальном: это — гносис, познание; для св. же Григория Паламы, как и для всего мистико-богословского Предания, боговидение неотделимо

¹ [«Открытие» и более правильная оценка св. Григория Паламы теперь осуществляется благодаря трудам о. Иоанна Мейендорфа: *Introduction à l'étude de Palamas*, Paris, 1959, и критического издания Григория Паламы с введением, французским переводом и примечаниями: *Défense des saints hésychastes*, Louvain, 1959, 2 vol.]

от обожения и есть один из его аспектов. В сущности спор шел о возможности реального общения с Богом, иначе говоря — о природе благодати.

Как примирить непознаваемость Бога с Его познаваемостью, невозможность общения с Богом, с возможностью действительного общения с Ним?

«Сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна», — говорит св. Григорий Палама. «Мы приобщаемся Божественного естества, и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак нам нужно держаться того и другого утверждения и полагать их как мерило благочестия»². Св. Григорий Палама разрешает эту антиномию, не упраздняя ее и сохраняя за ней основную тайну, которая в неизреченном различении сущности (*οὐσία*) и присущих ей энергий остается неприкосновенной. «Озарение и божественная и обожаящая благодать не сущность, а энергия Божия»³; «энергия общая и божественная сила и действие Троицпостасного Бога»⁴, говорит св. Григорий Палама. Таким образом, «когда мы говорим, что божественная сущность приобщима не в самой себе, а в своих энергиях, мы остаемся в границах благочестия»⁵. Это различение между сущностью и энергиями не вводит в Божество никакой сложности. Сложность была бы в том случае, если бы действие противопоставлялось страданию в смысле пассивности, если бы энергия предполагала страдательность (*τὸ πάσχειν*); но Бог «проявляет действие, но не страдает по отношению к нему»⁶. Для Паламы сущность и энергия — не две «части» Бога, как всё еще воображают некоторые современные нам критики, а два различных модуса бытия Божия, в Своей природе и во вне Своей природы; это тот же Бог, пребывающий абсолютно недоступным по Своей сущности и всецело Себя сообщающий в Своей благодати. Подобно догмату Троичному, догмат о божественных энергиях никак не нарушает божественной простоты, если только эта простота не превращается в философское понятие, которым пытаются определить неопределимое. «Всякому богословию, желающему соблюдать благочестие, свойственно утверждать то одно, то другое, если оба утверждения истинны»⁷. Так Савеллий, будучи неспособным утверждать, что Бог един и не един, — он видел одно только единство сущности, — утерял понятие тринности Лиц⁸. То же можно сказать о простоте божественной природы и различении между усией и энергиями. «Бог не только в трех ипостасях, Он еще и всемогущий, *παντοδύναμος*» (Собор 1351 г.).

Различение между усией и энергиями или действиями, различение, утвержденное Соборами XIV в., есть догматическое выражение Предания о познаваемых свойствах Божиих; его мы видели у каппадокийцев и позднее у Дионисия в его учении о божественных соединениях и различиях, о силах (*δυνάμεις*) или же о «луче божественного мрака»; это различение намечает два пути богословия — путь утверждений и путь отрицаний: один из них Бога открывает, другой — ведет к соединению с Ним в неведении. Наконец, у св. Максима Исповедника и св. Иоанна Дамаскина видим мы то же учение об энергиях в его приложимости к христологии и, в частности, в сообщимости божественной славы человеческой природе Христа, в ипостасном единстве воплотившегося Слова. Все эти предшествующие богословские данные послужили Собору 1351 г. опорой в его вероучительных постановлениях, которые согласно святоотеческому преданию подтверждали определение божественной и нетварной благодати как энергии, от тринческой единосущности отличной, но от нее неотделимой.

² Феофан: PG, t. 150, col. 932 D.

³ Главы физические и богословские, 68—69: *ibidem*, col. 1169.

⁴ Феофан: *ibidem*, col. 941 C.

⁵ *Ibidem*, col. 937 D.

⁶ Главы физические и богословские, 128 и 149: *ibidem*, coll. 1212 A и 1221 C.

⁷ *Ibidem*, 121, col. 1205.

⁸ Феофан: *ibidem*, col. 917 A.

Противники Паламы, утверждавшие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты. Когда они говорили об отличных от сущности действиях или энергиях, то имели в виду тварные эффекты или «следствия» божественной сущности. Их понятие о Боге — как о сущности простой — не допускало для Божества иного бытия, кроме как бытия сущностного. То, что не есть сама сущность, не принадлежит бытию божественному, не есть Бог. Таким образом энергии должно или с сущностью отождествлять, или же от сущности совершенно отделять, как ее действия во вне, иначе говоря, как следствия тварные, ею, сущностью, «причиненные». Здесь рационалистическое понятие причинности вторгается в учение о благодати. Для противников св. Григория Паламы есть божественная сущность, есть ее тварные следствия или эффекты, но не остается места для божественных действий или энергий. В ответ на их критику св. Григорий Палама поставил их перед следующей дилеммой: или они должны допустить различие между сущностью и ее действием, но тогда философское понятие божественной простоты принудит их отнести к тварному славу Божию, благодать, свет Преображения; или они должны категорически отрицать это различие, что заставит их отождествлять непостижимое с постижимым, несообщаемое с сообщаемым, сущность с благодатью. И в том и в другом случае обожение человека становится невозможным, как становится невозможным и всякое реальное общение с Богом⁹.

Именно это мы и видим, например, у Никифора Григоры. Для него фаворский свет был только лишь формой (*μορφή*), образом (*τύπος*), материальным символом, указывающим на присутствие Божества¹⁰. Для него апостолы видели на горе Фаворской некую реальность, принадлежащую к области сущих (*τίνα τῶν ὄντων*) нечто познаваемое, а значит — тварное¹¹. Подобная ассимиляция Григорой познаваемого с областью сущего говорит о его зависимости от Дионисия, но Дионисия платонизированного, воспринятого через Прокла и неоплатоновскую традицию, от Дионисия, из богомыслия которого изъят основной его стержень — учение об энергиях, по которому Бог, по неизреченному различию в Своих энергиях (*δυνάμεις*), Себя сообщает и открывает тварному миру. По мысли Григоры не только люди, но и ангелы могут познавать Бога не иначе, как через символы и телесные знаки (*διὰ συμβόλων καὶ τύπων ποικιλικῶν*)¹². И здесь этот философ, противник Паламы, удивительным образом сближается с антиохийской школой, с мыслью св. Иоанна Златоуста, например, полагавшего, что ангелы до Воплощения знали Бога только в образах и представлениях. Но св. Иоанн Златоуст принимал видение Бога в будущем веке в Лице Христа прославленного, тогда как для Григоры это видение навсегда остается в категориях *κατὰ διάνοιαν ὄψις*, то есть видения мысленного. Это та мысль, которая здесь, на земле, оперирует символическими представлениями, чтобы вывести из них соответствующие понятия¹³. Непосредственное общение с Богом, какой бы то ни было мистический опыт в земной нашей жизни невозможен, а в веке будущем это будет совершенным, чисто интеллектуальным знанием, блаженным познавательной способности человека. Здесь Григора через философию как бы возвращается к интеллектуальному гносису Климента и Оригена. Но, рационализируя и тем самым лишая этот интеллектуализм свойственной ему мистики, Григора его обедняет. Даже когда он обращается к Дионисию, то делает это для того, чтобы, пользуясь дионисиевским термином *θεοεικόντης*, богоподражание, доказать тварный характер обожения,

⁹ Феофан: *ibidem*, col. 929 BC.

¹⁰ PG, t. 149, col. 377.

¹¹ *Ibidem*, col. 384.

¹² *Ibidem*, col. 323.

¹³ *Ibidem*, col. 393.

которое есть скорее благочестивая метафора, нежели реальное соединение тварного с нетварным.

Обе стороны обвиняют друг друга в мессалианстве. Противники Паламы включают в это обвинение видение нетварного света. Защитники божественных энергий называют мессалианством познание божественной сущности тварным умом в будущем веке; если не принимать различия сущности и богопроявительных энергий, остается выбирать между интеллектуальным мессалианством и отказом от всякого непосредственного общения с Богом.

Что же такое этот нетварный свет, вокруг которого в XIV в. развернулись богословские споры? Он — сама реальность мистического опыта, о которой с такой настойчивостью тремя веками раньше говорил св. Симеон Новый Богослов; он — осязаемая благодать, в которой Бог дает Себя познавать тем, кто, перейдя за грани тварного бытия, входят с Ним в единение. Св. Григорий Палама пишет об этой мистической реальности на «техническом» языке богословия, благодаря чему она неизбежно теряет свою гибкость. «Бог именуется светом не по Своей сущности, а по Свдеи энергии», — говорит он¹⁴. Но если энергии именуются светом, то это не только по аналогии со светом материальным (энергия, распространяющаяся от ярко горящего очага), но потому, что они являются созерцанию некоей неизреченной реальностью, которой больше всего соответствует наименование «свет». Поскольку Бог Себя проявляет и дает о Себе познание в Своих *δυνάμεις* или энергиях, в Своих динамических свойствах, Он есть Свет. «Этот Божественный опыт дается в меру и способен быть большим или меньшим, неделимо делимый в соответствии с достоинством воспринимающих его»¹⁵. Совершенное же видение Бога, видение, осязаемое как нетварный свет, который и есть Бог, — это «тайна восьмого дня», и она принадлежит будущему веку, в котором мы узрим Бога лицом к лицу. Однако те, кто достойны, те, кто соединяются с Богом уже в этой жизни, сподобляются видеть «Царство Божие, пришедшее в силу», каким видели его ученики на горе Фаворской.

Свет, увиденный учениками на Фаворе, не был, как утверждал Варлаам, тварным метеорологическим феноменом, светом, по природе своей низшим, чем человеческое мышление. Это был свет, присущий Богу по Его природе: вечный, безначальный, вневременный и внепространственный, существующий вне тварного бытия. Он являлся в ветхозаветных теофаниях как слава Божия, страшная и нестерпимая для тварного, потому что до Христа она была для человека «внешней». Поэтому Павел, когда был еще человеком «внешним», чуждым веры во Христа, был ослеплен по пути в Дамаск явлением этого света. Но Мария Магдалина смогла увидеть свет Воскресения, наполнивший гроб и освещавший всё, что в нем находилось, хотя «свет чувственный» еще и не осветил землю¹⁶. В момент Воплощения Божественный свет как бы сосредоточивается в Богочеловеке, в Котором обитала вся полнота Божества телесно, по слову апостола Павла [Кол. 2, 9]. Именно этот свет Божества, эту славу, присущую Христу по Его Божественной природе, и могли узреть апостолы в момент Преображения. Никакого изменения не произошло в Богочеловеке на горе Фаворской, но для апостолов это было выходом из времени и пространства, осознанием реальностей вечных. «Свет Преображения Господня не начинался и не кончался, — говорит св. Григорий Палама. — Он был не ограничен пространством и не восприимлем чувственно, хотя и был тогда зрим очами телесными... Но изменением своих чувств таинники Господа перешли от плоти в Дух»¹⁷.

¹⁴ Против Акиндина: PG, t. 150, col. 823.

¹⁵ Слово 35: PG, t. 151, col. 448 B.

¹⁶ Главы физические и богословские, 67: PG, t. 150, col. 1169 A.

¹⁷ Слово 35: PG, t. 151, col. 433 B.

Здесь мы снова стоим перед антиномией, относящейся к природе этого видения: с одной стороны «не воспринимаем чувственно» свет Господня Преображения, с другой — «зрим очами телесными». Св. Григорий Палама с негодованием отвергает попытки толковать в материальном аспекте его учение об этом видении. «Божественный свет невещественен, — говорит он, — нет ничего чувственного в свете, осиявшем на Фаворе апостолов»¹⁸. Но, с другой стороны, было бы таким же абсурдом утверждать, что один только интеллектуальный гносис заслуживает «метафорического» наименования света¹⁹. Свет этот — не материальный и не духовный, но божественный и нетварный.

В «Агиоритическом томосе» — той апологии исихастов, которая была написана под руководством св. Григория Паламы, — мы обнаруживаем чрезвычайно ясное различие света чувственного, света умопостигаемого и света Божественного: последний превосходит два других, одинаково принадлежащих области тварного. «Иной свет, — читаем мы в Томосе, — свойственно воспринимать уму и иной чувству: чувственным светом обнаруживаются чувственные предметы, а светом ума является заключенное в мыслях знание. Следовательно, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но каждое из них действует сообразно со своей природой и в пределах ее. Но когда достойные получают духовную и сверхъестественную благодать и силу, они и чувством, и умом видят то, что превосходит всякое чувство и ум. Как — это ведает один Бог и испытывающий такие действия»²⁰.

В этом нам открывается истинная природа исихастского созерцания, так же как и место, которое занимает богословие св. Григория Паламы, увенчавшее длительную традицию святоотеческой борьбы за преодоление платоновского дуализма, дуализма между чувственным и умопостигаемым, чувством и разумом, материей и духом. Потому именно, что Бог превосходит тварное бытие, потому, что по сущности Своей Он абсолютно недоступен, что нет никакой со-природности (*συγγένεια*) между божественным и умственным, которому принадлежит как ум ангела, так и ум человека, Бог дает познавать Себя всему человеку в его целом, отчего мы не можем говорить о видении чисто чувственным или же чисто интеллектуальным. Поскольку грань проходит здесь между тварным и нетварным, а не между областью чувств и областью разума, который рассматривался как родственный божеству, постольку единственный — Дионисием указанный — путь достижения истинного познания Бога Живого есть радикальный выход из всего, что тварно. И этот выход — уже не платоновский «побег», не спиритуализация человеческого существа, превращающегося в *νοῦς*, как у Оригена и Евагрия. Это также и не «чувственная» мистика мессалинцев. Здесь нет ни редукции чувственного к умозрительному, ни материализации духовного, но приобщение всего человека к нетварному (что мы уже видели в образе мыслей Дионисия и Максима Исповедника), общение, предполагающее соединение человеческой личности с Богом, соединение, превосходящее всякое познание, «превосходящее *νοῦς*» путем преодоления ограничений, свойственных тварной природе. Здесь мы очень далеки от александрийского спиритуализма, но очень близки к св. Иринею Лионскому. Такая антропология приводит к положительному аскетизму, к аскетизму не отрицающему, а преодолевающему: «Если тело, — говорит Палама, — призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно несомненно должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены»²¹.

¹⁸ Против Акиндина: PG, t. 150, col. 818.

¹⁹ Ibidem, col. 826.

²⁰ PG, t. 150, col. 1233 D.

²¹ Агиоритический томос: PG, t. 150, col. 1233 BD.

«Получивший в благой удел Божественное действие... сам есть как бы Свет и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо Бога видят очищенные сердцем, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им»²². Таким образом, один и тот же нетварный Свет сообщается всему человеку, давая ему способность жить в приобщении Святой Троице. Это приобщение Богу, в котором праведники воссияют как солнце, и есть блаженство будущего века — то обоженное состояние тварных существ, в котором Бог будет «всем во всем», не по Своей сущности, а по Своей энергии, иначе говоря, по благодати или нетварному Свету, неизреченному великолепию трипостасной единой природы»²³.

«Агиоритический томос» усматривает в Ветхом Завете, наряду с догматами закона Моисеева, пророческие прозрения будущих догматов, догматов эры евангельской; они представлялись ветхозаветному человеку, человеку до пришествия Христова еще не ясно выраженными тайнами. Так же и для нас, живущих в евангельской эре, вещи будущего века, Царство Божие, представляются тайнами. Тайны эти могут быть на земле познаны, или, вернее, опытно постигнуты только святыми, теми, кто живет в совершенном единении с Богом, кто преображен благодатью и принадлежит скорее жизни будущего века, нежели нашей земной жизни²⁴.

Таким образом, мы снова встречаемся, только в новой ее формулировке, с мыслью святого Ириния, с его «видением-откровением», последовательно раскрывающимся в трех этапах: до Христа, после Воплощения и после парусии. Но св. Ириний видел «Свет Отчий» в эсхатологической перспективе «тысячелетнего царства святых». Мы видели, как это эсхатологическое видение в III веке сменилось александрийским идеалом созерцательной жизни, которая у Климента и Оригена иной раз принимала форму некой философской утопии: «гностики» Климента, «духовный человек» Оригена; как одно, так и другое есть своего рода духовное «бегство» и подобная «духовность» происхождения отнюдь не христианского. Этот аспект и побудил некоторых современных критиков (прежде всего, Нигрена и отчасти и о. Фестюжера) утверждать, что всякое мистическое созерцание характерно своего рода изменой единственному видению Бога, соответствующему Духу Священного Писания, то есть видению эсхатологическому, парусийному. После целых веков борьбы против интеллектуалистической мистики мы находим у византийских исихастов — свв. Симеона Нового Богослова, Григория Паламы и его учеников — видение-созерцание, совпадающее с видением эсхатологическим, как выходом из истории к вечному свету «восьмого дня».

И, заканчивая наше исследование, мы можем сделать еще одно заключение. Я уже говорил о бурной критике, которой подверглось богословие св. Григория Паламы со стороны Дионисия Петавия. Не касаясь греческих отцов предшествующих эпох, уже подвергшихся осуждению Габриэля Васкеза [Gabriel Vasquez (1551—1604) — испанский богослов за их отрицание видения Бога лицом к лицу, — ведь святые отцы не учили о видении Божественной сущности, как то свойственно было западной схоластике, — Петавий обрушился больше всего именно на византийское богословие XIV века. Он утверждал, что св. Григорий Палама, отрицая непосредственное видение Бога, порвал с отеческим преданием и заменил его видением чего-то иного, чем Бог, каким-то светом, от Бога отделенным и являющимся некой нетварной сферой между Троицей и тварным миром. «Абсурдное учение», говорит Петавий; признаемся,

²² Слово на Введение во храм Пресвятой Богородицы, ed. Sophoclès, pp. 176—177.

²³ Слово 35: PG, t. 151, col. 448.

²⁴ PG, t. 150, coll. 1225—1227.

однако, что абсурдна именно его интерпретация учения св. Григория Паламы об энергиях. Он совершенно не уловил истинного смысла неизреченного различения, которое указывает на модус бытия Божия во вне Своей природы, то есть на благодать, в которой Бог Себя сообщает и проявляет. Он не понял того, — и в этом весь парадокс, — что богословствование св. Григория Паламы и является защитой непосредственного Боговидения, и что различие сущности и энергий не есть ни «отделение» от Бога, ни Его «разделение» на две части — сообщаемую и несообщаемую. Петавий не понял, что это различие есть богословский постулат, без которого немислима реальность — не метафоричность — нашего обожения, без поглощения тварного существа божественной сущностью. Петавий не понял, что это видение и познание Бога лицом к Лицу в свете Его славы и есть видение и познание нетварное, потому именно, что различие между сущностью и благодатью имеет свое обоснование в Самом Боге, отчего и нет у нас необходимости отличать благодать, как Божие в нас присутствие, от благодати созданной или *habitus*; подобное различие может быть только разлучением. Петавий, как и все следовавшие за ним, вплоть до наших дней, западные критики, рассуждая о византийском богословии с позиций, свойственных латинской схоластике, видели ограничение и умаление видения Бога именно там, где, напротив, очевиден христианский максимализм, одно из дерзновеннейших утверждений реального общения с Богом: всецелое приобщение человека к Богу, всецело присутствующему. Но этот Бог — не объект познания, Он — не Бог философов, а Бог, Себя открывающий. Если бы Его сущность, вместо того, чтобы проявляться в природных энергиях, стала бы в какой-то момент сама по себе для тварного ума познаваемой, то такое познание ни для самого св. Григория Паламы, ни для представляемого им отеческого предания не было бы тем познанием, которого ищет мистическое богословие, не было бы видением, превосходящим как разум, так и чувства, зовом к непрестанному и бесконечному превосхождению тварного бытия.

Можем ли мы теперь ответить на вопрос, поставленный Васкезом, осудившим большинство греческих отцов в том, что они отрицали видение Божественной сущности? Всегда несколько неудобно доказывать отсутствие какого-либо учения, в особенности если речь идет об учении столь нюансированном. Представленный нами краткий обзор не позволяет дать такого категорического ответа, который освободил бы нас от всяких поправок и уточнений.

Тем не менее мы смогли удостовериться в следующем: если действительно речь шла о видении сущности Божией у Климента и Оригена, то это учение (не доведенное до конца и не разработанное) представлено ими в ограничивающем аспекте интеллектуалистической мистики, противопоставляющей чувственное умозрительному и утверждающей соприродность человеческого ума с Божеством. В таком случае видение Божественной сущности явилось бы вершиной интеллектуального гносиса.

В области духовной жизни мы проследили две противоположные тенденции: с одной стороны — оригеновская мистика Евагрия, когда ум по своей природе является вместилищем сущностного божественного света, который, возможно (Евагрий не говорит об этом определенно), сообщает ему познание; с другой — чувственное участие в Божественной сущности мессалианцев. Православный духовный опыт в той же мере отвергает как интеллектуальный гносис, так и чувственное восприятие божественной природы, и в желании преодолеть свойственный человеку дуализм разумного и чувственного стремится к тому видению Бога, которое вовлекает всего человека во взыскание обожения. Эта духовная жизнь превосхождением тварного бытия совершенно совпадает с категорическим утверждением Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника о непознаваемости сущности Бога. В плане чисто догматическом реакция против рационализации Евномия выразилась в том, что такие различные

богословы, как три свв. каппадокийца, св. Ефрем Сирин, св. Епифаний и св. Иоанн Златоуст, категорически отрицали видение самой божественной сущности. Учение об энергиях, наметившееся у св. Василия Великого и св. Григория Нисского в их спорах против Евномия, развитое Дионисием как динамическое понятие божественных свойств, подтвержденное христологическим энергетизмом Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, легло в основу учения византийских богословов XIV в., защищавших возможность непосредственного приобщения Богу и одновременно отрицавших возможность познания Божественной сущности.

Другой, тесно связанный с видением Божественной сущности, аспект византийского богословия состоит в различении природы (φύσις) и личности (πρόσωπον) св. Афанасием Синаитом и в его утверждении, что видение лицом к лицу есть видение Личности воплотившегося Слова. Против иконоборчества вероучение утверждает, что не божественная природа Христа и не Его природа человеческая явлены в иконах, а явлена именно Его Ипостась. Таким образом, иконопочитание в известном смысле есть начало боговидения. Для св. Симеона Нового Богослова видение лицом к лицу есть «существенное» (existentielle) причащение Христу, приобщение Богу, в Котором каждый находит всю свою полноту, лично зная Бога и будучи лично Богом знаемым и любимым. Это лицезрение светозарного Лица Божия, обращенного к каждому из нас, это видение Христа преображенного обретает свою богословскую структуру в учении св. Григория Паламы и в определении Соборов XIV в. о природе благодати.

После многих веков мы вновь стоим перед тем же видением преображенного Христа, через Которого Отец сообщает в Духе Святом Свет Своей недоступной природы, стоим перед тем боговидением, которое мы нашли в начале нашего очерка у св. Иринея Лионского, этого отца христианского Предания, ученика Поликарпа, бывшего учеником св. апостола Иоанна Богослова, сказавшего: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил».
