

По иронии судьбы первый богословский оппонент св. Григория Паламы, Варлаам Калабрийский, написал два трактата под названием «Против Фомы Аквинского». Варлааму было поручено представлять византийцев в диалоге с латинянами по проблеме *Филиокве*, считавшейся главным препятствием на пути объединения Церквей Рима и Константинополя. Он еще до этого обратил внимание на рациональный подход к тайне Бога в богословии Аквината вследствие использования последним

*силлогизмов*

или логических умозаключений. При обсуждении проблемы

*Филиокве*

Варлаам использовал метод апофатического или отрицательного богословия. Он строил аргументацию следующим образом: Бог непознаваем в своей сущности, следовательно, невозможно сделать определенное утверждение о тайне происхождения Святого Духа. Варлаама вдохновляло «апофатическое богословие» Дионисия Ареопагита. Григорий Палама, который в то время был монахом Святой Горы Афон, был поражен, когда услышал аргументы Варлаама, хотя и для него «великий Дионисий», как он его называл, был основным авторитетом среди отцов.

Я назвал «иронией судьбы» то, что первый оппонент Паламы был в то же время «антитомистом», поскольку позже почти все оппоненты Паламы оказались приверженцами Фомы, писания которого переводились на греческий, начиная со второй половины XIV века. Как возможно, что первый антипаламист был одновременно и антитомистом?

На самом деле, аргументы Варлаама выглядели очень благочестиво. Он нападал на западную схоластическую теологию за ее рационализм и настаивал, что о тайне Святого Духа лучше всего молчать, поскольку ее невозможно познать силой нашего рассудка. Однако Палама не мог с ним согласиться. Он увидел в таком подходе одну из форм агностицизма и релятивизма. Отвечая Варлааму, он подчеркнул, что о тайне Святого Духа что-то сказать несомненно возможно, хотя Бог в Своей сущности остается непостижимым.

Этот последний великий спор в Византии начинался как столкновение между двумя движениями византийского богословия: Палама представлял исихастов или мистическую традицию, а Варлаам – гуманистов или философскую традицию. Последнее направление оставалось в пределах категорий греческой философии, в то время как исихастская традиция подчеркивала возможность непосредственного опыта Бога. Величие Паламы заключается именно в том, что уже с самого начала он сумел распознать проблематичность богословских умозаключений Варлаама, хотя выглядели

они вполне благочестиво и даже убедительно. Варлаам утверждал, что тайна Бога слишком высока для нашего рассудка, и поэтому о ней нам надлежит молчать. Однако Палама понимал, что такого рода умозаключения неизбежно приведут к концу богословия как такового. Ведь если о Боге ничего невозможно сказать, возникает вопрос, зачем вообще нам нужно богословие. Палама объяснял, что та истина, что Бог есть тайна и непознаваем в Своей сущности, не исключает того, что человеку возможно говорить о Божественной тайне трояко: 1) посредством откровения в Св. Писании и посредством воплощения Самого Божественного Логоса; 2) посредством нашего ума (что в святоотеческой традиции называется «естественным созерцанием») с помощью Божественной благодати; и 3) посредством высшей формы Божественной благодати, прямой сопричастности Богу (начало которой уже преподается в Таинстве Крещения и Евхаристии). Во всем, что мы произносим, имеется некий «рациональный» элемент. Но это не означает, что богословие как таковое должно быть «рационалистическим». Палама крайне резко отзывается в своих трудах о греческих философах и, не колеблясь, называет их философию «бесовской». Но в то же время он признает присутствие в их трудах некоторого ведения истины. Варлаам же считал, что «богословие» означает «философия», и выйти за рамки философии ему так и не удалось. Для него апофатическое богословие было просто способом прекращения богословских размышлений.

Теперь следует сказать несколько слов о богословии Фомы Аквинского для того, чтобы понять, почему большинство византийских богословов, выступивших против богословия Паламы, так привлекал этот представитель западной схоластики. Мы увидим, что этот последний великий богословский спор в Византии, начавшийся как дискуссия в среде византийских богословов, на самом деле был связан с существенным различием между православным богословием и западной схоластикой.

Вначале я хотел бы подчеркнуть, что называть Фому «рационалистом» – своего рода упрощение. Он не был просто философом, хотя считал Аристотеля, которого он называет *Philosophus*, «Философ» (с большой буквы), чуть ли ни отцом Церкви. Фома хотел привести веру в гармонию с разумом. В этом смысле наглядным примером могут быть так называемые «доказательства» существования Бога, использующие аристотелевскую концепцию «Перводвигателя». Но в других случаях ему приходилось признать, что такая гармония между верой и разумом, или между философией и богословием, не всегда возможна. Например, в своих рассуждениях о

*творении*

он делает вывод, что «тот факт, что мир существовал не всегда, познается лишь верой, но это невозможно доказать наглядно». Трудность для Фомы заключалась в том, что в качестве отправной точки он выбрал то, что творение было действием Божественной сущности. Бог, согласно его утверждению, есть

*сущность*

. Но как он мог объяснить, что акт творения отличается от других актов,

принадлежащих Божественной сущности? Например, отличается ли вечное рождение Сына от Отца и акт творения мира? Если и то, и другое являются действиями Божественной сущности, то это означало бы, что акт творения также должен быть вечным. В ответ на эту проблему Фома просто констатировал, что вера в творение мира, то есть, убеждение в том, что мир существовал не всегда, основывается на нашей вере и не может быть доказано философски. Таким образом, в конце концов, Фома должен был признать, что достижение гармонии между верой и разумом не всегда является возможным.

Если сравнивать богословие творения Фомы и Паламы, то заметно, что основное отличие их состоит в понимании Бога. Фома отождествляет Бога и Его сущность. Палама, со своей стороны, проводит различие между Божественной сущностью – т. е. Богом как Он есть «в себе», и Его энергиями или действиями, исходящими из Божественной сущности. Божественная сущность – это «Бог как Он есть», в то время как Божественные энергии суть действия Его свободной воли. Бог способен исходить из Себя (*transcend Himself*) по своей собственной свободной воле. И это возможно, поскольку Он является *Ипостасным* Существом или «животворящей Троицей». Акт творения является *личностным* действием Бога. Это действие Его энергий, а не просто Его сущности. Мы могли бы определить эти две различные концепции как *эссенциализм* (концепция Бога в томистской и схоластической теологии), и *персонализм* (концепция Бога в святоотеческом и паламитском богословии).

Здесь было бы интересно отметить сходство между Фомой и Паламой. Палама также не мог объяснить тайну творения рационально. Как мы только что отметили, Фома не мог философски объяснить, почему мир не существовал вечно. Но и Палама не решил этой проблемы. Поскольку, если кто-то говорит, что творение является производением вечных Божественных энергий, он стоит перед той же проблемой: почему мир не существовал извечно! Но Палама не исследовал ее. Он не был философом и не искал философской или богословской системы, в отличие от Фомы. Вот почему Феофан Никейский, живший уже после Паламы, во второй половине XIV века, и воспринявший богословие Паламы, поднял эту проблему и посвятил ей целый трактат. Палама, со своей стороны, остался «апофатичным», как и Фома, в этом вопросе. Оба богослова вынуждены были признать, что Божественный акт творения является тайной, непостижимой для человеческого рассудка.

Однако, как уже было сказано, существует фундаментальное отличие в понимании Бога Паламой и Аквинатом. Откуда появилась «эссенциалистическая» концепция Бога в

западной схоластической теологии? Мне кажется, эссенциализм Фомы имеет в своей основе две причины. Во-первых, его богословие, по сути, является философией. Философ в нем превозмог богослова. Он искал *систему*. Систему, которую вдохновила философия Аристотеля. У Аристотеля, Бог – Неподвижный Двигатель, является «чистым актом», поскольку в Боге нет потенциальности. Потенциальность означает изменение и движение. А в Неподвижном Двигателе не может быть изменения из «потенциального» в «актуальное», поскольку Он – совершенное Существо. Совершенство и перемена несовместимы. Фома использует тот же философский концепт Бога как «чистого акта»,

*actus purus*

, что и Аристотель. Совершенство Бога требует абсолютной простоты. Он одна Совершенная Сущность.

Вторая причина наличия эссенциалистской концепции Бога у Фомы – это наследие теологии блаженного Августина в западной богословской традиции. Богословие *Филиокве*,

В

том виде, в котором оно развивалось, начиная с девятого века, основывалось на тринитарном богословии блаженного Августина, в котором отправной точкой для богословских размышлений была Божественная субстанция или сущность, а не Божественные Ипостаси. Согласно его системе, Ипостаси Св. Троицы существуют только как взаимоотношения внутри Божественной сущности. Сами же по себе они идентичны Божественной Сущности. Следовательно, богословие Св. Троицы Августина подрывало понятие о Боге как о реальной Личности.

В отличие от Аквината, Палама не был философом. Он не имел желания создавать «систему». Он фактически оставил без ответа ряд философских вопросов. Мы уже упоминали о проблеме понятия творения. Еще один вопрос – это богословская аксиома божественной «простоты». Если Бог совершенное существо, в Нем не может быть никакого составления. Он не может состоять из разных «элементов». Это и было главным возражением византийских томистов против богословия Паламы. Создается впечатление, что учение о различении в Боге Его сущности и Его энергий противоречит аксиоме абсолютной простоты и совершенства. И в этом отношении Палама остался «апофатичным». Он не пытался решить эту проблему по-философски, но всего лишь заметил, что это различие «неизреченное»: это различие, которое присуще одному Богу. Его нельзя объяснить по-человечески при помощи философских категорий. И в этом случае византийские интеллектуалы, принявшие богословие Паламы, не всегда были удовлетворены таким ответом богослова-исихаста. Наглядным примером в этом смысле является Геннадий Схоларий, живший в XV веке и очень почитавший Аристотеля и Фому. Хотя в то же время он был и последователем богословия Паламы. Схоларий при помощи западной схоластической теологии искал формулу для объяснения различия между Божественной сущностью и Божественными энергиями.

Богословие Паламы было, в первую очередь, «богословием опыта». Его учение о неизреченном различии между Божественной сущностью и энергиями происходит из его опыта полной трансцендентности Бога. Как и вся святоотеческая традиция до него, он учил, что Бог всегда непознаваем в Своей сущности, то есть Таким, как Он есть в Себе. Поскольку, если бы такое было возможно, человеку должно было стать «равным Богу». Именно в этом моменте, в проблеме ведения Бога, лучше всего видно существенное различие между Паламой и Фомой. Фома утверждал, что Божественная сущность сама по себе является полностью познаваемой, поскольку в Божественной сущности нет никакого изменения и потенциальности. Богу невозможно измениться из «потенциально познаваемого» в «актуально познаваемого». Однако и Фома должен был признать, что человек не в состоянии полностью познать Бога. Он объяснял это, отмечая, что человеческая природа имеет свои границы. Ни одно создание никогда не будет способно познать Бога «нескончаемым» образом.

Подход Паламы был иным. Для него познание трансцендентности Бога связано не только с ограниченностью нашего человеческого ума, но и с самим Богом. Бог «выходит» из Своей трансцендентности для того, чтобы сделать Себя познаваемым для тех, кто этого достоин. Хотя мы и способны познавать Его и быть «обожеными», Бог остается великой Тайной, «соделавшей мрак покровом своим», как говорит псалмопевец (Пс. 18:12). Богословие Паламы – это богословие опыта. Его апофатическое богословие происходит из его мистического опыта. Он пишет, что апофатическое богословие является не просто результатом интеллектуальных рассуждений, оно испытывается или «проживается». В этом мы видим огромное отличие между ним и его первым оппонентом, Варлаамом Калабрийским, для которого «апофатическое богословие», как мы говорили в начале, было скорее одним из видов интеллектуального рассуждения.

В томистской теологии идея «обождения» в подлинном смысле, т.е. учение о том, что человек способен «стать Богом» и действительно соединиться с Богом, невозможна. Поскольку, если сузить понятие Бога только до Его сущности, идею «об

ожения» можно интерпретировать как полное соединение человека с сущностью или естеством Божиим. Признание определенного различия между человеком и Богом, Богом и тварным миром является богословской аксиомой, позволяющей избежать пантеистической концепции творения. Правда, Фома не отрицал возможности некоего опыта Бога. Но этот опыт единения человека с Богом у него не имел такого же реального значения, как у Паламы. Палама не преминул сказать, что человек может стать «нетварным по благодати». Действительно дерзновенная мысль, которую мы можем найти и у Максима Исповедника. Но таким образом он хотел только по-другому выразить то, что человеку возможно быть полностью пронизанным Божественными энергиями. Это не означает, что человек прекращает тварное существование и стает

равным Богу, «единосущным» Богу, поскольку Божественная сущность всегда остается недоступной для него, он не может стать Богом, Каким Он есть в Себе. У Максима и Паламы столь дерзновенное изречение – «стать нетварным по благодати», использовалось, без уклонения в пантеизм, чтобы выразить реальность этого опыта. В мистицизме Фомы наоборот (если, конечно, кто-то желает признавать «мистический» элемент в теологии Фомы) сохраняется четкое разграничение Бога и человека. У Фомы Божественная благодать рассматривается как некий дар, являющийся «дополнением» к человеческой природе. Божественная благодать не отменяет человеческую природу, а *делает ее совершенной*

. Если использовать такую же терминологию в отношении к богословия Паламы, можно сказать, что, согласно его учению, Божественная благодать не отменяет человеческую природу, а

*преображает ее*

. Таким образом, вместо схоластической формулы

*gratia non tollit naturam, sed perficit eam*

, Палама мог бы сказать:

*gratia non tollit naturam, sed transfigurat eam*

. Иными словами, при получении человеком Божественной благодати его человеческая природа остается такой, как она есть, но Божественной благодатью или «энергиями» преобразуется так же, как Христос видимым образом преобразился на горе Фавор.

Исихастский спор сосредоточился вокруг тайны Преображения Христова и откровения Божественного Света, что действительно было предзнаменованием возможности человеческой природы, включая и тело человека, быть пронизанной Божественным Светом. Разговор Николая Мотовилова с Серафимом Саровским является самым известный примером такого опыта. Это показывает, что богословие исихастов не было чем-то, принадлежащим только Средневековью, но христианской традиции всех времен, включая современность. Поскольку оно основано на мистике Боговоплощения, что сделало возможным человеку быть «**обоженым**», т.е. быть «преображенным». Отец Иоанн Мейендорф использует выражение «мистицизм Боговоплощения», когда говорит об исихастах.

В отношении тела человека мы замечаем еще одно отличие между Паламой и Фомой. Фома считал человеческое тело препятствием для достижения совершенного опыта Бога. Поэтому он отрицал возможность увидеть Бога еще в земной жизни. Антропология Фомы была полностью платонистической и дуалистической, как и выпады Варлаама против монахов исихастов и их телесного метода молитвы.

Когда Палама и исихасты утверждали возможность «узреть» Бога в земной жизни, они защищали *целостную антропологию*, которая включает в себя и человеческое тело. Они

проповедовали евангельское учение о том, что Царство Небесное уже пришло. Следовательно, богословие Паламы не было просто защитой какой-то формы мистицизма, но провозглашением Евангельской вести о том, что с приходом на землю Христа «прииде или воцарися Царствие Небесное». Богословие исихастов подтверждает «исполненную эсхатологию» Евангелия, в особенности Евангелия от Иоанна.

Исихастский или паламитский спор в истории византийского богословия был апогеем столкновения христианской веры и греческой философии. На протяжении всей истории византийского богословия мы наблюдаем эту напряженность между греческой философией, в частности Платона, и православным богословием. Палама дал ответ на платонистическую антропологию Варлаама и Фомы, и аристотелевскую концепцию Бога в томизме – он, очевидно, не знал еще Фомы, но, как уже было сказано, позднейшие оппоненты богословия Паламы вдохновлялись именно творениями Фомы. Спор продолжался и после смерти Паламы, но Церковь к тому времени уже сделала свой выбор. Напряженность между верой и разумом в интеллектуальных кругах сохранялась до последних лет Византийской империи, даже среди тех, кто принимал богословие Паламы (Генадий Схоларий, Феофан Никейский), но Церковь однозначно сделала свой выбор в пользу Живого, Личного Бога Откровения, «Бога Авраама, Исаака и Иакова», а не «Бога философов».

***Перевод с английского Р. Г. Кульчинского***