

ИССЛЕДОВАНИЯ

ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ОБЗОР И ОЦЕНКА ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПОДХОДОВ К РЕКОНСТРУКЦИИ УЧЕНИЯ свт. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ О ВИДЕНИИ НЕТВАРНОГО СВЕТА: ПАРАДИГМА ТВАРНОГО БОГОВИДЕНИЯ

ЧАСТЬ 1

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии

старший преподаватель кафедры богословия

Московской духовной академии

141300, г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия

elimanov202@gmail.com

Для цитирования: *Елиманов В. Е.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 60–99. DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.003

Аннотация

УДК 82-96 (2-587.7)

В статье систематизируются исследовательские подходы к реконструкции учения свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света, сформировавшиеся в научном пространстве с начала XX в. и существующие до настоящего времени. Выделены три системы мысли, каждая из которых решает данную проблему особым образом: парадигма тварного боговидения, парадигма нетварного боговидения, парадигма антиномичности боговидения. Каждая парадигма рассматривается в отдельной части статьи. В первой части анализируются исследования ключевых представителей парадигмы тварного боговидения:

М. Жюжи, Р. Синкевича, прот. В. Асмуса, М. М. Бернацкого, М. Кнежевича, М. Плестеда, Дж. Блэкстоуна, А. Хулиараса, Д. С. Бирюкова. Установлена преемственность традиции в рамках парадигмы тварного боговидения, а именно концептуальная зависимость (прямая или косвенная) от выводов Р. Синкевича. Выявлены и описаны именно те концепты учения свт. Григория, который в рамках данной парадигмы 1) используются как смыслообразующие и базовые, 2) игнорируются и не встраиваются в её объяснительную модель. Также определены сильные и слабые стороны парадигмы тварного боговидения.

Ключевые слова: свт. Григория Палама, нетварный свет, Фаворский свет, обожение, боговидение, богопознание, умное чувство, Божественные энергии.

Review and Evaluation of Research Approaches to Reconstructing the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Vision of the Uncreated Light: The Paradigm of the Created Vision of God

Part 1

Vadim E. Elimanov

MA in Theology

Assistant Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

elimanov202@gmail.com

For citation: Elimanov, Vadim E. "Review and Evaluation of Research Approaches to Reconstructing the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Vision of the Uncreated Light: The Paradigm of the Created Vision of God. Part 1". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (20), 2023, pp. 60–99 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.003

Abstract. The article presents a systematisation of research approaches to the reconstruction of St. Gregory Palamas' doctrine of the way of seeing the uncreated light, which have been formed in the scientific space since the beginning of the 20th century and exist up to the present. Three systems of thought are identified, each of which solves this problem in a special way: the paradigm of created vision of God, the paradigm of uncreated vision of God and the paradigm of the antinomianism of vision of God. Each paradigm is considered in a separate part of the article. The first part of the article is devoted to the analysis of the studies of the key representatives of the paradigm of the paradigm of creationless vision of God: M. Jugie, R. Sinkewicz, archpriest V. Asmus, M. M. Bernatsky, M. Knežević, M. Plested, J. Blackstone, A. Chouliaras and D. S. Biriukov. The continuity of the tradition within the paradigm of created vision of God is established, namely the conceptual dependence (direct or indirect) on the conclusions of R. Sinkewicz. Exactly those concepts of St. Gregory's doctrine have been identified and described that are 1) used as meaningful and basic within this paradigm, and 2) ignored and not integrated into its explanatory model. The strengths and weaknesses of the paradigm of the created vision of God have also been identified.

Keywords: St. Gregory Palamas, uncreated light, Tabor light, deification, the vision of God, the knowledge of God, intellectual perception, divine energies.

1. Проблема видения нетварного света в богословии свт. Григория Паламы и три подхода к её решению

Тема боговидения — одна из магистральных в богословии свт. Григория Паламы. Считается, что свт. Григорий является одним из немногих святых отцов, в творчестве которых был сформулирован святоотеческий ответ на вопрос, каким именно образом человек может увидеть или познать Бога. Однако даже при беглом и поверхностном прочтении трудов свт. Григория в его учении о боговидении обнаруживается явное противоречие.

С одной стороны, свт. Григорий настаивает на том, что тварное в принципе (то есть ни при каких условиях) не может познать/увидеть нетварное: Божественный свет нельзя ни увидеть тварными очами¹, ни воспринять какими-либо чувствами, ни познать умом или мышлением². Основания такого подхода лежат в гносеологическом принципе «подобное познаётся подобным»³. Следовательно, ничто тварное (имеющее умную или чувственную природу), как неподобное нетварному, неспособно познать/увидеть нетварное⁴.

С другой стороны, свт. Григорий утверждает, что тварное способно познать/увидеть нетварное: Божественный свет видим телесными глазами⁵, ощущаем телесными чувствами⁶, созерцаем глазами души⁷

- 1 См., например: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 3, 1, 22 // ГПΣ. 1. Σ. 634:7–9.
- 2 См.: *Ibid.* 3, 1, 36 // *Op. cit.* Σ. 648:22–23; *Ibid.* 1, 3, 17 // *Op. cit.* Σ. 428:15–21; *Ibid.* 1, 3, 18 // *Op. cit.* Σ. 428:22–429:1; *Idem. Epistula ad Athanasium Cyzicenum* 9 // ГПΣ. 2. Σ. 420:8–12; *Ibid.* 10 // *Op. cit.* Σ. 421:16–19.
- 3 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 27 // *Op. cit.* Σ. 561–562; *Ibid.* 2, 3, 31 // *Op. cit.* Σ. 561:23–26; *Ibid.* 3, 3, 4 // *Op. cit.* Σ. 682–683; *Ibid.* 3, 3, 6 // *Op. cit.* Σ. 684–685.
- 4 *Ibid.* 2, 3, 31 // *Op. cit.* Σ. 561:23–26.
- 5 См.: *Ibid.* 2, 3, 39 // *Op. cit.* Σ. 573:19–22; *Ibid.* 3, 3, 9 // *Op. cit.* Σ. 687:20–22; *Ibid.* 1, 3, 38 // *Op. cit.* Σ. 448:19–20; *Ibid.* 1, 3, 44 // *Op. cit.* Σ. 455:19–21; *Idem. Epistula ad Paulum Asanem* I, 4 // ГПΣ. 2. Σ. 365:25–28; *Idem. Epistula ad Danielelem Aeni metropolitam* 18 // ГПΣ. 2. Σ. 390:25–26.
- 6 *Gregorius Palamas Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 36 // *Op. cit.* Σ. 447:27–28. См.: *Ibid.* 1, 3, 37 // *Op. cit.* Σ. 448:12–13. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих* (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб., 2021. С. 80: «Мы будем тогда ясно видеть божественный и непреступный свет также и через телесные органы [чувств] (διὰ σωματικῶν ὀργάνων)». *Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* 7, 15, 57 // ГПΣ. 3. Σ. 504:18–19. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина* / пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар, 2010. (Патристика: тексты и исследования). С. 363: «Они [апостолы] через тело (διὰ τοῦ σώματος) видели оный божественнейший свет».
- 7 См.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 33 // *Op. cit.* Σ. 444:26–28. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих* (новый перевод). С. 77: «Ведь не телесные глаза, а глаза души воспринимают видящую эти блага силу Духа».

и умом⁸. Впрочем, иногда свт. Григорий уточняет, что тварные способности восприятия тогда становятся способными видеть Божественный свет, когда бывают «преображены», «изменены» действием на них самого Божественного света⁹. Однако это уточнение не меняет сути его утверждения: тварное (пусть даже и преобразённое) всё же может увидеть нетварное.

Более того, утверждение свт. Григория о возможности увидеть тварными физическими глазами нетварного Бога сразу же обнаруживает богословско-философскую проблему. Ведь Бог совершенно иноприроден как феноменальному тварному миру (воспринимаемому органами чувств), так и ноуменальному (постигаемому умом): Он не имеет ни формы, ни очертания, ни цвета; Он присутствует везде и всё наполняет Собою; по Своей природе Он не является ни чувственно постижимой материей, ни умопостигаемым понятием. Если телесными глазами нельзя увидеть даже тварную мысль человека, то, как представляется, ими тем более нельзя увидеть нетварного Бога.

Принципиальная философская несостоятельность учения о видимости Бога физическим глазами и Его познаваемости умом, а также парадоксальное утверждение об одновременной видимости и совершенной невидимости Бога (Божественного света) — всё это вызывало и вызывает, с одной стороны, критику оппонентов свт. Григория¹⁰,

- 8 См.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 3 // Op. cit. Σ. 412:12–14. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих* (новый перевод). С. 48: «Свет знания, конечно, никто не назовет умным, а этот свет [благодати] иногда действует как умный, а иногда созерцается нашим умом через умное чувство (διὰ νοεράς αἰσθήσεως) как умопостигаемый». *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 14 // Op. cit. Σ. 550:15. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих* (новый перевод). С. 169: «...созерцаемый умом свет (φῶς νῶ θεωρητόν)». См. также: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 59 // Op. cit. Σ. 593:13).
- 9 Ibid. 2, 3, 22 // Op. cit. Σ. 558:18–25. Со ссылкой на прп. Максима Исповедника: *Maximus Confessor. Liber ambiguum* 10/17 // PG. 91. Col. 1128A. Ср.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 9 // Op. cit. Σ. 418–419.
- 10 Антипаламиты были полностью согласны с тезисом свт. Григория о том, что тварное не может увидеть нетварное. Но они резко выступили против другого тезиса, который свт. Григорий отстаивал так же, как и первый: тварное способно увидеть нетварное. См. фрагмент из трактата Варлаама «Против мессалиан» (Ibid. 3, 3, 9 // Op. cit. Σ. 686:27–28), а также критику Григория Акиндина и Никифора Григоры: *Gregorius Acindynus. Refutatio magna* 1, 7; 2, 40; 3, 19; 4, 19 // CCSG. 31. P. 9–10, 137–140, 195, 345:1–17; *Nicephorus Gregoras. Byzantinae historiae* 28, 14–15; 34, 20–21; 34, 31 // CSHB. 27. P. 185–186; 449–450; 455–456. С беглым и неполным обзором позиций современных антипаламитски настроенных богословов можно ознакомиться в статье: *Каравълчев В. Съвременният антипаламитизъм и православното учение за обожението* // Forum Theologicum Sardicense.

с другой стороны, повышенный интерес учёных к этим богословско-философским проблемам.

За прошедшее столетие (с нач. XX по нач. XXI в.) накопилось немало исследований, в которых предпринимались различные попытки согласовать противоречия в учении свт. Григория о видении нетварного света и представить его в систематическом и непротиворечивом виде. В целом, всю совокупность подходов, представленных в научной литературе по данной теме, можно разделить на три группы в зависимости от определения того, каким способом созерцается Божественный свет:

- 1) парадигма тварного боговидения,
- 2) парадигма нетварного боговидения,
- 3) парадигма антиномичности боговидения.

Данные подходы носят название парадигм, поскольку представляют собой отдельные системы богословско-философской мысли, определяемые совокупностью теоретических положений и методологических оснований, которые приняты её представителями для разрешения вопроса о видении нетварного света в богословии свт. Григория Паламы.

Представители парадигмы тварного боговидения придерживаются следующего мнения: человек имеет в своей природе такую способность (силу), которая, будучи «актуализирована», даёт человеку возможность видеть Божественный свет. Эта способность определяется как «ум» или «умное чувство», то есть высшая познавательная способность человека. При этом утверждается, что «актуализация» этой способности происходит не человеческими силами, а в результате особого божественного воздействия на неё.

Сторонники парадигмы нетварного боговидения утверждают, что, напротив, у тварного человека нет такой способности, с помощью которой он может познать нетварного Бога, но Бог познаётся только с помощью Самого Бога. Иными словами, тот «орган», «инструмент», которым человек познаёт Бога, и есть Сам Бог: нетварный свет сам становится для человека той «способностью», посредством которой он познаёт/видит его.

Отстаивающие парадигму антиномичности боговидения а) либо открыто признают, что способ боговидения, представленный в богословии свт. Григория, не поддаётся реконструкции и антиномичен в своём

богословско-философском основании, б) либо говорят об антиномии как об особом способе говорить о непознаваемом, в) либо описывают учение свт. Григория в явно противоречивом виде без попытки разрешить существующие парадоксы.

Цель данной статьи — выявить сильные и слабые стороны всех трёх парадигм боговидения.

Для достижения цели предполагается решить следующие задачи:

- 1) осуществить обзор наиболее известных и значимых монографий и публикаций, посвящённых проблематике видения нетварного света в богословии свт. Григория;
- 2) классифицировать существующие исследования в соответствии со способом решения указанной проблемы и соотнести их с одной из исследовательских парадигм;
- 3) проследить, где это возможно, преемственность традиции в рамках каждой парадигмы или установить её отсутствие;
- 4) указать, на каких концептах учения свт. Григория делает акцент каждая из парадигм;
- 5) определить, какие концепты учения свт. Григория игнорируются каждой из парадигм и не встраиваются в её объяснительную модель.

2. Парадигма тварного боговидения

Мартен Жюжи

В Новейшее время первым учёным, сформулировавшим парадигму «тварного боговидения», был несомненно Мартен Жюжи. Несмотря на то, что в XX в. М. Жюжи являлся одним из самых крупных исследователей паламизма, анализ богословия самого свт. Григория в его трудах фактически отсутствует¹¹. Своё понимание богословия свт. Григория учёный изложил главным образом в статье «Григорий Палама»¹² и во втором томе «Догматического богословия восточных христиан, отделившихся от Католической Церкви»¹³. Проблему видения нетварного света телесными глазами он считал одной из самых фундаментальных

11 В библиографии М. Жюжи отсутствуют подобные исследования: *Bibliographie du R. P. Martin Jugie* // *Revue des études byzantines*. 1953. Т. 11. Р. 19–32.

12 *Jugie M. Palamas Grégoire* // *Dictionnaire de théologie catholique*. 1932. Т. 11 (2). Col. 1735–1776.

13 *Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*: in 4 vols. Vol. 2. Parisiis, 1933. Р. 71–100.

в паламитском богословии. И именно эта неразрешимая проблема, по его мнению, обнаруживала логическую противоречивость и философскую несостоятельность паламизма.

М. Жюжи справедливо утверждает, что Божественный свет, как нетварный, не может быть видим одними только тварными познавательными способностями человека: ни телесными глазами, ни глазами ума или сердца¹⁴. Как полагает исследователь, свт. Григорий решает эту проблему через учение об «изменении» познавательных способностей человека.

Божественный свет, просвещая созерцателя, «изменяет» его природные возможности; таким образом, он становится «способным» (*potest*) видеть Божественный свет: «Но Бог своим всемогуществом может сделать и глаза ума, и глаза тела способными (*potest*) к видению Божественного света <...> Следовательно, по Паламе, нечто в Боге, а именно его природное великолепие и слава, может быть увидено сверхъестественно изменённым (*immutato*) телесным оком. Но самая сущность Бога не может быть увидена ни естественным, ни сверхъестественным образом, ни оком тела, ни оком ума, ни людьми, ни блаженными ангелами»¹⁵.

Это «изменение» (*immutatio*) природных способностей М. Жюжи понимает как «усиление», «возвышение» (*surélévation*), совершаемое самим Божественным светом. В результате этого Божественный свет становится «средством» видения себя самого: «...Палама признаёт, что для созерцания Божественного сияния необходимо возвышение (*surélévation*) природных способностей [человека]. Но само это возвышение есть Божественное нетварное действие: οὐ τὸ φῶς μόνον ἄκτιστον, ἀλλὰ καὶ ἡ δύναμις καθ' ἣν ὁράται <...> Божественный свет — это одновременно и то, что видится, и то, с помощью чего он виден»¹⁶.

В то же самое время, хотя нетварный свет является «средством», усиливающим природные познавательные способности человека, самим

14 «Апостолы на Фаворе могли созерцать Его телесными глазами благодаря действию Божественной силы, ведь их исключительно природные силы — глаз тела, взгляд духа — не были бы способны на такое видение» (*Jugie M. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1757*). «Божественный свет, говорит он, находится не только выше телесных очей, но и выше очей сердца, если вообще рассматривать природу вещей» (*Idem. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2. P. 95*).

15 *Ibid.* P. 95–96. Возмущаясь «делением» Бога на «видимую» (энергии) и «невидимую» (сущность) составляющие, М. Жюжи пишет: «По правде говоря, поэтому он [свт. Григорий] учит тому, в чём его противники так часто упрекают его, а именно двусоставному (*duplicem*) божеству: одно — видимое, другое — невидимое. Такого монстра до него никто не изобретал» (*Ibid.* P. 96).

16 *Jugie M. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1757*.

«органом» видения остаются всё те же природные познавательные способности: глаза души и тела. Ведь при нетварном созерцании Бога не Божественный свет видит сам себя, но человек видит этот свет. Рассуждая таким образом, М. Жюжи приходит к выводу, что свт. Григорий просто игнорирует философскую несостоятельность и противоречивость своего учения: свт. Григорий утверждает, что тварное всё же может, хотя и будучи «усилено» и «возвышено», созерцать нетварное. Как полагает М. Жюжи, видение нетварного света тварными очами (души или тела) — это «чудо» (*miraculum/miracle*), которое не может быть объяснено ни логически, ни тем более философски¹⁷.

Учение о «чудесном» (*miracle*) видении нетварного Бога — «либо нетварного Божественного света (тезис Паламы), либо самой сущности Бога» — тварными человеческими способностями, по мнению М. Жюжи, «нельзя назвать ересью, но оно производит впечатление философской нелепости (*non-sens philosophique*)»¹⁸. Как даёт понять М. Жюжи, сам он в этом проблемном вопросе следует «большинству» католических богословов, то есть в конечном счёте «святому Фоме»¹⁹.

М. Жюжи стал первым среди исследователей XX в., указавших в публикациях на то, что в основе учения свт. Григория о боговидении лежит концепт «усиления» познавательных способностей человека: усиленные Божественной благодатью, они способны созерцать, познавать нетварный свет. Эта мысль впоследствии получит широкое распространение среди европейских учёных, о чём речь пойдёт ниже. Однако воспринята она будет не непосредственно через М. Жюжи, а через Р. Синкевича, который выразит её сквозь призму учения свт. Григория об умном чувстве. Такой подход станет впоследствии более распространённым и общеизвестным.

17 «Как возможно, чтобы нечто абсолютно Божественное и нематериальное могло быть воспринято и увидено телесными глазами? Чтобы выйти из затруднения, богослов-исихаст прибегает к чуду (*miraculum*)» (*Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2. P. 95*). Жюжи неоднократно называет видение нетварного света телесными глазами «чудом» (*miracle*) (см.: *Idem. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1765; Idem. Palamite (Controverse) // Dictionnaire de théologie catholique. 1932. T. 11 (2). Col. 1806*).

18 *Jugie M. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1765*.

19 *Ibid.*

Роберт Синкевич

Учение свт. Григория о способе созерцания Божественного света Роберт Синкевич излагает в свете учения свт. Григория об «умном чувстве». Свою реконструкцию этого учения Р. Синкевич представил главным образом в двух статьях: «Концепция духовного восприятия в первой триаде Григория Паламы в защиту священо-безмолвствующих» (1991)²⁰ и «Григорий Палама» (2002)²¹. В докторской диссертации «Учение о богопознании в первой фазе споров между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой» Р. Синкевич рассматривает учение свт. Григория очень бегло и только на основании его писем к Варлааму²², совсем обходя вниманием «Триады».

До недавнего времени указанные выше статьи представляли собой единственную и самую правдоподобную научную реконструкцию учения свт. Григория об «умном чувстве»²³. В целом, можно сказать, что в данных статьях учёный излагает свою позицию достаточно ясно и непротиворечиво. При этом он не обнаруживает в своём подходе какой-либо зависимости от М. Жюжи, хотя и ссылается на него.

Прежде чем непосредственно перейти к описанию позиции Р. Синкевича, нельзя не упомянуть о некоторой тенденциозности учёного, касающейся выбора текстов для анализа учения Паламы. В обеих статьях исследователь ссылается только на третью часть первой «Триады»²⁴, в то время как о самом видении нетварного света, которое и описывается данным понятием, свт. Григорий Палама подробно пишет также в Тр. 2.3, 3.1, 3.2, а также в «Антирретиках против Акиндина». Конечно,

- 20 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. 1999. Т. 1 (7). С. 374–390.* В своей диссертации под названием «Учение о познании Бога на начальной стадии дискуссии между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой» Р. Синкевич, к сожалению, совсем не затрагивает учение свт. Григория Паламы о видении нетварного света, хотя учению Варлаама Калабрийского о видении Божественного света посвящает целую главу (см.: *Sinkewicz R. E. The Doctrine of the Knowledge of God in the Initial Discussions Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. PhD dissertation. Oxford, 1979. P. 201–224*).
- 21 *Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. T. 2: XIII^e–XIX^e s. / sous la dir. de C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. (Corpus Christianorum – La théologie byzantine; 2). P. 131–188.*
- 22 См.: *Sinkewicz R. E. The Doctrine of the Knowledge of God in the Initial Discussions Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. P. 130–137, 164–169, 206–212.*
- 23 Самым последним словом богословской науки по этой теме можно считать публикации А. Хулиараса, о которых речь пойдёт ниже.
- 24 Исключение составляют две ссылки на Тр. 2.3.47 и 2.3.48. См.: *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 381.*

сам исследователь оговаривается, что его изыскания ограничены анализом лишь первой «Триады». Однако такой подход к исследуемой теме никак им не обосновывается. Многие учёные распространяют выводы Р. Синкевича по первой «Триаде» в целом на всё богословие свт. Григория. Между тем уже только по причине ограниченной выборки интерпретируемых Р. Синкевичем текстов его прочтение Паламы не может претендовать на полноту и объективность полученных результатов.

В самом начале своей первой статьи Р. Синкевич даёт общее определение того, что он понимает под умным (духовным) чувством. Далее в статье это определение конкретизируется и уточняется. По Р. Синкевичу, «духовное чувство можно определить в общих чертах как средство, с помощью которого человеческая личность познаёт Бога или духовные реальности. Более конкретно, [а именно] в споре между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским, это средство, которым человеческая личность познаёт Бога»²⁵. На протяжении всей первой статьи исследователь пытается ответить на вопрос, какова же природа этого духовного чувства. Отметим, что анализ понятия «умное чувство» представлен именно в первой статье, вторая же повторяет основные тезисы первой и не является исследованием в строгом смысле слова, ибо написана в энциклопедическом жанре.

В целом, позиция Р. Синкевича представлена в обеих статьях достаточно однородно, и её можно в сжатом виде передать следующей цитатой: «Видение Бога, или Божественного света, недоступно человеческим способностям, зрительные они или умные, без посторонней помощи [то есть без Божественной]»²⁶. Анализируя термин νοερά αἰσθησις, учёный отмечает, что «соединение двух терминов νοερά и αἰσθησις предназначено для указания на то, что рассматриваемая способность является чем-то иным, нежели только ум или чувственное восприятие. Палама отметил, что духовное восприятие состоит из двух элементов, один из которых находится в нашей власти, а другой — за пределами нас»²⁷.

Первый элемент — это человеческий «ум» (mind). По природе ум является «созерцательной способностью» (contemplative faculty) души:

25 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 374.

26 Ibid. P. 376. Ср.: «Божественность не проявляется такой, какая она есть сама по себе, и человеческая природа, как она есть, не может воспринимать божественность» (Ibid. P. 377).

27 Ibid. P. 377. Эта базовая интуиция, принимаемая безосновательно, приводит к явному противоречию с тезисом свт. Григория: умное чувство не находится в пределах человеческой природы.

ум — это глаз души, функционирующий по аналогии с физическим зрением. В свою очередь, ум (как способность души) и сам обладает некой «способностью, или потенциалом» (*faculty or potentiality*), которая называется умным чувством и активируется (*actualized*) только при воздействии на неё «Божественного элемента» — нетварного света. Таким образом, в понимании Синкевича, умное чувство — это тварная способность ума (а ум — способность души), которая может созерцать нетварный свет²⁸. Основания для такого понимания умного чувства исследователь усматривает в Тр. 1.3.9. Духовным чувством ум обладает «естественным образом» (*naturally*), то есть оно присуще его природе²⁹. Умное чувство связывается Синкевичем с «открытостью» (*openness*), или «восприимчивостью» (*receptivity*), человека к Божественному озарению³⁰.

Непоследовательное употребление терминологии иногда приводит Синкевича к отождествлению понятий «ум» и «душа», поэтому он допускает и следующее определение (со ссылкой на Тр. 1.3.9): «Духовное чувство — это потенциал, или способность, внутри души или ума, который актуализируется (*actualized*) присутствием Божественного света»³¹. Поясняя это определение, учёный подчёркивает, что умное чувство — это тварная способность человека: «Ум действительно обладает этой способностью (*δύναμιν*), которую Бог приводит в действие (*εἰς ἐνέργειαν*) во время молитвы — таким образом ум соединяется с Богом»³². Хотя боговидение находится в пределах человеческих возможностей, однако его «достижение» (*attainment*) «поистине сверхъестественно», ведь без воздействия Божественного света умное чувство неспособно к его созерцанию³³.

Как видно, ключевым термином, который использует Р. Синкевич при описании «умного чувства», является «актуализация» (*actualization*): воздействуя на ум, как на способность души к Божественному созерцанию,

28 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 377–378. См.: Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157.*

29 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 381.*

30 *Ibid. P. 377, 378. Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157.*

31 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 381. Ср.: «Ум обладает потенциалом (*potentiality*), называемым духовным чувством, который реализуется только благодаря присутствию особой Божественной благодати» (*Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157*).*

32 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 382.*

33 *Ibid. P. 382.*

Божественный свет «актуализирует» (activates) его силы, и ум, только будучи «актуализирован» (be activated), становится способным видеть Божественный свет³⁴. Излюбленный пример, которым Р. Синкевич иллюстрирует учение об «актуализации», заключается в уподоблении умного чувства глазам как сенсорному органу. Хотя человек имеет глаза как некую способность к видению, однако без чувственного света эта способность не может реализоваться, ведь в совершенной темноте глаз не воспринимает действительность. Также и «умное чувство», как способность души (то есть ум) человека, не может увидеть Божественный свет, если не будет актуализировано самим Божественным светом³⁵. В этом смысле Р. Синкевич называет Божественный свет не «объектом», а «средством видения» (the means of vision), поскольку именно он актуализирует «умное чувство»³⁶.

Пассажи, в которых свт. Григорий прямо пишет о том, что способностью, посредством которой человек видит Божественный свет, и является сам Божественный свет, Р. Синкевич отказывается понимать буквально. По его мнению, человек видит Божественный свет с помощью самого Божественного света в том смысле, что именно посредством Божественного света происходит актуализация умного чувства, то есть присутствие Божественного света в умном чувстве делает человека способным к его созерцанию³⁷.

Подытоживая сказанное, можно заключить, что, по мнению Р. Синкевича, умное чувство — это именно способность ума человеческой души, которая, «только будучи активирована» (only be activated) Божественной энергией, становится способной видеть Божественную энергию³⁸. Важно подчеркнуть два смыслообразующих концепта во взглядах

34 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 386.

35 «Палама также настаивает на том, что без Божественного света ни один ум не может видеть с помощью своей способности духовного восприятия точно так же, как телесный глаз не может видеть без чувственного света» (Ibid. P. 377). См. также: *Idem*. Gregory Palamas // Op. cit. P. 158.

36 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 378–379.

37 Ibid.

38 Ср. в частности: «Чтобы объяснить, как можно увидеть Божественный свет, Григорий описывает сам ум как свет, тем самым устанавливая некую схожесть между умом и Богом. Это сходство есть способность природы, которая может быть актуализирована только присутствием Божественного света, а не только человеческими усилиями. Обсуждая молитвенный опыт, Григорий говорит, что ум, освобождённый от страстей, начинает видеть себя светом и затем может быть озарён Божественным светом» (Ibid. P. 386).

Р. Синкевича: во-первых, умное чувство является тварным, поскольку оно есть способность ума, по природе присущая человеку; во-вторых, умное чувство, хотя и с Божественной помощью, способно увидеть Бога³⁹. Из этого второго положения следует, что тварное (умное чувство) всё же способно познать тварными силами нетварное (то есть Бога), пусть даже и с Божиим содействием⁴⁰.

Не менее важным, с точки зрения самого Р. Синкевича, является учение свт. Григория об эсхатологическом измерении «умного чувства». Как полагает учёный, боговидение осуществляется в соответствии с платоновским принципом «подобное познаётся подобным»⁴¹. Согласно этому принципу, только человеческий ум, во всём подобный первому Уму, способен видеть Божественный свет в настоящей жизни. «Для того чтобы объяснить, как можно увидеть Божественный свет, Григорий описывает сам ум как свет, тем самым предполагая некое сродство между умом и Богом», — подчёркивает исследователь⁴². Это «сродство» (affinity) заключается в способности ума, а именно в умном чувстве.

Размышляя таким образом, исследователь приходит к выводу, что в земной жизни преображение и обожение касается только души, но не тела, ведь только душа обладает умом, который посредством умного чувства может созерцать нетварный свет⁴³. Всякие «чувственные переживания» (sensible experiences), «преображение тела» (the body's transformation), или «обожение» (divinization), которыми сопровождается в настоящем веке умное созерцание Божественного света, есть не что иное, как «тварный результат [действия] благодати» (a created effect of grace)⁴⁴.

Этот вывод учёный подтверждает тезисом, согласно которому «молитвенный опыт исихастов определённо является чувственно воспринимаемым

39 Ср.: «Когда тёмная завеса злых страстей снята, разум может созерцать себя как свет; и когда он достигает актуализации своей способности духовного восприятия, он становится полностью подобным свету и вместе со Светом видит Свет» (Ibid. P. 387). «Благодать — это сверхъестественная реальность, божественная по своему характеру, которая может быть воспринята только глазами души, умными глазами, ибо в них присутствует сила Святого Духа» (Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 386).

40 См.: Ibid. P. 386; Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157.

41 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 386–387.

42 Ibid. P. 386.

43 Ibid. P. 388–389.

44 Ibid. P. 388.

(sense perceptible)»⁴⁵. Так, например, сияние лица Моисея и архидиакона Стефана, левитация прп. Марии Египетской, кровавый пот Христа во время Гефсиманского моления, теплота и жар, возникающие в теле подвижников во время молитвы, — всё это воспринимается органами чувств, следовательно, является «тварным результатом [действия] благодати»⁴⁶.

В отличие от земной жизни, в жизни будущей благодать преобразит не только душу, но и тело человека⁴⁷. Эсхатологическое преобразование тела «актуализирует» его «духовное чувство тела» к видению Божественного света: в будущем веке произойдёт «поглощение» (*κατάλοις*) человеческого тела Духом, в результате этого оно приобретёт большее подобие уму⁴⁸. Как следствие, и тело в будущей жизни сможет видеть Божественный свет так же, как в настоящей жизни его видит душа: «Эсхатологическое духовное чувство тела (eschatological spiritual perception of the body), согласно Паламе, связано прежде всего с видением Божественного света. Поскольку Божественный свет неосязаем, тело должно претерпеть преобразование или обожение. Это то же самое преобразование, которое происходит в душе во время настоящей жизни»⁴⁹.

При этом нельзя сказать, что в настоящей жизни тело ничему «божественному» (*the divine*) не причаствует: «Ум является основным местом действия благодати. Только при стремлении ума к Богу и причастности Ему, Первому Уму, тело преобразается в более божественное состояние. Григорий здесь имеет в виду земную жизнь, где тело и его природные чувства не имеют прямого восприятия Бога. Тело воспринимает божественное через душу или ум»⁵⁰. Так или иначе, по мысли учёного, тварное обожение (*divinization*) тела и невозможность чувственно видеть Божественный свет суть главные отличительные черты земной жизни от жизни будущего века.

45 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 388*

46 *Ibid. См.: Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 31 // Op. cit. Σ. 179:7–10; Ibid. 1, 3, 32 // Op. cit. Σ. 179:28–31.*

47 Р. Синкевич, впрочем, признаёт, что и сейчас тело имеет некий начаток обожения, хотя он и является тварным: «Однако даже ныне тело получает предвкушение или залог будущих благ в чувственных ощущениях [действия] благодати и в произведённом таким образом преобразении [тела]. Эсхатологическое и земное преобразование тела различны по своему качеству. Последнее является тварным результатом [действия] благодати, тогда как первое предполагает обожение» (*Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 389*).

48 *Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // Op. cit. P. 159.*

49 *Ibid. P. 389.*

50 *Ibid. P. 386.*

Реконструкция учения свт. Григория о видении нетварного света, осуществлённая Р. Синкевичем, не лишена богословских ошибок. На некоторые из них указал А. Хулиарас⁵¹. Помимо этого, следует признать внутреннюю противоречивость всей концепции Р. Синкевича. В начале первой статьи канадский учёный, следуя по букве тексту Тр. 1.3.4, вынужденно признаёт, что «умное чувство» не есть ни ум, ни чувство⁵². Однако затем автор на протяжении всей статьи делает не что иное, как последовательно доказывает, что «умное чувство» является природной способностью ума, то есть в конечном счёте самым умом, пребывающим в особом «актуализированном» состоянии.

Это первое и явное противоречие Р. Синкевич дополняет вторым, заявляя, что тварный ум, актуализированный особым Божественным воздействием на него, сам может созерцать нетварный Божественный свет. Однако этот тезис находится в вопиющем противоречии с одним из фундаментальных тезисов всего богословия свт. Григория Паламы: тварное по определению не может ни познать, ни увидеть нетварное⁵³.

И третье, что также важно отметить: в реконструкции Р. Синкевича исключается возможность видения нетварного Божественного света физическими глазами в настоящей жизни. Последний тезис, в свою очередь, вступает в резкое противоречие с учением свт. Григория о возможности видеть нетварный свет телесными глазами во временной жизни, чему яркое подтверждение — видение апостолами нетварного света на горе Фавор. Боговидение на горе Фавор никак не встраивается в концепцию Р. Синкевича, а сам исследователь уходит от ответа на поставленный вопрос⁵⁴.

51 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Turnhout, 2020. P. 175–179.

52 Неопределённость и ошибочность позиции Р. Синкевича обнаруживается во многих противоречивых высказываниях. Вот одно из них: «Хотя апостолы видели свет преображённого Христа на Фаворе телесными глазами, это произошло не естественным образом, а при посредничестве какой-то иной силы, поскольку Фаворский свет был неизречённым и невидимым для природных способностей восприятия» (*Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 377*). В начале предложения утверждается, что апостолы видели его «телесными глазами» (*bodily eyes*), а в конце — что Фаворский свет не может быть видим «природными способностями восприятия» (*to the natural faculties of perception*).

53 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 3, 1, 36 // *Op. cit. Σ. 648:22–23*; *Ibid.* 1, 3, 17 // *Op. cit. Σ. 428:15–21*; *Ibid.* 1, 3, 18 // *Op. cit. Σ. 428:22–429:1*; *Ibid.* 3, 1, 22 // *Op. cit. Σ. 634:7–9*; *Ibid.* 3, 1, 26 // *Op. cit. Σ. 638:14–28*.

54 См.: *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 377. Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157*.

Протоиерей В. Асмус, М. М. Бернацкий

Концепция «актуализации», сформулированная Р. Синкевичем, в общих чертах воспроизводится прот. В. Асмусом и М. М. Бернацким в статье «Григорий Палама» в «Православной энциклопедии»⁵⁵. Изложение учения свт. Григория о боговидении сводится здесь к анализу учения об «умном чувстве» (νοερά αἴσθησις), которое представлено в параграфе под названием «Учение об “умном чувстве”». Этот анализ ограничен только третьей частью первой триады. Примечательно также, что авторы статьи за более подробным изложением учения об умном чувстве отсылают читателя именно к статье Р. Синкевича.

Понятие «умное чувство» описывается как имеющее два значения. С одной стороны, утверждается, что «“умное чувство” заключается прежде всего в открытости или восприимчивости человека по отношению к благодати»⁵⁶. С другой стороны, об умном чувстве говорится как о некой «способности» воспринимать Божественную энергию⁵⁷, которая, как следует из общего контекста, является природным свойством человеческой природы⁵⁸. В связи с этим проводится различие между «потенциальным» и «актуализированным» духовным чувством. «Потенциальное духовное чувство» — это человеческий «ум» (то есть «созерцательная часть души»), который при особом воздействии на него Божественной благодати становится уже «актуализированным духовным чувством», способным созерцать Бога⁵⁹.

Тем не менее изложение учения свт. Григория об «умном чувстве» не лишено внутренней противоречивости. Так, если в начале параграфа было заявлено, что «созерцание Божественного света <...> недоступно человеческим способностям»⁶⁰, то в итоге вслед за Р. Синкевичем

55 Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // ПЭ. 2009. Т. 13. С. 32.

56 Там же.

57 Стало быть, созерцание Божественного света возможно благодаря способности «умного чувства».

58 В частности, указывается на то, что «оно [умное чувство] называется чувством (αἴσθησις), поскольку, как и естественное чувство, оно имеет дело с определённым объектом восприятия» (Там же).

59 Отмечается, что «результатом становится присутствие в душе Св. Духа, посредством Которого люди способны открыть духовные очи и созерцать Бога» (Там же). Ум под действием благодати сам созерцает Божественную благодать: «Но это чувство является “умным” (νοερά), поскольку им постигаются божественные дары, которые выше природного чувства и воспринимаются умом, устремлённым к Первому Уму, приобщаясь Которому сам ум и связанное с ним тело приближаются к Богу» (Там же).

60 Там же.

делается вывод, согласно которому именно тварный человеческий «ум» (то есть умное чувство) способен созерцать нетварный Божественный свет. Кроме этого, в начале параграфа утверждалось, что созерцание апостолами Божественного света на горе Фавор «сообщалось их телесным глазам по благодати»⁶¹. К концу же параграфа авторы заявляют, что в настоящей жизни созерцание Божественного света возможно только для «души», но не для тела, однако в будущем веке (после всеобщего воскресения), когда «тело будет поглощено (*κατάλοις*) Св. Духом», человек сможет созерцать Божественный свет и «телесными чувствами»⁶².

Обзор статьи «Григорий Палама» в «Православной энциклопедии» показывает концептуальную и даже дословную зависимость позиции её авторов от парадигмы Р. Синкевича, в рамках которой богословские парадоксы учения свт. Григория не получают непротиворечивого разрешения. В то же время нужно признать, что прот. В. Асмус и М. М. Бернацкий несколько упрощают учение Р. Синкевича об умном чувстве, утверждая, что умное чувство — это не способность ума, а сам ум.

Миконя Кнежевич

Известный сербский исследователь богословия свт. Григория, автор выдающейся и наиболее полной систематической библиографии по свт. Григорию⁶³ также рецепирует концепцию «актуализации духовного чувства», предложенную Р. Синкевичем.

Буквально следуя за Р. Синкевичем, М. Кнежевич утверждает, что душа имеет «созерцательную способность» — ум, который, в свою очередь, также обладает способностью боговидения — умным чувством⁶⁴. Таким образом, согласно М. Кнежевичу, умное чувство — это способность ума, а ум — способность души.

По своей цели умное чувство — это «средство, с помощью которого человек познаёт Бога»⁶⁵. Оно включает в себя два аспекта: первый находится в пределах человеческих сил и заключается в «открытости» человеческого ума к «получению Божественного благодатного элемента»; второй аспект — вне человеческих сил и находится в области «Божественной инициативы»⁶⁶.

61 Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // Указ. соч. С. 32.

62 Там же.

63 Кнежевић М. Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд 2012.

64 Кнежевић М. Његош и исихазам. Београд; Косовска Митровица, 2016. С. 78–79.

65 Там же. С. 78.

66 Там же.

Подобно тому, как глаз, обладающий способностью видеть, не может реализовать эту способность до тех пор, пока она не «активируется» физическим светом, так и ум, обладающий «способностью умного чувства», не может реализовать эту способность без присутствия «Божественного элемента». Ум не может видеть сам Божественный свет только с помощью собственной «способности умного чувства», хотя таковая присуща ему по природе. Необходимо, чтобы «способность умного чувства» была озарена Божественным светом точно так же, как телесному глазу требуется свет чувственный. Это Божественное «вмешательство» (уплитање) в процесс богопознания является вторым аспектом умного чувства. При этом субъектом богопознания выступает сам человек. С его стороны главным условием «активации» умного чувства является очищение от «пелены страстей», которой покрыт ум, а также отрешение от «заботы о тварном мире»⁶⁷.

Как и Р. Синкевич, М. Кнежевич предлагает интерпретацию тех фрагментов из «Триад», в которых утверждается, что «познающей способностью» является сам Божественный свет. Однако, в отличие от Р. Синкевича, М. Кнежевич несколько иначе объясняет эти фрагменты. В частности, ссылаясь на Тр. 1, 3, 16, он пишет, что когда душа человеческая очистится от страстей, тогда Святой Дух вселяется в неё и Сам становится в ней «познавательным органом, замещая место природного ума и всех человеческих чувств»⁶⁸. При этом исследователь оговаривается: «Это следует понимать не как прекращение (докидања) действия познавательных способностей человека, а, скорее, как их осияние новым качеством и энергией»⁶⁹. Поскольку нетварный свет доступен «природным способностям восприятия» (если они пронизаны «силой Духа»), то «Сам Дух в определённом смысле есть Тот, Кто созерцает Сам Себя глазами человеческой души, которые, получив силу Духа, становятся способными видеть Божественные реальности»⁷⁰.

Однако концепт «самосозерцания Духа через человека» понимает М. Кнежевичем не в том смысле, что Дух Сам Себя активно созерцает через человека, а человеческие способности при этом бездействуют (такое понимание данного концепта свойственно представителям парадигмы нетварного боговидения). Согласно М. Кнежевичу, напротив, через «самосозерцание Духа», в которое вовлекается человек, происходит

67 Кнежевић М. Његош и исихазам. С. 78–79.

68 Там же. С. 79–80.

69 Там же. С. 80.

70 Там же.

«актуализация» способностей умного чувства. Так, умное чувство, будучи усилено действием на неё благодати Духа, становится способным к активному созерцанию нетварного света как некоего «предмета» познания⁷¹.

Маркус Плестед

Маркус Плестед также рассматривает учение свт. Григория о боговидении через призму его учения о «духовном чувстве» в статье «Духовные чувства: монашеские и богословские»⁷². Однако учёный опирается всего лишь на две гомилии Паламы на праздник Преображения Господня.

Приводя описание экстатического состояния, находясь в котором святые видят Божественный свет, учёный отмечает, что «здесь мы имеем две возможности: духовное видение, или переживание, Бога происходит либо через подавление (suppression) телесных чувств, либо через такое обострение и усиление (intensification and heightening) чувственного восприятия, что телесные чувства открываются для более широких горизонтов духовных чувств»⁷³. По мнению исследователя, свт. Григорий Палама явно склоняется ко второму варианту. Для того чтобы святой смог увидеть нетварный свет, Дух Святой «изменяет» (change) деятельность телесных чувств (the operation of sense), иными словами «преображает» (transform) их: «Именно благодаря этому преобразению (transformation) способности чувственного восприятия, ученики могут видеть невыразимый свет»⁷⁴. Так, апостолы на Фаворе смогли увидеть нетварный свет глазами тварными, но «преображёнными (transformed) силой Святого Духа». Таким образом, «сторонний наблюдатель», находясь с апостолами на Фаворе, «не заметил бы ничего особенно необычного, возможно за исключением потрясённых лиц избранных учеников»⁷⁵.

«Духовные чувства» в учении свт. Григория, как их понимает М. Плестед, это те же самые чувства тела и души, только «преображённые/изменённые» действием Божественного света⁷⁶. Ко всему прочему, эти

71 Кнежевић М. Његош и исихазам. С. 80.

72 Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological // *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium* / ed. by S. Ashbrook Harvey and M. Mullett. Washington, D. C., 2017. (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia; 9). P. 301–312.

73 См.: Ibid. P. 311.

74 Ibid.

75 Ibid.

76 Впрочем, отметим тот факт, что М. Плестед, подводя итог своему исследованию, смешивает понятие «духовное чувство/восприятие» с понятиями «духовное видение» или «пророческое видение» и отождествляет их. Получается, что нетварного Бога и тварных ангелов

духовные чувства могут сообщать определённые переживания и телесным чувствам самим по себе, то есть чувствам «непреображённым»: «Палама допускает, исходя из единства человеческого существа, состоящего из тела и души, что духовное восприятие (*spiritual perception*) неким таинственным образом передаётся телесным чувствам, например, ощущение тепла или восприятие (*perception*) видимого света могут быть сопровождением того, что, собственно говоря, является переживанием (*experience*) духовных или умных чувств»⁷⁷.

По мнению исследователя, хотя в византийской богословской традиции и существует направление, наводящее на мысль о «прекращении» (*cessation*) действия духовных чувств в «таинственном союзе» (*unio mystica*), однако преобладающее мнение состоит в том, что понятие «духовное чувство/чувства» не раскрывает способ соединения с Богом, а указывает на совершенную невозможность выразить его в категориях человеческого языка⁷⁸. По мнению учёного, то, как это будет: «через прекращение или через усиление телесных чувств — возможно, менее важно, чем факт наличия у чувства или чувств способности вынести (*endurance*) единение с Богом»⁷⁹.

Главное отличие подхода М. Плестеда от концепции Р. Синкевича заключается в признании возможности видеть нетварный свет преображёнными телесными глазами ещё в настоящей жизни. Однако общая схема описания боговидения остаётся той же самой. Важным уточнением, которое делает М. Плестед в рамках парадигмы тварного боговидения, является недвусмысленное заявление о том, что учение свт. Григория о «преображении» (*transformation*) чувств нужно понимать именно как «усиление» (*heightening*) их природных способностей к восприятию: будучи «усилены» благодатью, тварные чувства способны увидеть нетварный свет. Хотя сам концепт «усиления» чувств вполне релевантен концепту «актуализации» умного чувства (способности ума) в рамках парадигмы Р. Синкевича.

созерцатель видит одними и теми же «духовными», но тварными «чувствами/восприятиями»: «Видение света, вкус благодати, слышание невыразимых слов, обоняние неопикуемых благовоний, прикосновение ангела или святого — все эти духовные чувственные восприятия (*spiritual sense perceptions*) отнюдь не были необычными чертами византийской жизни» (*Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological* // *Op. cit.* P. 312).

77 Ibid.

78 Что касается учения свт. Григория о боговидении, то, по мнению М. Плестеда, здесь для свт. Григория имел особое значение «Макарьевский корпус»: *Plested M. Gregory Palamas* // *The Wiley Blackwell Companion to Patristics* / ed. by K. Parry. Chichester, 2015. P. 294.

79 *Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological* // *Op. cit.* P. 312.

Джеймс Блэкстоун

Тему видения нетварного света поднимает Джеймс Блэкстоун в монографии «Знание и опыт в богословии Григория Паламы»⁸⁰, основанной на исследовании, которое было проведено в рамках докторской диссертации под руководством Маркуса Плестеда в Кембриджском университете. Данную тему автор раскрывает, анализируя историко-богословский контекст творчества свт. Григория Паламы и его антропологию. Своеобразный синтез авторских идей представлен в третьей («Ум»), шестой («Икона») и пятой («Бесстрастная страсть и сакраментальное видение») главах.

В третьей главе, ссылаясь на Тр. 1.3.9 и 1.3.17, Дж. Блэкстоун утверждает, что свт. Григорий, описывая акт видения нетварного света, использует концепт «потенциальности — актуальности», во многом очень схожий с парадигмой Р. Синкевича. В рамках такого подхода предполагается, что Божественный свет актуализирует способность (сарасити) «умных очей», или «очей души», к видению духовных реальностей так же, как чувственный свет актуализирует способность глаза, как сенсорного органа, для видения окружающего мира. И в том и в другом случае орган зрения становится в некотором роде светом, актуализирующим его способность (potential) к зрению⁸¹.

В своей монографии Дж. Блэкстоун не поднимает проблему видения нетварного света телесными глазами. Однако в главе «Бесстрастная страсть и сакраментальное видение»⁸² он затрагивает более широкий вопрос — об участии тела в видении Бога. В аскетическом учении свт. Григория исследователь различает «телесные страсти», отягощающие «ум» греховными наслаждениями и препятствующие ему в восхождении к Богу, и «блаженные страсти» (μακάриа πάθη), сначала возникающие в «уме», а затем через него «преображающие тело». Так тело человека участвует в тех «страстях» (πάθη) души, которые она испытывает при озарении её Божественным светом. На телесном уровне «блаженные страсти» проявляются, в частности, в телесной теплоте и слезах⁸³.

80 Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. Oxford, 2018.

81 См.: Ibid. P. 82.

82 Ibid. P. 113–153.

83 Ibid. P. 114–115. Следует отметить и то, что в главе «Бесстрастная страсть и сакраментальное видение» излагается учение свт. Григория Паламы о таинстве Крещения, которое понимается как источник «познания» (ἐπίγνωσις) Бога, и таинстве Евхаристии. По мнению исследователя, «применительно к Крещению и Крови Евхаристии Палама даёт исчерпывающее описание видения Бога, понимаемого как зрение, осознание,

Тем не менее исследователь даёт однозначно понять, что нетварный свет видим именно человеческим «умом» (а не телесными глазами), который является способностью разумной души⁸⁴. Видимый умно, свет не является объектом зрения и не виден на расстоянии, подобно чувственному свету. Учёный отмечает: «Это не отношение “созерцатель — созерцаемое”, а отношение “причастуемое — причастующий”, в котором ум, как носитель образа Божия, преобразуется посредством причастности [Богу] в подобие Бога, в первый Ум⁸⁵. Свет виден незримо; и видящее [его] духовное, или умное, чувство “познаёт непознаваемо” (νοοῦμένη ἀγνώστως)»⁸⁶. Видение света не есть в строгом смысле «видение», но «отражение»: «В этом смысле обожженный человек больше похож на зеркало, отражающее (reflects) [свет], чем на предмет, принимающий [его] в себя (absorbs)»⁸⁷.

Предложенная Дж. Блэкстоуном интерпретация учения свт. Григория о видении Бога не отличается существенно от позиции Р. Синкевича: «умное чувство» определяется как «ум», без актуализации которого видение нетварного света мыслится невозможным. Отличительной чертой концепции Дж. Блэкстоуна является его интерпретация того, как тело участвует в «страстях» души. Участие тела в акте богопознания заключается не в том, что тело, как и душа, «видит» нетварный свет, но в претерпевании телом тех самых «ощущений» (αἰσθήσεις), которые претерпевает душа в результате созерцания этого света. Таким образом, самым важным вкладом Дж. Блэкстоуна в изучение богословия свт. Григория можно считать анализ учения последнего о единстве тела и души в переживании обожения, которое представлено в пятой главе исследования («Бесстрастная страсть и сакраментальное видение»).

единение и внутреннее присутствие, следующее за достойным участием в обоих таинствах» (*Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. P. 152).

84 См.: Ibid. P. 82. Именно ум воспринимает Божественный свет: «Свет и освещение (τὸ φῶς καὶ ἡ ἑλλαμπή), которые сами по себе являются божественными, могут называться “знанием” по омонимии, потому что они получены (are received) тем же инструментом, который тоже обладает знанием о тварных реальностях, полученным через восприятие. Этот инструмент — ум» (Ibid. P. 46).

85 Ср.: *Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 33 // Op. cit. Σ. 444:19–23.26–29. Исследователь замечает: «Обратите внимание, что поскольку это не отношение “созерцатель — созерцаемое”, то умное восприятие не подразумевает пространственного расстояния (в отличие от представления Варлаама о видении нетварного света» (*Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. P. 82).

86 Ibid. P. 82. Ср.: *Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 52 // Op. cit. Σ. 463:18.

87 *Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. P. 175.

Также ценным вкладом исследования Дж. Блэкстоуна в разрешение проблемы видения нетварного света является анализ омонимического языка свт. Григория Паламы, используемого им в «Триадах»⁸⁸. Исследователь на примере избранных фрагментов из «Триад» убедительно показывает, что слово «знание» употребляется свт. Григорием в разных, более того, в противоположных значениях. Святитель ясно различает «естественное знание» и «духовное, или божественное, знание». Эти виды знания не являются частью универсального знания и не включены в него как виды в род. Такие слова, как «единение», «видение», «чувство», «знание», «умозрение», «озарение» не обладают значением, относящимся к умопостигаемой или чувственной реальности. Впрочем, выводы, к которым приходит Дж. Блэкстоун при анализе омонимического языка свт. Григория, не вполне согласуются с воспринятой им от Р. Синкевича концепцией актуализации «умных очей»: если «видение» Божественного света не есть «видение» в прямом смысле слова, то каким образом ум способен видеть Божественный свет при условии, что этот свет не умопостигаем?

Александрос Хулиарас

Проблема видения нетварного света находится в центре внимания Алéксандроса Хулиарáса в его монографии «Антропология святого Григория Паламы: образ Божий, духовные чувства и человеческое тело»⁸⁹ и в статье, основанной на материалах этой монографии: «Αἰσθησις νοερά καὶ θεία (умное и божественное чувство): важнейшее понятие антропологии святого Григория Паламы»⁹⁰.

Монография А. Хулиараса состоит из двух частей. В первой части раскрывается понятие «образ Божий»⁹¹. Во второй части в историко-богословском контексте рассматривается учение свт. Григория об «умном чувстве»

88 См.: Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. P. 42–46.

89 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. См. также: Biliuță I. Review of: Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Brepols: Turnhout, 2020. (Studia Traditionis Theologiae; 38). 243 p., ISBN 978-2-503-58941-1 // Review of Ecumenical Studies Sibiu. 2021. Vol. 13 (3). P. 535–539.

90 Chouliaras A. Αἰσθησις νοερά καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Studia patristica. 2021. Vol. 129. P. 271–288.

91 Специфичность учения свт. Григория Паламы о человеке как образе Божиим тесно связано с понятием «животворящая сила» (ζωοποιὸς δύναμις). Согласно мысли святителя, человек по сравнению с ангелами обладает образом Божиим «в большей степени» (μᾶλλον), поскольку он имеет материальное тело, наполненное «животворящей силой» его разумной души. Таким образом, человеческая душа подобна Богу, Который животворит

(5 глава)⁹²; затем исследуется само понятие «умное чувство» (6 глава) и анализируется важнейший для богословия свт. Григория концепт «прекращения» (ἀπόλυσις) всякой «умной активности» человека в контексте учения об экстазе как высшей степени созерцания Божественного света (7 глава).

А. Хулиарас в своей реконструкции учения свт. Григория об «умном чувстве» также обнаруживает сильную зависимость от парадигмы Р. Синкевича⁹³. Следуя за Р. Синкевичем, А. Хулиарас развивает учение об «умном чувстве» как об «актуализированном» уме. Как и Р. Синкевич, А. Хулиарас в начале шестой главы монографии (посвящённой «умному чувству»⁹⁴), буквально следуя тексту Тр. 1.3.20, признаёт, что «умное чувство» не есть ни ум, ни чувство⁹⁵. Однако затем исследователь доказывает, что «умное чувство» называется 1) «умным», поскольку именно «ум» (intellect) способен созерцать Божественный свет⁹⁶, 2) «чувством», поскольку тело и его сенсорные органы также участвуют в восприятии Божественного света, однако только при посредничестве (διὰ) ума⁹⁷. Значит, «умное чувство» — «это понятие, затрагивающее как душу, так и тело человека», но «деятельность этой силы ни в коем случае не является материальной или телесной», как считали противники свт. Григория⁹⁸.

и сообщает бытие Своемуптворению (*Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 87–88, 121–122*).

- 92 Историко-богословский контекст изложен поверхностно и фактически сведён к изложению позиции Варлаама Калабрийского, которая представлена только на основании «Триад» свт. Григория при полном отсутствии ссылок на сочинения самого Варлаама (*Ibid. P. 133–135*). Неоправданным также представляется то, что в монографии не анализируются богословские взгляды других оппонентов свт. Григория — Акиндина и Григоры.
- 93 В начале второй части монографии А. Хулиарас указывает на тот факт, что при изложении учения свт. Григория об умном чувстве он «принимает во внимание статью Синкевича» (*Ibid. P. 131*). Действительно, сама фамилия канадского исследователя упоминается в тексте монографии свыше 250-ти раз, притом что сама монография имеет 202 страницы.
- 94 А. Хулиарас говорит об особом «богословии духовных чувств»: «Богословие духовных чувств есть попытка объяснить на словах, как человек способен воспринимать Бога, ощущать божество и какими способностями это достигается» (*Ibid. P. 130*).
- 95 *Ibid. P. 145; Idem. Αἰσθησις νοερὰ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 273.*
- 96 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 147–148, 152–153; Idem. Αἰσθησις νοερὰ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 275–276.*
- 97 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 148–149; Idem. Αἰσθησις νοερὰ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 276–278.*
- 98 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 150; Idem. Αἰσθησις νοερὰ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 278.*

Опираясь на Тр. 1.3.17, А. Хулиарас развивает важнейшую для Р. Синкевича аналогию: как без присутствия физического света глаза не могут воспринять чувственную реальность, так и ум человека без присутствия в нём Божественного света не способен сам по себе увидеть этот Божественный свет⁹⁹. Божественный свет как «средство» видения самого Божественного света А. Хулиарас отождествляет с «внедрённой» в ум человека «духовной силой», о которой свт. Григорий также говорит в Тр. 1.3.17. Как полагает исследователь, именно в этом учении о некой «внедряющей» в ум «духовной силе» кроется разгадка учения свт. Григория о боговидении: ум, находящийся в состоянии потенции (δύναμις), посредством «внедрённой» (ἐγγεγεννημένη) в него силы Духа¹⁰⁰ «актуализируется» и приходит в состояние «полной завершённости и актуализации» (ἐντελέχεια). Так ум, просвещаемый Божественным светом, достигает совершенства своей природы (ἐντελέχεια) и становится способным видеть Божественный свет¹⁰¹.

Вышеизложенные размышления учёного приводят его к тому, что он полностью соглашается с Р. Синкевичем в том, что «умное чувство» — это «потенциал или способность внутри души или ума, которая актуализируется присутствием Божественного света»¹⁰²; это «именно скрытая в человеке сила (namely the power hidden in man), которая делает его способным (capable) познать божественные реалии, встретиться с Богом»¹⁰³. Ум, омрачённый страстями, теряет Божественную благодать и, соответственно, способность к видению Божественного света. И напротив, по мере очищения от страстей ум, озаряемый Божественным светом, становится способным к этому видению.

В отличие от Р. Синкевича, А. Хулиарас обращает внимание на тот факт, что видение Божественного света сопровождается, согласно свт. Григорию, «прекращением всякой умной активности» (ἀπόπαυσις πάσης νοεῖας ἐνεργείας). Отец Александрос посвящает этой теме отдельный параграф¹⁰⁴, в котором приводит фрагменты Тр. 2.3 и 1.3. В них свт. Григорий прямо утверждает, что Божественный свет созерцается не чувствами и не умом, но «силой Святого Духа», чему

99 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 152, 154.

100 См.: *Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 17 // Op. cit. Σ. 427:1–3.

101 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 153; *Idem*. Αἴσθησις νοεῖα καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 282.

102 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 154. См. также: *Ibid*. P. 179.

103 *Ibid*. P. 2.

104 *Ibid*. P. 175–179.

доказательство — прекращение активности ума и чувств. Эти фрагменты — как вступающие в резкое противоречие с концепцией «актуализации» ума, в рамках которой действие ума усиливается, благодатью, а не подавляется, — исследователь отказывается понимать буквально. Ἀλόλαυστις — это не «нирвана», но такое бездействие, которое «превосходит всякое действие», то есть усиленное действие¹⁰⁵. Таким образом, слова свт. Григория о видении нетварного света «силой Святого Духа», а не силой ума или чувства, нужно понимать в том смысле, что «именно Бог активизирует силу интеллекта (activates the power of the intellect), чтобы [он] мог превзойти себя; и это достигается через молитву»¹⁰⁶.

Воспроизводя в общих чертах парадигму Р. Синкевича, А. Хулиарас в двух положениях расходится с ним и делает на этом особый акцент. Во-первых, он не соглашается с канадским исследователем в том, что само «обожение» тела, а также все психосоматические состояния, которыми оно сопровождается, являются «тварным результатом [действия] благодати»¹⁰⁷. Например, возражает А. Хулиарас, «видение» Божественного света телесными глазами никак нельзя назвать «тварным», хотя сам способ этого видения — «тайна» (mystery)¹⁰⁸. Во-вторых, предметом критики стал также тезис Р. Синкевича, согласно которому видение Божественного света телесными глазами доступно только в будущем веке¹⁰⁹. А. Хулиарас, выступая против, заявляет, что благодать, просвещающая тела святых в настоящей жизни, не является иной по отношению благодати будущего века, поэтому нет принципиальной разницы между действием благодати на тела святых в настоящем и в будущем веке. «Следовательно, это [заявление Синкевича] кажется ошибочным и не соответствует тому, что хочет доказать Палама», — подытоживает учёный¹¹⁰.

105 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 178.

106 Ibid. P. 179.

107 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 388.

108 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 196.

109 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 388–389.

110 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 197.

Дмитрий Сергеевич Бирюков

Д. С. Бирюков рассматривает учение свт. Григория о созерцании нетварного света в ряде публикаций, интерпретируя это учение через призму следующих ключевых концептов: «самосозерцание ума», «умное чувство», «упокоение деятельности ума», «ум как зеркало». Позиция Д. С. Бирюкова по обсуждаемой теме представлена в его статьях в достаточно моногенном виде. Схематично и кратко её можно представить следующим образом.

Ум имеет две энергии, или деятельности: 1) дискурсивная деятельность ума (иначе «разумная и умная способность человека») и 2) рефлексивная деятельность ума (иначе самосозерцание ума, или «умное чувство»)¹¹¹. Дискурсивная деятельность доступна каждому человеку: и нерелигиозному, и верующему, но не очистившемуся от страстей¹¹². Бог же в отличие от тварного сущего познаётся не дискурсивной деятельностью ума, но посредством самосозерцания ума, то есть с помощью «умного чувства»¹¹³.

Ум, очистившийся от страстей и озарённый Божественным светом, начинает видеть самого себя в качестве Божественного света, поэтому ум есть «одновременно и созерцаемый свет, и созерцающий свет». Хотя ум смотрит на самого себя, но видит не самого себя, но себя «как другое» (ὡς ἄλλο), а именно видит себя, что он сам и есть Божественный свет¹¹⁴. При этом важно оговориться, что ум не является самим Божественным светом, но, подобно зеркалу, лишь принимает его в самого себя и отражает его в самом себе¹¹⁵.

111 Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Acta Eruditorum. 2016. № 20. С. 20.

112 Там же. См. также: Он же. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 464. С. 61.

113 Там же.

114 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 61. См. также: Он же. Тема самосозерцания ума у Григория Паламы: иудейский бэкграунд // Интеркультурная философия: полилог традиций: сборник трудов конференции, Санкт-Петербург, 24–26 сентября 2020 г. СПб., 2020. С. 220.

115 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 61. См. также: Он же. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Указ. соч. С. 20; Он же. Образ ума как зеркала у Григория Паламы // Философия и культура информационного общества: Десятая международная научно-практическая конференция, Санкт-Петербург, 17–19 ноября 2022 г. СПб., 2022. С. 253. Похожие идеи выражает Г. Такаридис: Τακαρίδης Γ. Α. Η οντολογία του νοῦ κατὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά. Διπλωματική εργασία. Θεσσαλονίκη, 2011. Σ. 71–75.

Способность ума к самосозерцанию (или его рефлексивная деятельность) — это способность ума «воспринимать Божественный свет», и эта же способность есть не что иное как «умное чувство»¹¹⁶. Таким образом, «умное чувство» — это тварная способность тварного ума, посредством которой он может увидеть Бога в самом себе. Как и другие представители парадигмы тварного боговидения, Д. С. Бирюков говорит об «актуализации» «умного чувства», которая совершается при двух важнейших условиях: 1) при очищении ума от страстей; 2) при просвещении «умного чувства» Божественным светом¹¹⁷. Высшая способность (энергия) ума (самосозерцание, или «умное чувство») называется исследователем также «энергией единения», благодаря которой ум зрит Бога и соединяется с Ним¹¹⁸.

Как и А. Хулиарас, Д. С. Бирюков не обходит вниманием концепт «прекращения» (ἀπόλαυσις) активности ума при созерцании нетварного света. Однако в отличие от него, он предлагает иной подход к согласованию двух «противоречивых дискурсов»: «дискурса активизации» и «дискурса упокоения» действий (ἐνέργειαι) ума. По мнению исследователя, те тексты свт. Григория, в которых речь идёт об «активизации» ума при созерцании Божественного света, указывают на активизацию именно высшей способности ума, то есть на способность самосозерцания и «умное чувство». В других текстах, описывающих «упокоение» ума, имеется в виду не высшая, а низшая его способность, то есть дискурсивная деятельность. Таким образом, если «умное чувство» активизируется в акте созерцания Божественного света, то дискурсивная деятельность ума, напротив, «упокаивается», «прекращается» (καταπαύεται) (ср.: Тр. 1, 3, 18; 1, 3, 17)¹¹⁹.

Предлагаемая Д. С. Бирюковым интерпретация паламитского учения о боговидении основана на базовых концептах парадигмы тварного боговидения: 1) «умное чувство» — тварная способность ума, то есть в конечном счёте сам ум; 2) тварное (ум), будучи «активизировано» нетварным, способно созерцать нетварный Божественный свет. Учение о видении Божественного света телесными глазами не рассматривается учёным. Впрочем, оно не вполне вписывается в предложенную интерпретацию, поскольку той способностью («умным чувством»),

116 Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Указ. соч. С. 20.

117 Там же.

118 Там же. С. 21.

119 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 62.

которой человек может увидеть Бога, обладает только ум, но никак не тело человека.

Концепция, предложенная Д. С. Бирюковым, не лишена одного противоречия, свойственного парадигме тварного боговидения в целом. Так, с одной стороны, утверждается, что «умное чувство» не есть ни ум, ни чувство, поскольку сам свт. Григорий многократно подчёркивает невозможность познать Божественный свет умом или чувством¹²⁰. Но, с другой стороны, обстоятельно доказывается, что Божественный свет является в подлинном смысле «умопостигаемым», «человекоразмерным», «точнее, уморазмерным». Ум человеческий «родствен» (συγγενές) Божественной энергии (свету), а потому способен созерцать её своей высшей энергией (способностью), то есть умным чувством¹²¹. Отметим, что в этом Д. С. Бирюков усматривает концептуальную и генетическую схожесть «энергий» Паламы и «идей» Платона, ведь и те и другие могут быть постигнуты умом, то есть являются «умопостигаемыми»¹²². Однако в этих рассуждениях Д. С. Бирюков расходится с выводами Иоанниса Полемиса, который показывает, что свт. Григорий, в отличие от Плотина¹²³, не признавал «естественного сродства между человеческим разумом и Божественным светом», а потому и сам Божественный свет не является в собственном смысле слова «умопостигаемым»¹²⁴.

120 Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Указ. соч. С. 20.

121 Однако Палама настаивает на том, что всякая энергия ума является «подобной» Высшему Уму, например, даже такая энергия ума как «рассудок» (διάνοια). См.: *Gregorius Palamas. Epistula ad Danielelem Aeni metropolitam* 20 // Op. cit. Σ. 392:6–13. Возникает вопрос: если на онтологическом уровне рассудок равен умному чувству, то почему же Бог не может созерцаться и рассудком?

122 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 63–64.

123 О параллелях между ноологией Паламы и Плотина см.: Шукин Т. А. «Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в *Enneades* V.3 // Библия и христианская древность. 2019. № 2 (2). С. 212–230.

124 *Polemis I. D. Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite* // Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros / éd. par S. Efthymiadis, P. Odorico, I. Polemis. Paris, 2015. P. 216.

Выводы

Интерпретируя учение свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света, большинство вышеперечисленных представителей парадигмы тварного боговидения сходятся в следующих базовых положениях.

- 1) Нетварный свет видится и познаётся человеком посредством ума¹²⁵ или умного чувства¹²⁶.
- 2) Умное чувство — тварная высшая познавательная способность ума человека. Ум при этом понимается как способность его души¹²⁷.
- 3) Умное чувство присуще каждому человеку по природе. Однако, как правило, оно находится в «деактивированном» состоянии. Чтобы умное чувство стало способно созерцать нетварный свет, оно должно быть «активировано» особым воздействием на него нетварного света. Только находясь в таком «активированном» состоянии, умное чувство достигает «энтелехии» (ἐντελέχεια)¹²⁸, то есть самораскрытия, и становится способным увидеть нетварный свет. Иными словами, умное чувство изначально находится в «потенциальном состоянии» (δύναμις), но через особое воздействие на него Бога достигает «актуальности» (ἐνέργεια)¹²⁹.

125 *Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2. P. 95–96.*

126 См., в частности, следующее примеч.

127 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. C. 377–378, 381; Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157; Кнежевић М. Негош и исихазам. С. 78–79; Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 154; Idem. Αἰσθησις νοερά καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 179; Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы. С. 21. В «Православной энциклопедии» учение Р. Синкевича об умном чувстве несколько упрощается и определяется как сам ум, а не его способность: Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // Указ. соч. С. 32.*

128 См. особенно: *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 154. См. также: Ibid. P. 179.*

129 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 381–382; Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157; Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // Указ. соч. С. 32; Кнежевић М. Негош и исихазам. С. 78–79; Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. P. 61–84, особенно P. 82; Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 153; Idem. Αἰσθησις νοερά καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 282; Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы. С. 20–21.*

- 4) Преображение, изменение чувств, о котором часто пишет свт. Григорий, понимается как «усиление» (или «актуализация») их природных способностей. Будучи «усилено» благодатью, чувство ума обретает возможность видеть нетварный свет¹³⁰.

Таким образом, в рамках парадигмы тварного боговидения однозначно заявляется, что тварные познавательные способности (ум или умное чувство) человека могут познать/увидеть нетварный свет.

Сторонники парадигмы тварного боговидения опираются главным образом на первую триаду (Тр. 1.3). Этот факт обусловлен сильной зависимостью от исследований Р. Синкевича, который в своих публикациях рассматривает Тр. 1.3 в качестве ключевого текста для реконструкции учения свт. Григория о боговидении. Именно в Тр. 1.3 свт. Григорий пишет об умном чувстве как той способности, с помощью которой человек может увидеть Бога, о двух способностях ума — созерцательной (то есть умном чувстве) и дискурсивной, о преобразении чувств при боговидении. Вторая (Тр. 2.3) и третья триады находятся на периферии внимания, поскольку там в разных выражениях идёт речь о самосозерцании Бога как основе боговидения, о нетварном свете как нетварной способности, посредством которой человек видит Бога, и о других положениях, слабо вписывающихся в парадигму тварного боговидения. Именно эти концепты и станут основополагающими для представителей парадигмы нетварного боговидения.

Как следствие, многочисленные высказывания свт. Григория Паламы о том, что способностью, посредством которой человек видит Божественный свет, является сам Божественный свет, исследователи отказываются понимать буквально (представители парадигмы нетварного боговидения, напротив, будут настаивать на буквальном понимании). Подобные пассажи интерпретируются в том смысле, что умное чувство без «активации» его Божественным светом неспособно к боговидению¹³¹. В данном случае Божественный свет является «движущей причиной», а потому может быть назван в переносном смысле «способностью».

130 Термин «усиление» (*surélévation / intensification and heightening*) прямо используют М. Жюжи и М. Плестед: *Jugie M. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1757; cp.: Idem. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2. P. 95–96; Plested M. Gregory Palamas // Op. cit. P. 311–312*. В исследованиях других представителей данной парадигмы концепт «усиления» соответствует концепт «актуализации» духовного чувства.

131 Cp.: *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 378–379; Кнежевић М. Њерош и исихазам. С. 80.*

Может ли человек видеть нетварный свет телесными глазами и в настоящей жизни или же только умным чувством? При ответе на этот вопрос исследователи расходятся во мнениях. Заметим также, что большинство исследователей не ставят этот вопрос в богословско-философском ключе.

Р. Синкевич однозначно заявляет, что в этой жизни нетварный свет может созерцаться только умным чувством, или умом. Основанием для такого взгляда является всё то же учение об умном чувстве как человеческой способности к боговидению. Если умное чувство — способность ума, а не тела, то очевидно, что тело, как не имеющее такой способности, не может созерцать нетварный свет¹³². После всеобщего воскресения телá праведников преобразятся. В результате этого преобразования «духовное чувство тела» актуализируется и праведники обретут способность видеть нетварный свет физическими глазами¹³³.

Безоговорочно эту точку зрения разделяют прот. В. Асмус и М. М. Бернацкий¹³⁴. М. Кнежевич, Дж. Блэкстоун и Д. С. Бирюков оставляют без внимания проблему видения нетварного света телесными глазами. Однако поскольку они, вслед за Р. Синкевичем, также утверждают, что способность созерцания нетварного света присуща только уму, то из этого следует, что в рамках их системы мысли другой ответ, по сравнению с ответом Р. Синкевича, не предполагается. А. Хулиарас критикует позицию Р. Синкевича и заявляет, что телесные чувства также способны к созерцанию света уже в настоящей жизни, но только через умное чувство¹³⁵. В подобном же ключе рассуждает и М. Плестед¹³⁶.

Однако у парадигмы тварного боговидения существует целый ряд недостатков, которые обнаруживают её слабые стороны.

Во-первых, существуют два важнейших положения в богословии свт. Григория Паламы, которые, хотя формально признаются некоторыми сторонниками парадигмы тварного боговидения, никак не согласуются с их богословскими построениями, поскольку явно им противоречат:

- 1) учение свт. Григория Паламы о невозможности для тварного познать/увидеть нетварное¹³⁷;

132 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 388–389.

133 Ibid. P. 389; Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 159.

134 Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // Указ. соч. С. 32.

135 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 177.

136 Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological // Op. cit. P. 321.

137 Gregorius Palamas. Orationes antirrhethicae contra Acindynum 6, 10, 30 // Op. cit. З. 406–407. Данное положение эксплицитно не проговаривается сторонниками тварного боговидения.

- 2) заявления свт. Григория Паламы о том, что умное чувство не является ни умом, ни чувством¹³⁸. Учение свт. Григория об умном чувстве как такой реальности, которая не является ни умом, ни чувством, намеренно игнорируется в данной парадигме, ибо противоречит её базовому концепту: умное чувство — это сам ум, или его энергия/способность.

Во-вторых, в рамках парадигмы тварного боговидения отсутствуют какие-либо попытки согласовать многочисленные противоречивые высказывания свт. Григория Паламы об одновременной возможности и абсолютной невозможности для тварного познать/увидеть нетварное. Это косвенно свидетельствует об использовании метода выборочного цитирования, наличие которого ставит под сомнение достоверность основных положений этой парадигмы.

В-третьих, учение свт. Григория Паламы о видении нетварного света «через прекращение всякой умной активности» (κατὰ ἀπόλαυσιν πάσης νοεῖας ἐνεργείας)¹³⁹: 1) либо обходится вниманием¹⁴⁰, как противоречащее базовому концепту об «усилении» (а не «прекращении») активности умного чувства, или ума; 2) либо не вполне обоснованно

Очевидно, именно по той причине, что оно подрывает основной тезис их объяснительной модели: нетварный свет видим для тварного умного чувства.

- 138 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 20 // *Op. cit.* Σ. 430–431. Прямо это положение формально признаётся и проговаривается в следующих исследованиях: *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts* // *Op. cit.* P. 377; *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas*. P. 145; *Idem. Αἰσθησις νοεῖα καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology* // *Op. cit.* P. 273; *Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве* // *Указ. соч.* С. 20.
- 139 См. особенно: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 18 // *Op. cit.* Σ. 428–429. В качестве синонимов к ἀπόπαυσις свт. Григорий использует κατάπαυσις и ἀπόλυσις. Указанное выше выражение свт. Григорий часто повторяет, заимствуя его из Ареопагитского корпуса: *Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 2, 7 // *SC.* 578. P. 390:16–17. См. также: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 1, 7 // *Op. cit.* Σ. 400:5–11; *Ibid.* 1, 3, 17–18 // *Op. cit.* Σ. 427–429.
- 140 См.: *Jugie M. Palamas Grégoire* // *Op. cit.* Col. 1735–1776; *Idem. Palamite (Controverse)* // *Op. cit.* Col. 1778–1818; *Idem. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2.* P. 71–100; *Sinkewicz R. E. Gregory Palamas* // *Op. cit.* P. 131–188; *Idem. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts* // *Op. cit.* P. 374–390; *Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама* // *Указ. соч.* С. 12–41; *Plested M. Gregory Palamas* // *Op. cit.* P. 293–305; *Idem. The Spiritual Senses, Monastic and Theological* // *Op. cit.* P. 301–312; *Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. P. 61–177.

объясняется как апофатический термин, то есть как такое «прекращение» активности, которое по причине своей интенсивности превосходит всякое понятие об «активности» и «пассивности» (то есть «прекращении») и является не чем иным, как экстенсивным «усилением» умного чувства¹⁴¹; 3) либо понимается как «прекращение» дискурсивной, а не созерцательной активности ума¹⁴². Последний вариант не имеет под собой твёрдого основания, поскольку свт. Григорий, говоря о «прекращении всякой умной активности», нигде и ни разу не делает каких-либо исключений из этого положения¹⁴³. В рамках же парадигмы нетварного боговидения *ἀλόλασις* является одним из основополагающих концептов и понимается буквально.

В-четвёртых, обнаруживаются как философская необоснованность, так и противоречивость основного тезиса парадигмы тварного боговидения: тварное способно познать/увидеть нетварное. Если главные представители парадигмы признают, что в основе гносеологии свт. Григория лежит принцип «подобное познаётся подобным», то их заявление о возможности для тварного познать/увидеть нетварное явно противоречит этому принципу, ведь тварное и нетварное совершенно иноприродны друг другу. Знаменитый исследователь паламизма А. Г. Дунаев, исходя из этой парадигмы мысли, указывает на данное противоречие и отмечает: «Поскольку для сторонников свт. Григория Паламы Фаворский свет был исключительно нетварным, то непонятно, как он мог быть видим тварными, хотя и преображёнными под действием Святого Духа очами»¹⁴⁴.

В-пятых, учение о достижении «актуализации» умного чувства, в результате которого человек становится способен к обожению,

141 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 178; Ср.: Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological // Op. cit. P. 312. Ср.: Кнежевић М. Његош и исихазам. С. 80.

142 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 62.

143 Свт. Григорий, ссылаясь на Ареопагита, пишет, что мы «устремляемся» (ἐπιβάλλομεν) к Богу «через прекращение всякой (πάσης) умной активности». См.: *Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram* 2, 56 // ГПΣ. 4. Σ. 304:16–17; *Idem. Epistula ad Arsenium Studitam* 5 // ГПΣ. 2. Σ. 318:28–29. Об этом и сам свт. Григорий многократно пишет в «Триадах»: *Idem. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 18 // Op. cit. Σ. 428:12.24; *Ibid.* 2, 3, 49 // Op. cit. Σ. 582:1–2; *Ibid.* 2, 3, 39 // Op. cit. Σ. 572:25–26; *Ibid.* 2, 3, 48 // Op. cit. Σ. 581:12–13; *Ibid.* 2, 3, 40 // Op. cit. Σ. 574:14–15; *Ibid.* 2, 3, 6 // Op. cit. Σ. 543:13–14.

144 Дунаев А. Г. Существует ли православная антропология? // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 51.

то есть к видению Бога, будучи понимаемо буквально¹⁴⁵, сближает парадигму тварного боговидения с позицией Варлаама Калабрийского, который также утверждал, что достижение обожения — это результат «раскрытия природных способностей» человека и плод достижения их «энтелехии» (ἐντελέχεια), то есть актуального раскрытия их потенций¹⁴⁶.

К сильным сторонам парадигмы тварного боговидения можно отнести:

- 1) подробную разработку понятия «умное чувство» в богословии свт. Григория Паламы;
- 2) особый акцент на учении о доступности боговидения для человека, имеющей богословско-антропологическое основание в учении об умном чувстве как части человеческой природы;
- 3) концептуальную преемственность в рамках данной парадигмы.

Выводы Р. Синкевича напрямую заимствуются и реципируются учёными: прот. В. Асмусом, М. М. Бернацким, М. Кнежевичем, А. Хулиарасом. Косвенное влияние обнаруживают М. Плестед, Дж. Блэкстоун, Д. С. Бирюков и др.

Итак, парадигма тварного боговидения, несмотря на все её недостатки,

- 1) обладает убедительностью,
- 2) является одним из рабочих исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света,
- 3) в целом признаётся¹⁴⁷ многими учёными, такими как: Д. И. Макаров¹⁴⁸, И. Н. Луковцев¹⁴⁹, Роджер Коресчук (Roger Coresciuc)¹⁵⁰,

145 Ключевой текст, на котором здесь делается акцент: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 17 // Op. cit. Σ. 427:10–12.

146 Ibid. 3, 1, 26 // Op. cit. Σ. 638:9–10.

147 В некоторых случаях с определёнными незначительными оговорками.

148 «Именно благодаря Божественной силе Святого Духа глаза учеников на горе преобразились, что позволило им на мгновение воспринять сияние славы (идентичное сиянию от облака)» (*Makarov D. I. St. Gregory Palamas's Idea of the Transfiguration // XX^e congrès international des Études byzantines: Collège de France-Sorbonne, 19–25 août 2001. Pré-actes: en 3 vols. Vol. 3: Communications libres. Paris, 2001. P. 102*).

149 Луковцев И. Н. Гносеология святителя Григория Паламы в свете догмата о воплощении Христа // Вопросы теологии. 2021. Т. 3 (1). С. 25–26.

150 *Coresciuc R. Omilia a 59-A a Sfântului Grigorie Palama: Model Pentru Cateheza Postbaptismală // Teologie & Viață. 2021. Vol. 5–8. P. 110–111.*

Дору Костаке (Doru Costache)¹⁵¹, Пол Ладусёр (Paul Ladouceur)¹⁵², Антонио Фиригос (Antonis Fyrigos)¹⁵³, Георгий Мандзаридис¹⁵⁴, Иоанн Кирилэ (Ioan Chirilă), Стелиан Пашка-Туша (Stelian Pașca-Tușa), Адриан Маринчан (Adrian Mărinean), Богдан Шоптерян (Bogdan Șopterean)¹⁵⁵, Бобан Миленкович (Boban Milenković)¹⁵⁶, Такаридис Георгиос (Τακαρίδης Γεώργιος)¹⁵⁷, Жак Лизон (Jacques Lison)¹⁵⁸, архиеп. Василий (Кривошеин)¹⁵⁹, Джордж Пападимитриу (George Papademetriou)¹⁶⁰ и др.

Продолжение следует

- 151 Как считает исследователь, благодаря «преображению (transfiguration) человеческой способности (сaracity) восприятия в “божественное чувство”» человек обретает возможность видеть Божественный свет (*Costache D. Experiencing the Divine Life: Levels of Participation in St Gregory Palamas' On the Divine and Deifying Participation // Phronema. 2011. Vol. 26 (1). P. 18*).
- 152 Именно «ум» (nous), полагает учёный, является «духовной человеческой способностью, с помощью которой люди могут познавать и переживать Бога» (*Ladouceur P. The Experience of God as Light in the Orthodox Tradition // Journal of Pentecostal Theology. 2019. Vol. 28 (2). P. 173*).
- 153 Ссылаясь на Тр. 1.3.27, 1.3.36, 2.3.22, Антонио Фиригос полагает, что преобразование Христа касается не Его ипостаси, но состояния апостолов: телесные глаза апостолов претерпели «восстановление» (ripristino) и «преображение» (trasformazione) в «первозданное состояния» (condizione primigenia) в результате божественного воздействия на них и таким образом смогли чувственно увидеть Божественный свет (*Fyrigos A. Gregorio Palamas e il “palamismo” // Eastern Theological Journal. 2015. Vol. 1 (2). P. 224–225, 228*). Реконструкцию учения свт. Григория о «φῶς νοερόν καὶ θεῖον» по его письмам к Варлааму Калабрийскому см.: *Fyrigos A. La luce noetica (e Divina) // Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / a cura di A. Fyrigos. Roma, 2005. (Midioevo; 11). P. 94–95*.
- 154 «Так, в соответствии с мистическим опытом исихастов, Григорий Палама говорит не об изменении телесного зрения, а о духовном восприятии, усиленном благодатью» (*Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / пер. с англ. В. Петухова. Сергиев Посад, 2010. С. 98*).
- 155 *Chirilă I., Pașca-Tușa S., Mărinean R.-A., Șopterean B.-L. The Divine Light: The Sight and Experience of it in Gregory Palamas Theology // Astra Salvensis: revista de istorie si cultura. 2019. Vol. 13. P. 221–230*.
- 156 См.: *Milenkovic B. M. Οι θεοπτικές των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης κατά τον άγίο Γρηγόριο Παλαμά. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2016. Σ. 78–88*. Б. Миленкович заключает: «Наконец, мы можем с уверенностью сказать, что инструментом (όργανο) боговидения является благодатное единение ума и сердца человека, состояние, создающее особое чувство души (αἴσθησις της ψυχής), с помощью которого он может видеть Бога» (*Ibid. Σ. 87–88*).

Источники

- Gregorii Acindyni Refutationes duae: operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* / ed. J. Nadal Cañellas. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1995. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 31).
- Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Τ. δ': Δογματικά πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἔρευνῶν, 1988. Σ. 231–377.
- Gregorius Palamas. Epistula ad Arsenium Studitam* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Τ. β': Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τα ἔτη 1340–1346 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 315–324.
- Gregorius Palamas. Epistula ad Athanasium Cyzicenum* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Τ. β': Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τα ἔτη 1340–1346 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 411–454.
- Gregorius Palamas. Epistula ad Daniele Aeni metropolitam* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Τ. β': Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τα ἔτη 1340–1346 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 375–394.
- Gregorius Palamas. Epistula ad Paulum Asanem* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Τ. β': Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τα ἔτη 1340–1346 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 363–374.
- Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Τ. γ': Αντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον / ἔκδ. Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἔρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.
- Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*: σε ζ' τ. Τ. α': Λόγοι αποδεικτικοί, ἀντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων /
- 157 *Τακαρίδης Γ. Α.* Η οντολογία του νού κατὰ τον Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά. Σ. 72–75.
- 158 *Lison J.* L'esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris, 1994. P. 45. См. рецензию на монографию: *Mateo-Seco L. F.* Review of: *Lison J.* L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris: Éd. du Cerf, 1994. 305 p. // *Scripta Theologica*. 1996. Vol. 28 (1). P. 334–335. См. также: *Lison J.* La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de théologie orthodoxe // *Irénikon*. 1994. Vol. 62. P. 68–69.
- 159 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Святой Григорий Палама — личность и учение // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды / сост. диак. А. Мусин. Нижний Новгород, 2011. С. 357; *Он же.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды / сост. диак. А. Мусин. Нижний Новгород, 2011. С. 118–120.
- 160 В вопросе о способе видения нетварного света Д. Пападимитриу следует за архиепископом Василием: *Papademetriou G. C.* Introduction to Saint Gregory Palamas. New York (N. Y.), 1973. P. 46–47.

ἔκδ. В. Bobrinsky, Π. Παλαευναγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.

Maximus Confessor. Ambiguorum Liber // PG. T. 91. Col. 1031–1418.

Nicephori Gregorae Byzantina historia: Graece et Latinae: in 3 vols. Vol. 3. / ed. I. Bekker. Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1855. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae; vol. 27).

Pseudo-Denys l'Aréopagite. Les Noms divins. Chapitres I–IV / texte grec de B. R. Suchla (PTS 33); trad. et notes de Y. de Andia. Paris: Cerf, 2016. (SC; vol. 578).

Григорий Палама, свт. Антиретики против Акиндина / пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар: Текст, 2010. (Патристика: тексты и исследования).

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб.: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.

Литература

Аникин Д. Ф. Божественный Свет (Нетрадиционные суждения по традиционной теме) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. № 2 (2). С. 37–60.

Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 13. С. 12–41.

Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Acta Eruditorum. 2016. № 20. С. 19–21.

Бирюков Д. С. Тема самосозерцания ума у Григория Паламы: иудейский бэкграунд // Интеркультурная философия: полилог традиций: сборник трудов конференции, Санкт-Петербург, 24–26 сентября 2020 г. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 225–227.

Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 464. С. 60–67.

Бирюков Д. С. Образ ума как зеркала у Григория Паламы // Философия и культура информационного общества: Десятая международная научно-практическая конференция, Санкт-Петербург, 17–19 ноября 2022 г. СПб.: ГУАП, 2022. С. 252–254.

Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды / сост. диак. А. Мусин. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 61–135.

Василий (Кривошеин), архиеп. Святой Григорий Палама — личность и учение // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды / сост. диак. А. Мусин. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 343–358.

Дунаев А. Г. Существует ли православная антропология? // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 44–82.

Каравълчев В. Съвременният антипаламизъм и православно учение за обожението // Forum Theologicum Sardicense. 2020. Т. XXV (1). С. 113–130.

Кнежевић М. Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012.

- Кнежевић М. Његош и исихазам. Београд; Косовска Митровица: Институт за теолошка истраживања, Филозофски факултет, 2016.
- Луковцев И. Н. Гносеология святителя Григория Паламы в свете догмата о воплощении Христа // Вопросы теологии. 2021. Т. 3 (1). С. 24–44.
- Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / пер. с англ. В. Петухова. Сергиев Посад: СТСЛ, 2010.
- Шукин Т. А. «Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в *Enneades* V.3 // Библия и христианская древность. 2019. № 2 (2). С. 212–230.
- Bibliographie du R. P. Martin Jugie // *Revue des études byzantines*. 1953. T. 11. P. 19–32.
- Biliuță I. Review of: Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Brepols: Turnhout, 2020. (*Studia Traditionis Theologiae*; vol. 38). 243 p. ISBN 978-2-503-58941-1 // *Review of Ecumenical Studies Sibiu*. 2021. Vol. 13 (3). P. 535–539.
- Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. Oxford: Peter Lang, 2018.
- Chirilă I., Pașca-Tușa S., Mărincean R.-A., Șopterean B.-L. The Divine Light: The Sight and Experience of it in Gregory Palamas Theology // *Astra Salvensis: revista de istorie și cultura*. 2019. Vol. 13. P. 221–230.
- Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Turnhout: Brepols, 2020.
- Chouliaras A. Αἰσθησις νοερὰ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // *Studia patristica*. 2021. Vol. 129. P. 271–288.
- Coresciuc R. Omilia a 59-a a Sfântului Grigorie Palama: Model Pentru Cateheza Postbaptismală // *Teologie & Viață*. 2021. Vol. 5–8. P. 96–112.
- Costache D. Experiencing the Divine Life: Levels of Participation in St Gregory Palamas' On the Divine and Deifying Participation // *Phronema*. 2011. Vol. 26 (1). P. 9–25.
- Fyrigos A. Gregorio Palamas e il “palamismo” // *Eastern Theological Journal*. 2015. Vol. 1 (2). P. 205–241.
- Fyrigos A. La luce noetica (e Divina) // Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / a cura di A. Fyrigos. Roma: Antonianum, 2005. (Midioevo; vol. 11). P. 91–97.
- Jugie M. Palamas Grégoire // *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1932. T. 11 (2). Col. 1735–1776.
- Jugie M. Palamite (Controverse) // *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1932. T. 11 (2). Col. 1778–1818.
- Jugie M. *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*: in 4 vols. Vol. 2. Paris: Letouzey et Ané, 1933.
- Ladouceur P. The Experience of God as Light in the Orthodox Tradition // *Journal of Pentecostal Theology*. 2019. Vol. 28 (2). P. 165–185.
- Lison J. La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de théologie orthodoxe // *Irénikon*. 1994. Vol. 62. P. 59–70.

- Lison J.* L'esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris: Cerf, 1994.
- Makarov D. I.* St. Gregory Palamas's Idea of the Transfiguration // XX^e congrès international des Études byzantines: Collège de France-Sorbonne, 19–25 août 2001. Pré-actes: en 3 vols. Vol. 3: Communications libres. Paris: Comité d'organisation du XX^e Congrès international des Études Byzantines; Collège de France, 2001. P. 102.
- Mateo-Seco L. F.* Review of: *Lison J.* L'Esprit répandue. La pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris: Éd. du Cerf, 1994. 305 p. // *Scripta Theologica*. 1996. Vol. 28 (1). P. 334–335.
- Milenkovic B. M.* Οι θεοπτικές των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2016.
- Papademetriou G. C.* Introduction to Saint Gregory Palamas. New York (N. Y.): Philosophical Library, 1973.
- Plested M.* Gregory Palamas // *The Wiley Blackwell Companion to Patristics* / ed. by K. Parry. Chichester: Wiley Blackwell, 2015. P. 293–305.
- Plested M.* The Spiritual Senses, Monastic and Theological // *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium* / ed. by S. Ashbrook Harvey and M. Mullett. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2017. (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia; vol. 9). P. 301–312.
- Polemis I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite // *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros* / éd. par S. Efthymiadis, P. Odorico, I. Polemis. Paris: Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 2015. P. 205–221.
- Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition*. T. 2: XIII^e–XIX^e s. / sous la dir. de C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. (Corpus Christianorum — La théologie byzantine; vol. 2). P. 131–188.
- Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // *Христианский Восток*. 1999. Т. 1 (7). С. 374–390.
- Sinkewicz R. E.* The Doctrine of the Knowledge of God in the Initial Discussions Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. PhD dissertation. Oxford: University of Oxford, 1979.
- Τακαρίδης Γ. Α.* Η οντολογία του νού κατά τον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2011.