

ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

Д.С. Бирюков

ЛИНИИ В НООЛОГИИ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ. ПАЛАМИЗМ И ПЛАТОНИЗМ

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Прослеживаются важнейшие линии учения об уме одного из крупнейших византийских мыслителей – Григория Паламы. Выделены и проанализированы различные модусы функционирования ума: модус дискурсивного мышления, модус самосозерцания ума и модус упокоения ума. Выявлен платонический бэкграунд ноологии Паламы, каковой автор связывает со спецификой онтологической структуры, характерной для паламитского учения.

Ключевые слова: Григорий Палама; платонизм; ум; знание; познаваемость; самосозерцание; природа; благодать; знание; труд; теория двойственной истины; энергия.

Введение

Григорий Палама (ок. 1296–1357) – один из значительнейших византийских мыслителей; создатель последнего философско-теологического синтеза в византийской мысли. Значение фигуры Григория Паламы видно также из того факта, что он – один из нескольких авторов, относящихся к византийской интеллектуальной традиции (наряду, пожалуй, с Дионисием Ареопагитом и Григорием Нисским), наследие которых оказалось притягательным и плодоносным для современной философской мысли¹.

Напомним, что ключевое положение учения Григория Паламы и его последователей в так называемых паламитских спорах заключается в различении в Божестве, с одной стороны, непознаваемой и непричастуемой *сущности* и, с другой – познаваемых и причастуемых *энергий* этой сущности. Такой нетварной энергией, согласно Григорию Паламе и паламитам, является и Фаворский свет – свет, явившийся апостолам во время Преображения Христа (Мф. 17, 2; Мк. 9, 2) (о паламитских спорах и учении Григория Паламы в целом см., например: [2–4]).

В ходе наших предшествующих исследований мы пришли к выводу, что онтологическая конструкция учения Григория Паламы тесным образом связана с его представлением о природе и способах функционирования человеческого ума. При этом, насколько можно судить, в достаточно обширной научной литературе, посвященной паламизму, имеется недостаток в плане осмысления ноологии (учения об уме) Паламы. А потому и понимание научным сообществом специфики онтологической позиции Паламы, на наш взгляд, является недостаточно ясным. Настоящая статья призвана скорректировать эту ситуацию.

Ниже будет очерчено, как функционирует человеческий ум согласно Григорию Паламе, на материале его трактата «Триады в защиту священнобезмолвствующих» (1337–1340).

Соответствующее учение Паламы не оформлено в его сочинениях систематически, но разбросано по разным его сочинениям, из которых одним из важнейших являются «Триады»; репрезентативные идеи высказаны в разных местах «Триад». В этой статье они будут концептуально представлены.

Источник мыслительной способности: божественный свет

Согласно Паламе, онтологическим источником самой мыслительной способности человека является «умное просвещение», или «божественный свет» (Триады I.3.1–3), понимаемый как божественная энергия. Этот свет можно назвать и умным, в аспекте его действия на нас, и умопостигаемым, в аспекте его восприятия нами (Триады I.3.3). Умный божественный свет, или богоявление (τά θεοφάνια), выше ума тварного человека, являясь его онтологической причиной, но, вместе с тем, человеческий ум, будучи невещественной сущностью, в некотором смысле родствен (συγγενές) божественному свету (I.3.39: 195.6²), или, как пишет Палама, свет являет себя соразмерно (ἀνάλογος)³ способности ума его воспринять (I.3.4). Поэтому божественный свет есть то, что «в нас выше нас» (καθ' ἡμᾶς ὑπέρ ἡμᾶς) (I.3.4: 115.5–6); а очистившийся от страстей ум, будучи причастным к своему Первообразу (божественному свету), являет сияние и блеск его красоты (I.3.39, ср. II.3.11).

Этот аспект соразмерности божественного света человеческой способности его видеть находит свое проявление в богословском языке Паламы и когда он, говоря о восприятии умом божественного света, приводит пример зрения и видимого света (ориентируясь на расхожий для античности взгляд на природу зрения). А именно работа зрения возможна только при наличии светящего извне света, однако же зрение, возникая, и само становится светом и, будучи светом, видит свет, разлитый в вещах (I.3.9). Так же и причиной существования ума, его созерцаний и приобретаемого им знания (каковое Палама определяет как совершенное состояние разумной природы, III.1.30: 615.18–19) является соотносимый с ним умный свет / божественная энергия. Отличие же механизма работы зрения от ума, находящее свое проявление в богословии, состоит в том, что зрение видит отличные от него видимые вещи, тогда как ум способен созерцать не только внешние по отношению к нему вещи, но и самого себя (I.2.5). Но на этом мы еще остановимся ниже.

Природа и благодать: две парадигмы

Прежде чем продолжить изложение, мы хотим указать на две различные парадигмы, проявляющиеся в антропологии и ноологии (учении об уме), проводимые Паламой в «Триадах».

Первая парадигма предполагает, что человеческий ум в собственном смысле слова и вообще человеческое существо в собственном смысле слова – это не некая статичная структура, упокоившаяся в собственной природе, а структура динамичная, предполагающая разомкнутость, а именно разомкнутость вверх⁴. Человек в собственном смысле – это не просто живое разумное существо, существующее само по себе, а существо, находящееся в состоянии единения с проникающей его природу обоживающей божественной благодатью (умным божественным светом), в сообщении с Богом. Следуя именно этой парадигме, Палама делает такие необычные утверждения, как утверждение о том, что языческие философы и ученые не являются разумными в собственном смысле слова (II.1.9: 243.24-25) и даже не являются людьми (II.1.17, здесь он ссылается на Григория Нисского)⁵.

Иная, приближенная к традиционному философскому взгляду парадигма, встречающаяся в «Триадах», не включает благодать в естественное устройство человеческого существа, но, наоборот, противопоставляет божественную благодать и человеческую природу, рассматривая благодать как некое дополнение к природе. Следуя этой парадигме, Палама противопоставляет природные дары Бога, данные всем существам человеческой природы (такие как дар чадорождения и рассудочная способность, позволяющая заниматься науками), благодатному, или боготворящему, дару, которым наделены не все люди, а только достойные (I.1.21-22, ср. II.3.68, III.1.29-31). Это различие природы и благодати является важным в контексте проводимого Паламой тезиса о том, что научное познание, будучи природно данной всем людям рассудочной способности, само по себе не приближает к Богу⁶ (к этой теме мы еще вернемся ниже).

Созерцание умом себя

Именно первая парадигма находит свое проявление в ноологии, проводимой Паламой в «Триадах»: здесь естественное состояние понимается как то, что вместе с тем является и состоянием вышеестественным. Согласно Паламе, у человека, избавившегося от страстей, ум проникается умопостигаемым божественным светом (который является онтологической причиной всех действий ума). Палама здесь вводит в понятие ума рефлексивный аспект: в своем естественном (и одновременно преестественном), свободном от страстей состоянии ум созерцает самого себя и, таким образом, и себя видит как свет (νοῦς ὡς φῶς αὐτὸς ἑαυτὸν ὁρᾷ) (I.3.7), и в себе видит умный божественный свет (νοῦς αὐτὸς ἑαυτὸν ὁρᾷ, ὡς φῶς ὁρᾷ) (I.3.8), который есть «одежды обожения» (I.3.5). Поэтому ум в собственном смысле Палама определяет как созерцающий самого себя умный свет (νοερόν ἑαυτὸν βλέπει φῶς) (I.3.8, I.2.5). Предпосылкой для этого положения является то, что

ум есть одновременно и созерцаемый свет, и свет созерцающий, «как бы глаз души» (I.3.9); потому он и способен созерцать сам себя.

Созерцая себя, ум созерцает не просто собственную сущность, но «видя себя самого, видит себя как другое» (ἐαυτὸν ὁρῶν ὡς ἄλλο μὲν ὁρᾷ), хотя смотрит и не на нечто другое, а на свет, запечатленный в самом себе (собственном образе, τὴν ἰδίαν εἰκόνα, II.3.11: 18-19). И благодаря этому созерцанию собственного сияния, источник которого выше ума, ум превосходит себя и обретает единение с Высшим – Богом (II.3.11, ср. I.3.45). Божество, отражающееся в человеческом уме, Палама сравнивает с зеркалом (как будто бы испускающим свет): оно являет себя уму, отражающемуся в нем, но, подобно зеркалу, оставаясь невидимым (I.3.9). Эта рефлексивная деятельность ума понимается Паламой как имеющая место по причастности к Первому Уму (τὸν πρῶτον νοῦν) – Богу (I.3.33: 183.16-17, ср. I.3.10: 129.15-16), о каковом Палама говорит как о предвечно созерцающем Самого Себя (III.2.6-7).

Рассудок, созерцание, упокоение деятельности ума

В целом Палама выделяет два проявления деятельности ума. Это, во-первых, его самосозерцание (т.е., как мы видели, созерцание божественного света в себе); оно осуществляется так называемым умным чувством (νοερά αἰσθησις)⁷ – в этом термине, активно используемом Паламой в «Триадах», когда он ведет речь о созерцании Божественного света, совмещаются коннотации созерцательного характера восприятия божественного света и непосредственной, опытной его данности, представление о которой мы имеем в первую очередь из опыта нашего зрения.

И, во-вторых, это рассудочная, дискурсивная деятельность. В этом отношении Палама приводит пример огня, каковой имеет свойство светить и свойство греть. Так же и ум: в своем естественно-вышестественном состоянии он есть умосозерцаемый и созерцающий свет; когда же на нем лежит покрывало страстей и препятствует естественному функционированию, он действует посредством рассудочного умозрения, которое уподобляется теплу огня. Богословы, использующие эту рассудочную способность ума, но не созерцающие в своем уме божественного света и не ощущающие его посредством умного чувства, уподобляются Паламой слепым, которые чувствует лишь тепло огня, но, не обладая зрением, не видят его свет и поэтому не верят в его существование (I.3.9-10)⁸.

Актуализирована ли у созерцающих умный свет рассудочная способность ума, согласно Григорию Паламе? Насколько можно судить, нет. Хотя это и расходится с приводимым Паламой примером испускающего свет и тепло огня, уподобляемом уму, где свет огня соответствует способности ума созерцать божественный свет, а тепло – рассудочной способности: ведь тепло и свет огня сопутствуют друг другу. Палама же настаивает на упокоении рассудочной способности у человека, ум которого созерцает божественный свет.

Он ведет об этом речь в контексте иного дискурса по отношению к вышеописанному дискурсу самосозерцания ума. Данный дискурс предполагает, что когда ум в обоживающем соединении с Богом обретает умное чувство, он останавливается в покое, и все действия ума упокаиваются (νοεῖς πάσης κατατασμένης ἐν ἐνέργειᾳ, I.3.18: 149: 3-4, ср. I.3.17: 147.17). Палама говорит, что это состояние ума не есть мышление; оно вне рассуждения, рассудочного знания и умозаключений (I.3.17-18, 34). Такое упокоение ума понимается Паламой не как совершенная бездейственность, а как то, что выше всякого действия. Поэтому это не есть лишь незнание и отрицательность, но это состояние есть то, что превосходит отрицательное, апофатическое восхождение (I.3.19-20), поскольку, как утверждает Палама, Бог выше не только знания, но и непознаваемости (I.3.4).

Здесь, говоря об упокоении (а не самосозерцательной активности) ума в его соединении с Богом, Палама следует Максиму Исповеднику. Действительно, Максим говорит о пределе природного движения души, проявляющемся в том, что душа упокаивается (παύεται) от всего мысленного и от самого мышления и, став превыше ума, соединяется с Богом, совершенно не мысля и не размышляя о Боге (Максим Исповедник. Трудности к Иоанну 15.8-9; ср. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии I.1; О божественных именах I.1, II.7).

Эти, казалось бы, противоречивые дискурсы – самосозерцательного действия ума и упокоения ума от всякого действия, – не воспринимались самим Паламой как противоречащие один другому, но, кажется, он видел их как друг друга дополняющие. Такое понимание просматривается и в «Триадах» (III.1.36), где Палама говорит, что при созерцании божественного света ум, с одной стороны, бездействует по отношению к свету, но, тем не менее, способности разума и видения у такого человека не отъяты, но проявлены. Аналогичную мысль Палама проводит и в самом первом из созданных им текстов – «Слове на Житие прп. Петра Афонского» (1332 г.; см.: [13. С. 19]). В этом сочинении Палама говорит, что в ходе упражнений в исихии ум подвижника сходится и возвращается к самому себе (τοῦ νοῦ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφὴ καὶ σύννευσις, гл. 17⁹) и, удалившись от всего чувственного, с трудом обретает мир и соединяется истинным покоем (τῆς ὀντως ἡσυχίας ἄπτεται), мысля сам себя, скорее же через себя (καθ' ἑαυτὸν μένει νοῦν αὐτὸς ἑαυτὸν μᾶλλον δὲ δι' ἑαυτοῦ), Бога, насколько может Его вместить (гл. 18)¹⁰. Здесь тема мышления умом самого себя (еще без характерной для «Триад» темы узрения в себе божественного света) соединяется с темой покоя: мышление себя умом, возвратившимся от чувственного к себе, и составляет этот покой.

Природное и сверхприродное знание

Итак, дискурсивное, рассудочное мышление, согласно учению Григория Паламы, выраженному в «Триадах», имеет в качестве своего основания действие умного божественного света / божественной энергии в человеческом уме. Но этот вид деятельности

ума возникает, когда ум пребывает *вне* созерцания божественного света, в частности, созерцания божественного света в себе.

Действие рассудочного мышления производит знание (I.3.9). При этом имеет место и иное знание, которое даруется не рассудком, а умным чувством. Это знание Палама называет единовидным (I.3.3: 113.10). Оно приходит, когда умопостигаемый свет наполняет превзошедший себя ум и избавляет его от незнания и неуверенного знания (I.3.3, ср. II.3.68-69); тогда человек познает посредством благодати духовно, выше чувство и ума (II.3.68: 531.31-533.2). В рассудочном умозрении аккумулируются собственно мышление и чувственные данные (I.3.34), тогда как для созерцания божественного света необходимо оставить все сущее, которое запечатлевает ум снизу (т.е. восприятие органами чувств) (I.3.17-18).

Эта разомкнутость вверх природного состояния ума и человеческой природы в целом в рамках философско-антропологической доктрины Григория Паламы находит свое проявление в учении Паламы о видах познания природного сущего, рассеянном в различных местах «Триад».

Во-первых, на такое познание сущего претендуют «внешние мудрецы», т.е. нехристианские, мирские ученые и философы. Они, посредством внешних наук, добывают природное знание. Палама признает, что в той мудрости, которую можно почерпнуть у внешних мудрецов, есть много полезного; ведь науки и научное знание созданы Богом, и созданы Им для блага (I.1.20-21, II.1.12). Однако благое и полезное смешано в них с отравой языческих учений, наподобие платоновского учения о самостоятельном существовании идей и сотворении мира не Богом, а подчиненными демонами (I.1.20-21, II.1.20; ср. Платон. Тимей 28a ff.). Полезное и ядовитое во внешнем знании могут быть отделены друг от друга созерцательной способностью души. В этом случае такое знание не будет нести в себе зла; однако оно останется лишь природным знанием, не будучи знанием, ниспосланным свыше (I.1.21).

В этом отношении Палама проводит оппозицию природы и благодати (о ней мы упоминали выше): познания, приобретаемые посредством внешних наук, суть *природный* дар Бога (если они очищены от отравы языческих представлений), данный всем человеческим существам; в качестве таковых они не являются спасительными. *Благодатный* же дар Бога – не природен, и только он, в отличие от знаний внешних наук, спасает (I.1.22, ср. II.1.12).

Природное и благодатное познание: тема труда

Важная особенность природного познания, отличающая его от даруемого Богом благодатного дара, согласно Паламе, состоит в том, приобретение и рост этого познания необходимым образом связаны с трудами-трудностями, которые человек должен преодолевать для достижения знания (I.1.22). Эти труды связаны с необходимостью обучения для приобретения природного знания, поскольку природное знание хотя

и запечатлено в нас, без научения оно остается не проявленным и не видимым нами в себе по причине пребывания нашей страстной части души во зле греха (I.1.3). Делая акцент на природном, а не благодатном характере познания, приобретаемого посредством наук, Палама в качестве иллюстрации приводит пример деторождения в законных браках и связанного с ним удовольствия (I.1.22), природный характер чего для Паламы предполагается по умолчанию. Мне кажется, в этом примере Паламой также заложен «страдательный характер», сопутствующий приобретению природного знания, имея в виду страдания, испытываемые женщинами при рождении детей (ср. Быт. 3:16).

В противовес этому знание, которое приходит к человеку от Бога сверхъестественным образом («богомудрие», I.2.2, II.1.12), дается даром и не требует для его получения долгих трудов и мучений (I.1.22¹¹, II.1.43).

Научное (по)знание

Существенное значение для мировоззрения Паламы играет критика природного научного знания с позиции философского скептицизма. Несмотря на признание того, что способность к научному познанию является происходящим от Бога природным даром, Палама в «Триадах» много сил уделяет критике научного познания. Основной тезис Паламы, ради обоснования которого он проводил эту критику, состоял в том, что научное познание не приближает человека к Богу; однако, читая «Триады», иногда создается впечатление, что критика научного познания имела для него самостоятельное значение. Палама считает, что проблематичность предоставляемого наукой знания связана с тем, что, в соответствие с самой природой этого знания, оно не дает доступа к окончательной истине: одна научная теория соревнуется с другой, каждая пытается опровергнуть предыдущую, и в итоге ни одно утверждаемое наукой положение не может считаться окончательно истинным (I.1.2: 11.9-12, II.1.5: 237.5-8, II.1.41: 311.11-16) (ср.: [10. Р. 390]). Таким образом, Палама, проводя позицию, в чем-то близкую «эпистемологическому анархизму» П. Фейерабенда, отрицает возможность прироста научного знания – принципа, который лежит в основе современного сциентизма.

Еще одна полемическая линия, проводимая Паламой в ходе его критики «внешнего» (т.е. нецерковного) научного знания, касается не структуры научного познания, а самого познающего субъекта. Палама исходит из того, что знание, которым обладает человек, необходимым образом субъективно нагружено, т.е. что у людей не одно и то же «объективное» знание о каком-то явлении, но у каждого – знание, обусловленное тем, как он живет, его экзистенцией¹². Поэтому знание внешних мудрецов и богооткровенное знание, которым обладают очистившие свое сердце, – это два разных знания (II.1.19, ср. II.1.7).

Это является одной из предпосылок для теории двойственной истины, извод которой формулирует Палама (II.1.5-6, ср. II.1.18): одна истина боговдохновенна, она спасительная и необходимая, она – о том, что несравненно выше сущего (II.1.10), и исходя из

него – и о самом сущем (II.1.8); другая истина – не необходимая и не спасительная, она – о сущем, и ее пытаются найти, но никогда (полностью) не находят (II.1.5) внешняя философии и науки. И именно тот человек, который познает боговдохновенную истину, а не истину внешних наук, является истинным философом (II.1.8-9). При этом Палама утверждает, что внешняя философия и науки несут в себе какую-то причастность к истине (II.1.7, 9) (хотя и никогда нельзя знать точно, в чем она состоит – в силу «эпистемологического анархизма», приписываемого научному знанию Паламой), однако знания о природном сущем, полученное из Священного Писания и «позитивистские» знания, полученные от внешних ученых, – кардинально расходятся друг с другом. Даже здесь не может быть единства. Причиной этому – разница в подходах: боговдохновенное знание о природном сущем – это знание о воле Божией о нем, о том, ради чего оно произведено Творцом (II.1.8), а не лишь знание об этом сущем в себе. В этом отношении Палама следует парадигме «естественного созерцания»¹³, центральной для предшествующей патристической традиции, направленной на осмысление натурфилософских вопросов.

Однако здесь Палама готов и идти на уступки: он говорит, что ради мира он согласен не настаивать на теории двойственной истины и признать, что истина внешних наук о природном сущем может совпадать с боговдохновенной, поскольку это не принципиально для спасения – он готов на это ради единства в вере о Боге, Сверхсущем (II.1.42).

Специфика паламитской онтологии. Паламизм и платонизм

Как мы уже отмечали, онтологическая структура учения Григория Паламы как таковая предполагает действительное (т.е. не только мысленное) различие в Боге, с одной стороны, непрichaствуемой и непознаваемой сущности и, с другой – причаствуемых и познаваемых (умных) божественных энергий. При том, что познаваемость энергий является их существенным свойством, отличающим их от сущности (наряду со свойством причаствуемости). В рамках учения Паламы предполагается, что божественные энергии познаваемы и причаствуемы сотворенными Богом существами – людьми, каковые существуют по причастности к этим энергиям и обладают природной способностью к познанию их. Однако Палама настаивает, что эти познаваемые (умные) божественной энергии существуют, в качестве отличающихся от сущности, и *в отсутствие* того, кто к ним причаствует и их познает (например, III.2.6-7¹⁵) – хотя бы потому, что тварный мир, согласно христианскому миропониманию, не существует Богу. По этой причине в паламитской онтологии заложена парадоксальность: божественные энергии существуют в их реальном отличии от божественной сущности и в ситуации, когда те свойства, которые отличают их от сущности, не актуализированы. На мой взгляд, именно в этом состоит специфика онтологии, стоящей за учением Григория Паламы¹⁴.

Я связываю эту специфическую черту паламитской онтологии с выявленным мною платоническим

бэкграундом, заложенным в учении Григория Паламы о человеческом уме и восприятии им божественных энергий. А именно с тем описанным выше пониманием, проводимым Григорием Паламой, по которому человеческий ум в некотором смысле родствен божественной энергии / свету и, соответственно, эта божественная энергия – человекоразмерна, а точнее умо-размерна, в том смысле, что она – «умная», или «умопостигаемая», хотя и ее существование независимо от того, мыслима она человеческим умом или нет. Именно это, в рамках паламитской доктрины, отличает божественную энергию от божественной сущности, каковая не является «умной», будучи непознаваемой для человеческих (и ангельских) существ. Имея это в виду, можно сказать, что божественная энергия, будучи «умной» (и именно этим отличаясь от божественной сущности) и независимой от того, мыслится она кем-либо или нет, несет в себе коннотации, отсылающие к специфике функционирования платоновской идеи в онтологическом поле.

Действительно, в платоновской и, шире, платонической философии «идея» понимается в качестве умопостигаемой и существующей независимо от того, кто ее мыслит, и того, мыслится ли она кем-либо. Таким образом, паламитская «энергия» концептуально (и генетически¹⁶) восходит к платоновской «идее» и несет в себе существенные коннотации, присущие «идее». Помимо той коннотации, на которую мы указали выше, также это – коннотация, отсылающая к представлению об онтологической причинности: и «идея» в платонизме, и «энергия» в паламизме понимаются как причина существования (определенного вида) вещей материального мира, о каковых в рамках платонизма и паламизма говорится как о причастствующих (μετέχον) к соответственно «идее» и «энергии»; при этом существование и «идеи», и «энергии» понимается как независимое от ситуации причастности к ним вещей.

Отличие же паламитской «энергии» от платоновской «идеи» в том, что лежит за пределами специфики функциональности этих понятий: а именно в мифе в самом глубоком значении этого слова – византийского паламизма и, соответственно, античного (нехристианского) платонизма (при том что платонический миф в его истории существенно изменялся со временем). В этом плане скажу только, что в паламизме «энергия» рассматривается как собственное действие личностного Бога, тогда как в античном платонизме «идея» не понимается подобным образом.

Таким образом, мы проследили основные темы – в их сочетании друг с другом – в рамках учения Григория Паламы об уме. Мы рассмотрели вопрос об основаниях мыслительной способности, согласно Паламе; выделили две парадигмы, проявляющиеся в ноологии Паламы: природную и сверхприродную, и показали, как эти парадигмы находят свое проявление в теме (по)знания и теме труда. Мы выделили различные модусы функционирования ума в учении Паламы: это модус дискурсивного мышления, модус самосозерцания ума и модус упокоения ума. Мы детально проанализировали тему самосозерцания ума и показали, как эта тема встроена в целостную онтологическую систему Паламы: самосозерцание человеческого ума имеет место по причастности к самосозерцающему Уму божественному. Мы показали, что, казалось бы, противоречивые темы, проводимые Паламой в рамках его учения об уме, – тема самосозерцательного действия ума и тема упокоения ума от всякого действия, – у Паламы не вступали в конфликт друг с другом, но он видел их как друг друга дополняющие. Мы рассмотрели концепт знания у Григория Паламы и различили природный и сверхприродный виды знания в его учении.

Затем мы обратились к, пожалуй, низшему виду знания в паламитской эпистемологической иерархии – научному знанию и показали, как позиция Паламы относительно научного знания приводит нашего автора к формулированию учения о двойственной истине. Мы связали этот бэкграунд ноологии Паламы со спецификой его понимания природы Фаворского света, по которому Фаворский свет – «умный» и потому не может быть созерцаем существами, не обладающими умной способностью (т.е. не являющимися людьми). Мы сформулировали специфику паламитской онтологии, различающей в Боге сущность и энергию: энергию отличает от сущности ее причастуемость и познаваемость, но при этом энергия существует, отличаясь от сущности, и в отсутствие кого-либо причастуемого к ней и ее познающего. Мы соотнесли эту специфику с выявленным платоническим бэкграундом ноологии Паламы, а именно с декларируемым Паламой «умным» характером божественных энергий, что, в свою очередь, связано с представлением о сродности между божественными энергиями и человеческим умом. Наконец, мы выявили существенные коннотации, общие для платоновской «идеи» и паламитской «энергии», указав и на природу различия между этими концептами.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В случае Григория Паламы проводником его идей в интеллектуальное поле XX в. стал П.А. Флоренский, который обратился к языку паламитской доктрины, различающему *сущность* и ее *энергии*, где этот язык отсылал в первую очередь к (непричастуемой и непознаваемой) божественной сущности и (причастуемой и познаваемой) божественной энергии. Однако Флоренский придал этому языку универсальное значение и начал использовать его в качестве описывающего онтологическую структуру *любого* сущего и имеющего отношение к *любому* познавательному акту. Об этом см. [1].

² Здесь и ниже в скобках мы указываем место по «Триадам» Григория Паламы без упоминания названия трактата. Первая цифра указывает на номер триады (I, II или III), вторая – на часть той или иной триады (в каждой триаде по три части), третья – на главку внутри этой части. Цифры после двоеточия (там, где они есть) указывают на страницу и строки по изданию «Триад» И. Мейендорфом [5].

³ Используя концепт соразмерности, или пригодности человека к восприятию богоявлений, Палама следует, в основном, Дионисию Ареопагиту. Об этом концепте у Дионисия см.: [6] (пер. М.Ю. Реутин по изд.: [7]).

- ⁴ Ср. у И. Мейендорфа, описывающего эту линию у Паламы: «Человек не вполне человек, пока не находится в общении с Богом: он “открыт вверх” <...>» [8. С. 253]. См. также: [9. С. 201].
- ⁵ Интересно, что Дж. Деметракопулос считает, что из этих утверждения Паламы следует, что языческие философы и ученые в рамках его учения находятся на уровне неразумных животных. Отмечу, что в подтверждение данного положения он ссылается также на Триады 1.3.45, что, на мой взгляд, неправомерно, поскольку не учитывает разницу в контекстах соответствующих фрагментов. См.: [10. Р. 386–387]. / В любом случае понимание Деметракопулосом позиции Паламы, будучи отчасти справедливым, отражает лишь одну парадигму, проявленную у Паламы, и не учитывает другую, о которой мы скажем ниже, в рамках которой «природа» не включает в себя «благодать», а противопоставляется ей.
- ⁶ Отмечу, что И. Мейендорф, делая акцент только на первой из выделенных мною антропологических парадигм у Паламы – в рамках которой природа понимается как включающая в себя действие (обоживающей) божественной благодати [8. С. 243–244; 9. С. 200–201], – не замечает второй парадигмы и упрощает таким образом картину.
- ⁷ Ср. с понятием «Божиего чувства» у Оригена (Против Цельса I.48: PG 11, 749A–B; Толкование на Евангелие от Иоанна 10.40: PG 14, 385C); ср. также у Григория Нисского: Толкование на Песнь Песней 1.3: PG 44, 780C. Об «умном чувстве» у Паламы см.: [2. С. 464–466; 11].
- ⁸ О теме света и тепла огня в паламитском богословии как метафоре, указывающей на виды деятельности ума, см. также [12].
- ⁹ Греч. текст: [14. С. 68]. Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах IV.9: 4–5: [15. Р. 458]. Т.А. Щукин считает, что εἰστροφή здесь у Паламы отсылает к контексту нехристианского неоплатонизма [16. С. 214, прим. 9], мне же очевидно, что вдохновителем для Паламы в данном случае был Дионисий Ареопагит.
- ¹⁰ Греч. текст: [14. С. 70]. В отличие от Т. Щукина [16] и И. Полемиса [17], мы считаем, что источники темы само-мышления ума в «Слове на Житие прп. Петра Афонского» Григория Паламы ограничиваются христианским платонизмом (а именно сочинениями Дионисия Ареопагита), и для их прояснения нет необходимости обращаться к Плотину, как делают эти исследователи.
- ¹¹ Ср., однако I.1.7, где Палама говорит о «мучительности» молитвы, которая, превращаясь в сладость, приводит к духовному просвещению.
- ¹² Это понимание близко к современной концепции личностного знания, проводимой таким представителем постпозитивизма, как Майкл Поланьи.
- ¹³ Наиболее фундаментальное исследование этой темы, из известных мне, принадлежит Джошуа Лоллару и касается темы естественного созерцания у Максима Исповедника и в предшествующей ему традиции [18].
- ¹⁴ Однако некоторые божественные энергии – функции которых связаны с творческими актами Божества – имеют начало и конец во времени (III.2.8).
- ¹⁵ О постистории паламизма в русской философской мысли и ее невнимательности к этой специфике паламитской онтологии см. мои исследования [1, 19, 20]; ср. [4. С. 74–78].
- ¹⁶ Можно указать на античных неоплатоников (Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника) в качестве важнейших опорных точек не пути от платоновской «идеи» к паламитской «энергии».

ЛИТЕРАТУРА

- Бирюков Д.С. «Синэнергетическое откровение реальности»: Наблюдения о предистории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П.А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 103–115.
- Бирюков Д.С. Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / науч. ред. Г.И. Беневиц, Д.С. Бирюков. М.: СПб., 2009. Т. 2. С. 448–466.
- Бирюков Д.С. Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 1. Предыстория темы иерархии сущего и возникновение этой темы в паламитских спорах // Konstantinove Listy. 2017. Т. 10, № 2. С. 15–22.
- Бирюков Д.С. Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 2. Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (философия творчества С.Н. Булгакова) // Konstantinove Listy. 2019. Т. 12, № 2. С. 69–79.
- Meyendorff J. Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique et notes. Louvain, 1959. 767 p.
- Лосский В.Н. Понятие «Аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // Богословские труды. 2009. Вып. 42. С. 110–136.
- Lossky V. La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. 1931. Vol. 5. P. 279–309.
- Мейендорф И., протопресв. «Защита священо-безмолвствующих» св. Григорием Паламой // Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви / пер. с англ. под общ. ред. Ю.А. Вестеля. Киев, 2007. С. 223–260.
- Мейендорф И., протопресв. Византийское богословие. Минск, 2001. 334 с.
- Demetracopoulos J. Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi' and 'Dignitas Hominis' // Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen Herausgegeben von Andreas Speer und Philipp Steinkrüger. Berlin; Boston : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012. P. 333–410.
- Sinkewicz R.E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. 1999. № 1 (7). P. 374–390.
- Бирюков Д.С. О трактате «Правило богословия» св. Нила Кавасилы и теме различения между светом и теплом огня у св. Нила Кавасилы и св. Григория Паламы // EINA: Проблемы философии и теологии. 2012. № 2 (002). С. 423–440.
- Риго А. Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой // Григорий Палама, свт. Слово на Житие прп. Петра Афонского / пер. с древнегреч. А.Ю. Волчкевич, А.О. Крюковой. Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова Монастыря, 2007. С. 13–30.
- Григорий Палама, свт. Слово на Житие прп. Петра Афонского / пер. с древнегреч. А.Ю. Волчкевич, А.О. Крюковой. Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова Монастыря, 2007. С. 35–133.
- Pseudo-Denys l'Aréopagite. Les Noms divins. (Chapitres I-IV). Texte grec de B.R. Suchla. Traduction et notes de Ysabel de Andia. Paris : Cerf, 2016. 546 p.
- Щукин 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. Научный журнал по библистике и истории христианской мысли. Сергея Посад : Изд-во Моск. духовной академии, 2019. Т. 2, № 2. С. 212–230.
- 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 et al. Paris : Le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; École des Hautes études en Sciences sociales, 2015. P. 205–221.
- Lollar J. «To See into the Life of Things»: The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor's Ambigua to John. A Dissertation Submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Notre Dame, Indiana, 2011. 447 p.
- Бирюков Д.С. Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // Вопросы богословия. 2020. Т. 1, № 3. С. 13–43.

20. Бирюков Д.С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варламизма, его решения и контекст // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23, № 5. С. 34–47.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 10 ноября 2020 г.

Lines in the Noology of Gregory Palamas. Palamism and Platonism

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2021, 464, 60–67.

DOI: 10.17223/15617793/464/7

Dmitry S. Biriukov, Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation); Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (St. Petersburg, Russian Federation); Institute of Philosophy of Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: dbirjuk@gmail.com

Keywords: Gregory Palamas; Platonism; mind; knowledge; knowability; self-contemplation; nature; grace; knowledge; labor; theory of dual truth; energy.

The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project ‘5-100’.

The article traces the main lines of the teaching of mind (noology) by one of the largest Byzantine thinkers, Gregory Palamas, on the material of his treatise *Triads* (1337–1340). The author considers the question of the foundations of thinking ability according to Palamas. Two paradigms – natural and super-natural – manifested in the noology by Palamas are identified, and how these paradigms are manifested in the topics of knowledge and labor is shown. Different modes of mind functioning in Palamas’ teaching are distinguished: one of discursive thinking, one of self-contemplation of mind, and one of repose of mind. The author analyzes the topic of self-contemplation of mind and shows how this topic is integrated into Palamas’ coherent ontological system: the contemplation of the human mind takes place participating in the self-contemplation of the Divine Mind. The author shows that the seemingly contradictory topics of Palamas’ teaching about mind – the topic of self-contemplation of mind and the topic of repose of mind – do not conflict with each other, but do coexist complementarily in Palamas’ teaching. The author considers the concept of knowledge in Gregory Palamas and distinguishes between natural and super-natural types of knowledge in his teaching. Then he turns to the theme of scientific knowledge in Palamas and shows how Palamas’ view on scientific knowledge leads him to formulating the doctrine of dual truth. The author also identifies two Platonically loaded lines in the Byzantine prehistory of the topic of the self-contemplation of mind: one of Dionysius the Areopagite and one of Evagrius of Pontus. The author ties this Platonic background of Palamas’ noology with the specifics of his understanding of nature of the Tabor light, according to which this light is “intelligent” and therefore cannot be contemplated by beings who do not have an intelligent ability (i.e., who are non-human). The author offers the following understanding of the specifics of Palamite ontology distinguishing essence and energy in God: what distinguishes divine energy from essence is the participability and knowability of energy, but, at the same time, energy exists, distinguished from essence, in the situation of absence of someone who would participate in it and know it as well. The author links this ontological schema with the Platonic background of Palamas’ noology that has been identified above, namely, with the “intelligent” nature of the divine energies that Palamas declares, which, in its turn, is related to the thinker’s idea of the affinity between the divine energies and human mind. Finally, the author identifies essential connotations common to the Platonic “idea” and the Palamite “energy”, and points out the nature of the difference between these concepts.

REFERENCES

1. Biryukov, D.S. (2020) “The Synergistic Revelation of Reality”: Observations of Background, Sources and Content of the Concepts of “Symbol”, “Synergy”, and “Energy” in Pavel Florensky at the Context of the Assimilation of Palamism in Russian Thought of the Early 20th Century. *Voprosy filosofii*. 6. pp. 103–115. (In Russian). DOI: 10.21146/0042-8744-2020-6-103-115
2. Biryukov, D.S. (2009) Grigoriy Palama [Gregory Palamas]. In: Benevich, G.I. & Biryukov, D.S. (eds) *Antologiya vostochno-khristianskoy bogoslovskoy mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya* [Anthology of Eastern Christian Theological Thought. Orthodoxy and heterodoxy]. Vol. 2. Moscow; Saint Petersburg: “Nikeya”-RKhGA. pp. 448–466.
3. Biryukov, D.S. (2017) Taxonomies of Beings in the Palamite Literature: Gregory Palamas and David Disypatos. Part 1. Early History of the Topic of Hierarchy of Beings and Appearance of This Topic in the Palamite Controversy. *Konstantinove listy*. 2 (10). pp. 15–22. (In Russian). DOI: 10.17846/CL.2017.10.2.15-22
4. Biryukov, D.S. (2019) Taxonomies of Beings in the Palamite Literature. Part 2. The Palamite Doctrine in the Context of the Previous Byzantine Tradition and Its Reception in the Russian Religious Thought of the XX Century (The Philosophy of Creativity by Sergei Bulgakov). *Konstantinove listy*. 2 (12). pp. 69–79. (In Russian). DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.69-79
5. Meyendorff, J. (1959) *Grégoire Palamas: Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique et notes*. Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense.
6. Losskiy, V.N. (2009) Ponyatie “Analogiy” u Psevdo-Dionisiya Areopagita [The concept of “Analogies” in Pseudo-Dionysius the Areopagite]. Translated from French by M.Yu. Reutin. *Bogoslovskie trudy*. 42. pp. 110–136.
7. Losskiy, V. (1931) La notion des “Analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. 5. pp. 279–309.
8. Meyendorff, J. protopresbyter (2007) *Vizantiyskoe nasledie v Pravoslavnoy Tserkvi* [Byzantine Heritage in the Orthodox Church]. Translated from English by Yu.A. Vestel’ et al. Kiev: Tsent pravoslavnoy knigi. pp. 223–260.
9. Meyendorff, J. protopresbyter (2001) *Vizantiyskoe bogoslovie* [Byzantine Theology]. Minsk: Luchi Sofii.
10. Demetracopoulos, J. (2012) Thomas Aquinas’ Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or ‘Modus Sciendi’ and ‘Dignitas Hominis’. In: Speer, A. & Steinkrüger, P. (eds) *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG. pp. 333–410.
11. Sinkewicz, R.E. (1999) The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts. *Khristianskiy Vostok*. 1 (7). pp. 374–390.
12. Biryukov, D.S. (2012) On Neilus Cabasilas’ treatise “Rule of Theology” and the topic of distinction between light and heating of a fire from St. Neilus Cabasilas and St. Gregory of Palamas. *EINAI: Problemy filosofii i teologii – EINAI: The Problems of Philosophy and Theology*. 2 (002). pp. 423–440. (In Russian).

13. Rigo, A. (2007) *Zhitie Petra Afonita* (BHG 1506), sostavlennoe Grigoriem Palamoy [Life of Peter Athonite (BHG 1506), compiled by Gregory Palamas]. In: Gregory Palamas, St. *Slovo na Zhitie prp. Petra Afonskogo* [Word on the Life of rev. Peter of Afonsky]. Translated from Ancient Greek by A.Yu. Volchkevich & A.O. Kryukova. Athos: Pustyn' Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Svyato-Panteleimonova Monastyrya. pp. 13–30.
14. Gregory Palamas, St. (2007) *Slovo na Zhitie prp. Petra Afonskogo* [Logos on Saint Peter of Athos]. Translated from Ancient Greek by A.Yu. Volchkevich & A.O. Kryukova. Athos: Pustyn' Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Svyato-Panteleimonova Monastyrya. pp. 35–133.
15. Pseudo-Denys l'Aréopagite. (2016) *Les Noms divins. (Chapitres I-IV)*. Paris: Cerf.
16. Shchukin, T.A. (2019) “‘He Will Transcend His Own Nature’. The Theme of Self-Conversion of the Intellect in the “Logos on Saint Peter of Athos” by St. Gregory Palamas and in Enneades V, 3”. *Bibliya i khristianskaya drevnost' – Bible and Christian Antiquity*. 2 (2). pp. 212–230. (In Russian), DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-212-230
17. Polemis, I.D. (2015) 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. In: Efthymiadis, S. et al. (eds) *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros*. Paris: Le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; École des Hautes études en Sciences sociales. pp. 205–221.
18. Lollar, J. (2011) “*To See into the Life of Things*”: *The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor's Ambigua to John*. Doctor of Philosophy Diss. Notre Dame, Indiana.
19. Biryukov, D.S. (2020) Two Thinkers Discussing Palamism: Fr. Sergius Bulgakov's Sophiological Palamism and Fr. Georges Florovsky's Neo-Palamism (the 1920s). *Voprosy bogosloviya – Theological Questions*. 3 (1). pp. 13–43. (In Russian). DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-13-43
20. Biryukov, D.S. (2018) The reception of palamism in Russian thought in the early 20th century: the issue of the philosophical status of palamism and barlaamism, its solutions and context. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4: Istoriya. Regionovedenie. Mezhdu-narodnye otnosheniya – Science Journal of VolSU. History. Area Studies. International Relations*. 5 (23). pp. 34–47. (In Russian). DOI: 10.15688/jvolsu4.2018.5.3

Received: 10 November 2020