

**Сопоставление учения об обожении в
богословии Фомы Аквинского и Григория
Паламы
А. Конев**

Глава 1. Христианская традиция первого тысячелетия об обожении

1.1 Общий взгляд современных исследователей на патристические труды об обожении

Некоторые исследователи вслед за Адольфом Гарнаком утверждали, что богословие обожения всецело продиктовано влиянием эллинистической философии и мистериальных культов на Церковь; оно лишь затемняет содержание Евангелий, а потому должно быть полностью забыто.¹ Однако уже в 30-е годы XX века появился ряд работ, показавших, что богословие обожения – это библейская идея в греческом одеянии, эквивалентом которой на Западе является богословие освящающей благодати. Это богословие в терминах, свойственных культуре того времени, раскрывает учение ап. Павла о причастности Телу Христову и идею евангелиста Иоанна о Воплощённом Логосе как источнике божественной жизни.

Потребность в осмыслении Откровения ставила перед церковными авторами множество вопросов. В каком смысле людей можно назвать «богами» (Пс. 81(82):6)? Как судьба христианина связана с домостроительством Воплощения? Что христианский мыслитель понимает под «уподоблением Богу»? Как увязать возвышение души до божественного состояния с фундаментальной различностью сотворённого и несотворённого? Как можно быть «причастным» Богу, в то же время оставаясь творением? В чём именно роль Таинств и нравственности?²

Несмотря на то, что богословское осмысление вопроса о причастности человека Богу является одной из важных тем христианских авторов, Отцы Церкви первых веков, говоря о приобщении Богу, не считали нужным подробно объяснять значения используемых ими терминов. Они чаще всего говорили об обожении метафорически. Смысл использованных понятий выяснялся из контекста.

Формальное определение обожения (θέωσις) как «обретения богоподобия и максимально возможного соединения с Богом» принадлежит Псевдо-Дионисию, автору VI века. И

лишь св. Максим Исповедник в VII веке сделал дискурс об обожении самостоятельной богословской темой. Для трудов, написанных после этого времени, уже следует говорить не о метафорическом, а о техническом употреблении терминов и о чётких определениях.³

1.2 Доникийский период

Норман Рассел, исследуя вопрос о том, как ранние Отцы Церкви используют язык обожения, предложил удобную классификацию. Согласно ему, речь об обожении у них ведётся в одном из трёх смыслов: номинальном, аналогическом или метафорическом. Когда речь идёт о номинальном смысле, то имеется в виду библейское использование слова «бог» применительно к человеку в качестве почётного титула. Аналогическое употребление несколько расширяет номинальное: например, Моисей был богом для фараона в том же смысле, в каком мудрый человек бог для глупого; или же люди становятся сыновьями и богами «по благодати» в отличие от Христа, Сына и Бога по природе. Метафорическое применение сложнее: тут возможны для подхода, этический и реалистический. Этический подход предполагает, что обожение – это приобретение богоподобия за счёт аскезы или философского усилия, когда верующий приобретает те или иные божественные атрибуты посредством подражания Богу. Реалистический подход имеет в виду, что человек тем или иным способом преобразуется в процессе обожения. Основой для такого рода дискурса послужило учение о причастности (μέθεξις) Богу. Оно возникло изначально внутри платонической философии и обозначало сущностное участие одного элемента в бытии другого элемента, относящегося к иному онтологическому типу. Сказать, что святой «причастен» святости, означало то, что имеется сущностная (не внешняя), и в то же время несимметричная связь, не подразумевающая отношения между равными.⁴

Аналогия, подражание и причастность образуют единый континуум, не являясь принципиально различными видами отношений. Более того, реалистический подход, основанный на модели причастности, имеет два аспекта, онтологический и динамический. Онтологический аспект связан с преображением человеческой природы в Воплощении, а динамический – с

обретением индивидуумом обоженной человечности Христа посредством Таинств Крещения и Евхаристии.⁵

В первый период церковные авторы чаще всего применяли язык обожения номинально или аналогически. Начало этой традиции можно наблюдать ещё в трудах Филона Александрийского. Реалистический подход восходит к раввинистическому экзегезису Пс. 81(82):6, говорившему о достижении бессмертия через верное соблюдение Торы. В дальнейшем реалистический подход преобладал в александрийской традиции, а этический – в каппадокийской.⁶

1.2.1 Греческие доникейские авторы

В доникейский период наиболее глубокие основы богословия обожения заложил Ириней Лионский, развивавший идею уподобления Христу. В его работах подчёркивается в качестве эсхатологической цели целостное совершенство человека, в том числе и его тела, а не отдельных лишь нетелесных элементов. В первую очередь Ириней акцентировал не онтологический аспект идентификации с Богом, а следование жизненному примеру Христа, как он описан в Евангелиях. У него нет специального термина для обожения, но он пишет, что благодаря соединению человеческой и божественной природ в Воплощении Сына Божия, Его жизни, смерти и Воскресении возможно восстановление праведного состояния человека, его нетленности, усыновление Богу и лицезрение Бога лицом к лицу.⁷ Важно то, что Ириней не считает восстановление изначальной праведности окончательной целью человека. Говоря в *Adversus haereses*, 4.33.4 о *recapitulatio*, он описывает бесконечный процесс самотрансцендирования человека, направленный к совершенству. Есть у него и выражения, которые эксплицитно указывают на проблематику обожения: через Христа человек может «переходить в Бога» (*transiet in Deum*)⁸. Согласно *Adversus haereses*, 3.17.1, Христос даёт ученикам силу «восстановления в Бога» (*regenerationis in Deum*).⁹ Активной силой божественного спасения человека, согласно Иринею, является Св. Дух, который личностно пребывает в христианах. Для обожения человека необходимо сотрудничество человеческого духа со Святым Духом, источником божественной жизни. Отец дарует человеку нетление и бессмертие посредством двух своих «рук», Сына и Св. Духа. Таким образом, обожение является тринитарным действием, дарующим лицезрение Бога, достигаемое через божественное усыновление. При этом Ириней не стирает онтологического различия Бога и человека, и говорит о реализации заложенной ещё в творении потенции человека

стать не только «образом», но и «подобием» Бога как о цели человеческого существования.¹⁰

Говоря о зарождении богословия обожения, следует упомянуть св. Юстина и особенно его *Диалог с Трифоном иудеем*. На Юстина оказал влияние вышеупомянутый раввинистический экзегезис Псалма 81(82):6 – он утверждал, что поскольку Церковь является новым Израилем, то последователи Христа являются именно теми богами, о которых говорит Псалом. Юстин использует выражение θεός Υἱνομαι (становиться Богом), подразумевая примирение человека с Богом, восстановление справедливости, вечную жизнь в славе Божией, свободную от страданий и тления. Для него это является следствием усыновления Богу.¹¹ Юстин, использовавший в своих работах многие положения греческой философии, указывал на онтологическую связь между безначальным Богом и сотворённым человеком. Для него было характерно учение о λόγος σπερμáτικός как средстве, через которое осуществляется причастность человека к Богу: именно эти семена Логоса позволяют человеку получать знание о Боге. Тем не менее, полнота совершенства и мудрости доступны лишь через Христа, Воплощённый Логос. Человеческий разум не в состоянии видеть Бога, если не будет просвещён Святым Духом.¹²

У Феофила Антиохийского в послании *К Автолику* мы, как и в трудах Юстина, встречаем выражение θεός Υἱνομαι, но у него уже есть идея о том, что праведный человек после воскресения может превзойти уровень человеческого бытия, и стать чем-то большим, чем был первый Адам.¹³ Хотя, конечно, он не считает достигаемое человеком состояние бессмертия в полном смысле равным состоянию Бога.¹⁴

Климент Александрийский, говоря об обожении, вводит разнообразный язык: нередко он даже называет христианина, «истинного гностика», богом – θεός.¹⁵ Освящающее действие Воплощённого Логоса в христианине он (как и другой автор того периода, *Ипполит Римский*) описывает инфинитивом θεοποίην, от которого Климент образовал субстантивную форму θεοποίησις, ставшую впоследствии техническим термином у

многих греческих Отцов. Он пишет: «То, что Слово Божие стало человеком, можно видеть из того, что человек может стать богом» (ἄνθρωπος γένηται θεός)¹⁶.

Несмотря на влияние эллинистической философии, его понимание обожения связано с важнейшими христианскими мотивами: усыновление Богу, богословие прославленного состояния, мученичество. Он утверждает, что лишь Христос – образ и подобие Бога, остальные люди лишь образ, или точнее говоря, образ образа. Климент говорит о Боге, используя платонический термин νοῦς, и «образ Бога» относит не к целостному человеческому существу, как Ириней, а только к душе, вместилищу разума. Уподобление Богу он описывает в терминах эллинистической философии, но в христианском контексте, обосновывая христологически, а не опираясь на платоновские принципы божественных идей.¹⁷ При этом он принимает многие тезисы стоической и медико-платонической философских систем: продвижение человека по пути совершенства и достижение богоподобия связывает с устранением эмоций, очищением, созерцанием, поиском Бога, отстранением от всего чувственно-воспринимаемого.

Наличие разума, согласно Клименту, составляет онтологическую связь человека с Богом. И в то же время Климент (*Строматы*, 2.16.74.1) указывает на трансцендентность божественной природы: «Бог по своей природе не имеет ничего сходного с нами».¹⁸ Человеческая природа не может быть отождествлена с божественной не только онтологически, но и в плане добродетелей. Надо отметить, что Климент говорит лишь о подчинённом положении разумной тварной природы в отношении божественной, но не о различии в Боге сущности и энергий, как это позднее делал Григорий Палама.¹⁹ Результатом обожения для Климента является бессмертие, ангелоподобное существование и дар духовного зрения – способность созерцать Бога (τὸ θεὸν ἐποπτεύμεν) с помощью Св. Духа.²⁰

Ориген заимствовал у Климента как терминологию обожения, так и платонический взгляд на человека. Для него искупление приводит не к объединению (*recapitulatio*) всего во

Христе, как у Иринейя, а к реставрации первоначального состояния небесной гармонии, утраченной из-за того, что некоторые интеллектуальные субстанции отвернулись от Бога, в результате чего стали людьми или демонами. Для Оригена сама телесность человека является дефектом – эта мысль находится в русле философии Платона. При всеобщем воскресении все люди получают духовное тело, не имеющее плоти и крови; мысль о телесном воскресении казалось Оригену непониманием смысла Писания.²¹

В отличие от Климента, он считал обожение не процессом нравственного очищения «христианского гностика», но в участием разумного создания в божественности Отца посредством действия Сына и Св. Духа. Он делал акцент не на этике, но на динамическом отношении с самосушим Богом. Такие атрибуты, как благо, жизнь, бессмертие – не являются собственными для сотворённого, но принадлежат в полном смысле одному лишь Отцу. Творение тем более обожено, чем в большей мере эти атрибуты сообщаются ему через второе и третье Лица Троицы.²² Подражание Богу становится более доступно для человека благодаря Воплощению Христа; «если Бог однажды стал человеком, то и ты должен быть подобен Ему... тебе необходимо стать богом (*te quoque necesse erit deum*) во Христе Иисусе».²³

Цель человека, по Оригену, заключается в возвращении того состояния ума, которое было до первоначального падения – апокатастасис.²⁴ Можно сказать, что речь идёт о восстановлении обожения, то есть познания Бога, уподобления созерцающего созерцаемому (что напоминает гносеологию Аристотеля) в прямом видении Бога.²⁵ Скорее это восстановление изначального состояния, чем обожение в собственном смысле.

В доникейский период развитие учения об обожении продолжили такие грекоязычные авторы, как Григорий Чудотворец († 270) и Мефодий Олимпийский († 311). Григорий объединил в едином синтезе такие разрозненные у Оригена аспекты обожения, как моральное уподобление Богу, добродетельную жизнь, мистическое соединение. Благодаря

самопознанию человек получает способность настолько очистить свой разум, чтобы созерцать отражение Бога в душе. Мефодий настаивал на физическом аспекте обожения, полемизируя с дуалистическими тенденциями Оригена; по мысли он ближе к Иринею Лионскому.²⁶

1.2.2 Латинское доникейское богословие о проблеме обожения

Учение об обожении человека, хотя и развивалось в основном в грекоязычных провинциях Римской империи, не было ограничено их рамками. Фундаментальный принцип Иринейя Лионского, гласящий, что Сын Божий стал человеком для того, чтобы мы могли стать такими же, как Он, был широко известен и на латиноязычных территориях, хотя и не был главной темой богословия латинских авторов.²⁷

У них терминология для обозначения обожения была не так широка, как у греческих. Чаще всего они просто транслитерировали греческое слово *θέωσις*, а слово *ἀποθέωσις* переводили как *consecratio* – официальный термин, применявшийся в Римской империи для того, чтобы объявить богом почившего императора.²⁸ Здесь необходимо отметить, что хотя многие термины христианского дискурса об обожении человека впервые появляются в греко-римском мире в контексте культа римских императоров или эллинистических правителей, христианские авторы наполняют эти слова совершенно иным значением, исходящим из божественного Откровения. Для того чтобы передать саму идею обожения христианина, западные авторы использовали возникшее в языческом контексте латинское слово *deificatio*.

Тертуллиан был первым латиноязычным автором, использовавшим терминологию обожения в христианском контексте. Он утверждал высшее превосходство Бога, отрицая то, что текст Пс. 82:1.6 ведёт к многобожию. Притом что верховенство Бога неоспоримо, божественность, согласно Тертуллиану, не является чем-то абсолютно недостижимым для людей. Комментируя в работе *Против Гермогена* слова «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд», он поясняет, что обладание людей божественными атрибутами возможно только по благодати Бога, а не по какому-то собственно человеческому качеству. Он считает, что «боги» из Псалма – это те, кто был усыновлён Богом по благодати. Ссылаясь на 2Пет. 1:4,

Тертуллиан предвосхищает комментарий Оригена к этому стиху, написанный десятью годами позже, и пишет о причастности человека к божественному и обретении нетленной природы.²⁹

1.3 Посленикейское греческое богословие

В целом доникийские Отцы говорили об обожении скорее метафорически, чем метафизически. Однако после принятия Никейского Догмата о божестве Христа вопрос об уподоблении Христу начал вызывать к жизни более глубокие размышления об уподоблении человека Богу.³⁰ Возможность такого уподобления следует из Воплощения Сына Божия, которое предполагает для человека более высокую цель, нежели просто восстановление того статуса, который он имел до грехопадения.

Св. Афанасий Александрийский в спорах с арианами отстаивал божественность Сына, опираясь на аргумент о том, что «Слово стало плотью для того, чтобы мы могли быть обожены». Он ввёл в язык существительное *θεοποίησις*, и вслед за Оригеном развивал богословие динамического участия человека в божественной жизни. Но, в отличие от Оригена, он занимал более апофатическую позицию, и говорил о причастности людей к обожённой плоти воплощённого Логоса. Через эту причастность участвуют в божестве, которым было наделено тело Христа, а следовательно, наследуют бессмертие и нетление.³¹ Воплощение не упраздняет онтологической различности Бога и творения, не устраняет непостижимости божественной природы, но делает её доступной человеку.³²

Подчёркивание Афанасием трансцендентности Бога и творения *ex nihilo* создало некоторую напряжённость с обоснованием возможности причастности человека Богу. Афанасий вслед за Клементом и Оригеном решал эту трудность, указывая на то, что человек может причастовать Богу настолько, насколько позволяет (κατὰ τὸ δυνατόν) это его природа. Учитывая более поздние споры о различии сущности и энергии в Боге, надо отметить, что у Афанасия такого разделения нет; так, он описывает Логос как «сущностную энергию» (ἐνούσιος ἐνέργεια) Отца.³³

В IV веке тема обожения постепенно набирает популярность. Под влиянием работ св. Афанасия, опиравшегося на аргумент обожения в борьбе с арианами,

проблема обожения человека постепенно приобретает большую важность для христианской духовности. Кирилл Иерусалимский (315–87) в своих *Катехезах* *Огласительных* или *тайноводственных* уже без каких-либо предварительных пояснений говорит о Св. Духе как том, кто обоживает (θεοποίησιν).

Отцы-каппадокийцы восприняли у александрийской школы учение об обожении. Они не говорят, что люди обоживаются в реалистическом смысле; акцент делается на восхождении души к Богу, а также на преображении в Таинстве Крещения. Быть христианином – значит, подражать жизни Христа, которой обожил принятое им тело, чтобы мы могли вернуть утраченное нами богоподобие. Это подражание не является чем-то внешним. Хотя оно в основном и состоит из преодоления страстей и освобождения души от тех ограничений, которые накладывает телесность, но оно также и заключается в облачении во Христа посредством крещения. Мы никогда не можем стать богами в собственном смысле; невозможно преодолеть пропасть между тварным и самосущим бытием. Норман Рассел утверждает, что для каппадокийцев обожение не более чем фигура речи. Григорий Назианзин, который первым из Отцов Церкви употребил существительное *θεωσις*, говорит об обожении в строгом смысле только применительно к жизни Иисуса; Григорий Нисский – применительно к физическому телу Христа (он говорит о Воплощении как единении Бога и человечества, в результате которой последнее обоживается) и евхаристическому хлебу. Но ни один из них не относит данного понятия к верующим.³⁴

Василий Великий в своих работах почти не использовал специфического языка обожения (когда он его применяет, то чаще всего в негативном смысле, протестуя против приравнивания творения к Богу), ограничиваясь библейскими терминами и образами. Однако сама тематика обожения им разрабатывалась: союз с Богом, обретение благодати и святости, преодоление смерти. Он был единственным из каппадокийцев, кто принял введённое Евномием различие между сущностью и энергией (т.е. действием) Бога. Василий писал, что мы познаём Бога из его энергий, достигающих нас, но

сущность Бога остаётся непостижимой и неприобщаемой: в том, что касается её, человеческое познание ограничено осознанием непостижимости Бога.³⁵

В целом, язык обожения в IV веке использовался преимущественно в качестве риторического инструмента, и сам вопрос об обожении оставался на периферии иных богословских споров. Чётких определений ещё не было выработано, и систематическая разработка вопроса ещё была впереди.

В пятом веке александрийская традиция достигла своего полного развития в трудах Кирилла Александрийского, задежавшего дискурс обожения в полемике с иудаизмом, аполлинаризмом и несторианством. Во многом он продолжает размышления Афанасия. В его работах впервые в патристике выходит на важный план фраза о «причастниках божественного естества» из 2Пет. 1:4. Термин φύσις (природа) для Кирилла, как считает Норман Рассел, имел более динамический смысл, чем οὐσία (сущность), и представлял не саму божественную сущность, но такой аспект божественного, который может быть передан. Участие в божественной природе понимается Кириллом как восстановление Божьего образа и подобия, что выражается в освящении, усыновлении Богу, обретении нетленности.³⁶

Главную роль в византийском богословии обожения сыграл не столько Кирилл Александрийский, сколько Псевдо-Дионисий и Максим Исповедник. Для Дионисия обожение – это, прежде всего, обретение мистического единства и подобия. Язык и концепты для своего дискурса он заимствовал как у Григория Назианзина (говоря о возвышении души), так и у неоплатоника Прокла (когда речь заходит о стремлении к мистическому соединению).³⁷ Впрочем, следует отметить, что христианские авторы стремились избегать терминов, типичных для словаря поздних неоплатонических авторов: например, крайне редко у Отцов Церкви встречается слово ἐκθέωσις.³⁸

Псевдо-Дионисий, объединяя неоплатонические и христианские элементы, и продолжая, в определённом смысле, направление апологетов на синтез философии и богословия,

разработал систематический подход к богословию обожения, включающий онтологическое, метафизическое, эпистемологическое, литургико-сакраментальное и антропологические измерения. После Дионисия обожение (θέωσις) стало важнейшим принципом для византийского богословия.³⁹ Каждое разумное существо, согласно синтезу Дионисия, может причастовать Богу в той степени, которая определена онтологической иерархией, и соответственно передавать познание Бога более низким иерархическим ступеням. От ангелов познание Бога сообщается людям, и распространяется далее согласно человеческой иерархии (через апостолов и иерархов). Процесс обожения включает очищение, просвещение ума и совершенствование человека. Окончательным совершенством является познание Бога в той степени, которая определена онтологической предрасположенностью. Все существа причастны Богу онтологически, получая от него бытие, но только разумные могут быть причастны гносеологически (они имеют врождённое желание познать Бога). Лишь гносеологическая причастность Богу (гнозис) может быть названа обожением.⁴⁰

Для Дионисия мистическое познание Бога – это опыт трансцендирования за пределы апофатического незнания, когда благодаря причастности трансцендентности Бога преодолеваются не только ограничения разума, но и онтологической реальности. Этот опыт может быть назван пониманием того, что за пределами бытия (ὑπερούσιον ἐπιότημην).⁴¹ Апофатический богословский подход получил у латинских авторов название *Via negativa*: он указывает, что мы не можем найти адекватной терминологии для описания нашего опыта Бога.⁴²

Максим Исповедник, во многом опиравшийся на *Corpus Areopagiticum*, своими трудами зафиксировал обожение как центральный концепт византийского богословия.⁴³ Обожение – это такое состояние спасённых, которое начинается в Крещении, укрепляется в Таинстве Евхаристии, и открывает разум к божественному озарению. Для Максима Исповедника главный вопрос был не в единстве и множественности, а в том,

каким образом смертный человек может быть причастен трансцендентному Богу. Он в целом принял подходы Дионисия, но внёс и существенные коррективы, поскольку Дионисий очень немного говорит о Воплощении. Максим пишет, что Бог управляет миром посредством своих божественных энергий. По аналогии с христологией перихорезиса (περιχόρησις, в латинском богословии обозначаемый понятием *communicatio idiomatum*), которую развивал Максим, в верующем человеке человеческие и божественные энергии проникают друг в друга без смешения и слияния.⁴⁴

Иоанн Дамаскин (675–750) продолжал традиции предшествующих греческих авторов, в особенности Афанасия Великого, Григория Назианзина, Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника. Он пишет, что уже в творении Бог наделяет своим существованием иные существа и вещи, давая им возможность существовать благодаря причастности к нему самому. При этом разумные существа в наибольшей мере причастны Богу (*Точное изложение православной веры*, 1.14.24; 4.13.11).⁴⁵ Сама причина сотворения человека в том, чтобы он смог быть причастным Богу. «Дамаскин утверждает, что изначально природа человека была динамичной, предназначенной для постепенного возрастания в богообщении. Фактически сам акт сотворения человека Богом уже служит онтологическим основанием для обожения».⁴⁶

Дамаскин указывал, что хотя человеческая природа была обожена в Воплощении, это не означает автоматического обожения для каждого человека: благодать не была бы таковой, если бы не учитывала волю человека. Обожение означает, что человеческая природа восстановила свою прежнюю славу и достигла бессмертия.⁴⁷ Обожение, согласно Иоанну, начинается в этой жизни и завершается в Царстве Небесном. Окончательная цель человека – союз с Богом.⁴⁸ Средствами достижения этой цели являются прежде всего Таинства Крещения и Евхаристии.⁴⁹ Анна Уильямс указывает на ту особенность, роднящую его со схоластикой, что Дамаскин, говоря о соединении со Христом теперь, относит интеллектуальное лицезрение Бога к будущей жизни, причём

соединение в этой жизни является прообразом будущей причастности.⁵⁰

1.4 Латинские богословы IV-V веков об обожении

Следующим после Тертуллиана латинским автором, писавшим об обожении человека, был Иларий из Пуатье, называемый «Афанасием Запада». Проведя несколько лет во Фригии, он изучил греческий язык, познакомился с греческим богословием, в том числе с работами Оригена. В трактате *О Троице* он пишет: «Воплощённое Слово не лишилось своего божества, но принесло его человеку... с той целью, чтобы человек мог стать богом».⁵¹

Важнейшим для западного богословия автором, повлиявшим на последующее развитие латинской традиции, стал св. Августин (354–430). Ключевым пунктом его богословия было учение о божественной простоте, обоснованием которого является библейский текст об имени Бога (Исх. 13, 14). Августин интерпретировал имя *Сущий* (ὁ ὢν, согласно Септуагинте) как обозначение Бытия (*ipsum esse*), того что есть в полном смысле, от которого все вещи получают своё бытие (форму). Бог не имеет никакого различия внутри себя, и не только ни пространственного, ни временного, но также и никакого различия, относящегося к атрибутам Бога. В трактате *О Троице* он поясняет, что если бы Бог не был идентичен своим совершенствам, то обладал бы ими по причастности, то есть был бы ниже того, чему причастен, а следовательно, Бог есть в высшей степени простая сущность (*summe simplex essentia*) (cfr. *De Trinitate* VII.1.2).⁵²

Как сообщает Норман Рассел, Августин, в отличие от Тертуллиана и Илария, не был хорошо знаком с греческим языком, и на его понимание обожения (*deificatio*) повлияли не столько труды Оригена, сколько переводы на латинский язык таких нехристианских неоплатоников, как Плотин и Порфирий. Даже в поздних своих работах, таких как *De Civitate Dei*, Августин с одобрением цитирует этих авторов. Согласно неоплатоникам, Бог всегда присутствует в человеческой душе, и человек причастен Богу одним фактом своего существования. После 396-го года он во многом удалился от платонических

позиций, и полагался более на традиционный библейский экзегезис, но определённые следы платонизма заметны и в последних работах Августина. Соглашаясь в *De Civitate Dei* 9, 17 с неоплатониками о том, что конечной целью человека является приобретение богоподобия, он пишет, что подражание Богу влечёт обожение (*De Civitate Dei* 19, 23). Таким образом, подражание и обожение являются двумя аспектами одного и того же процесса. В качестве награды верные будут, подобно ангелам, проникнуты «умным светом» (*lumen intellegibilis*), и смогут насладиться вечным счастьем и общением с Богом (*De Civitate Dei* 10, 2). Людям, которые, в отличие от ангелов, не могут непосредственно участвовать в *lumen intellegibilis*, необходим божественный посредник – Христос. Искупленные благодатью Спасителя, люди возвышены над состоянием человека, и становятся «богами» – не по природе, но по благодати, через Христа и благодаря дару Святого Духа. Один и тот же Бог оправдывает и обоживает, давая власть людям быть детьми Бога (ср. Ин. 1:12). Те, кто стал детьми Бога, стали богами – вследствие благодати усыновления, а не рождению (*Enarrationes in Psalmos*, 49, 2).⁵³

Комментируя рассказ о встрече Моисея с Богом на горе Синай и упоминание ап. Павла об опыте «третьего неба», Августин писал, что речь в этих библейских текстах идёт о созерцании субстанции Бога. Он, исходя из того, что Бог не отличен от своих атрибутов, не делал различия между субстанцией Бога и Его славой. Современный исследователь Давид Брэдшоу замечает, что такое интеллектуальное созерцание Бога перекликается с учением Аристотеля об интеллектуальном созерцании как высшей цели человеческой жизни. Учение Августина о том, что познание Бога составляет высшее блаженство человека, создало предпосылки для более позднего учения о *Visio beatifica*.⁵⁴

Для Августина, так же как и для его современника Кирилла Александрийского, обожение человека является причиной того, что Слово стало плотью. Через крещение люди получают возможность обожения; при этом подчёркивается церковный аспект. Способность не грешить обретается через причастность

к качествам Бога: она не относится к природным человеческим атрибутам. В *De Civitate Dei* 22, 30 он пишет: «Ибо одно дело – быть Богом, и другое – быть причастным Богу. Бог не может грешить по самой своей природе, причастный же Богу невозможность грешить получает от Бога».⁵⁵ Хотя святые и причащаются Богу, Августин не ссылается на 2Пет. 1:4. Вероятно, это связано с тем, что пелагиане в своей полемике указывали на этот стих, утверждая, что поскольку душа человека причастна божественной природе, то она имеет возможность быть полностью безгрешной. Ученик Пелагия Целестий, говоря об этой причастности, выражал свойственный пелагианам крайний оптимизм в отношении человеческой природы, хотя вряд ли имел в виду то, что душа человека представляет собой часть Бога. Во всяком случае, для Августина доктрина Целестия означала утверждение о независимости человека от Божьей благодати и ненужности Таинств.⁵⁶

Согласно Августину, мы не можем быть такими же, как Бог, хотя и соединяемся с ним в одном Теле посредством Таинств. В *De Natura et Gratia* 33, 37 он пишет: «Творение никогда не может стать равным Богу, даже если в нас и будет достигнута совершенная святость. Некоторые полагают, что в грядущей жизни мы будем изменены в то, чем Он является; но я в этом не убеждён»⁵⁷. Сам Августин не стремился выразить причастность Богу в терминах платоновской философии; он понимал, что, в конце концов, обожение превышает возможность человеческого объяснения: '*Ut deos homines faciat, diVino est intelligenda silentio*' («То, что Он соделает людей богами, следует понимать в божественном молчании» – *Contra Adim.* 93, 2). Об этом можно говорить аналогически, это достигается посредством Крещения и Евхаристии, полностью реализуется только в эсхатологической перспективе, но всё же – остаётся тайной.⁵⁸

1.5 Краткие выводы относительно развития богословия обожения в первом тысячелетии

Можно сказать, что вплоть до конца IV века метафора обожения развивалась по двум различным направлениям: с одной стороны, как преображение человеческой природы вследствие Воплощения, а с другой – как возвышение души посредством практики добродетелей. Первую линию, основанную на учении ап. Павла о вхождении в Тело Христово посредством Крещения и Евхаристии, представляли в основном Юстин, Ориген, Ириней и Афанасий. Эта линия характеризуется реалистическим подходом к обожению. Вторую линию, во многом обусловленную платоновской философией, и отражающую этический и философский подходы, представляли Климент и каппадокийцы. В конце IV века эти две линии – реалистическая и философская – начинают сливаться в одну. У Кирилла реалистический подход спиритуализируется благодаря его экзегезе 2Пет. 1:4. У Максима Исповедника под влиянием постхалкидонской христологии философский подход всё более сосредотачивается на онтологических аспектах.⁵⁹

Антиохийские Отцы шли иным путём. Они говорили о людях как богах только в порядке аналогии, тема обожения у них тесно связана с христологией. В отличие от александрийцев с их темой метафизического союза, антиохийцы говорят только о моральном союзе; меньшее влияние платонизма в их трудах исключало философский подход к вопросу обожения.⁶⁰

В целом можно сказать, что если восточное богословие больше внимания уделяло учению об обожении, то западное акцентировало вопрос об оправдании (*iustificatio*). Одним из немногих западных авторов первого тысячелетия, систематически рассматривавшим проблему обожения, был Августин, принявший базовый тезис Афанасия Великого: «Бог стал человеком, чтобы люди могли стать богами».⁶¹ Начиная с Августина, наметилось заметное различие в подходах западных и восточных богословов к ряду вопросов. В первую очередь это касается простоты Бога, его познаваемости для интеллекта и

окончательной цели человеческой жизни. В Византии влияние метафизики божественной сущности, разработанной Августином, почти не ощущалось, и развитие греческого богословия шло по пути апофатизма Псевдо-Дионисия.⁶²

Глава 2. Фома Аквинский об обожении

2.1 Терминология обожения в схоластике (до Фомы Аквинского)

Нет сведений о том, что различие благодати на сотворённую (*gratia creata*) и несотворённую (*gratia increata*) возникло в западном богословии ранее первой половины XIII века. Вероятно, впервые оно появилось у Александра Гэльского (1186–1245)⁶³, и затем закрепилось в латинском богословии. В общем смысле благодатью называется любой дар Бога. Когда Бог дарует Святого Духа, который обитает некоторым образом в сердце человека, то, согласно Александру Гэльскому, можно говорить о Святом Духе как несотворённой благодати, *gratia increata*.⁶⁴ В этом смысле Третье Лицо и является даром благодати, преображающим того, кому он послан (будучи преображающей формой, *forma transformans*). Душа же человека, получившего такую благодать Бога, является преображаемой формой (*forma transformata*); но она не может быть идентична Богу, будучи сотворённой реальностью, а потому уподобление души человека Богу может быть названо сотворённой благодатью, *gratia creata*. Александр Гэльский говорит о ней как необходимом приготовлении души к тому, чтобы она могла принять несотворённую благодать.⁶⁵

Другой термин, *gratia unionis*, обозначает благодать соединения с Богом. Он был введён Петром Ломбардским в XII веке. Изначально термин относился к действию Бога, причиняющего соединение человеческой и божественной природ Сына Божия, но впоследствии стал преимущественно обозначать создаваемую Богом предрасположенность души человека к познанию Бога и любви к Нему, став по сути синонимом для *gratia creata*.⁶⁶

В трудах Фомы Аквинского дискурс обожения, выражающий обретение человеком причастности к Богу, выражается терминами *deifico*, *deiformis*, *deiformitas*. Но чаще Фома, говоря об обожении, не задействует эксплицитной терминологии. Так, он не использует существительного *deificatio*, которое соответствует греческому слову θεώσις, за исключением тех

случаев, когда комментирует византийских авторов. Чаще он в контексте обожения говорит об *unio* (союзе с Богом), *beatitudo*, *Visio beatifica* или любви и познании.⁶⁷

2.2 Учение Аквината о причастности к Богу

2.3 О богословском методе Фомы

Хотя Фому Аквинского часто упрекают за «рационализм», сам он указывал, что не стремится выводить истины веры из естественного разума, но считает правильным использовать разум при выведении из правил веры соответственных им следствий.⁶⁸ Те авторы, которые противопоставляют «восточный мистицизм» «западному рационализму», утверждают, что возникшие противоречия невозможно разрешить посредством диалога: «Действительным препятствием к объединению было то, что на Востоке и Западе чувство религии было различным; о чувствах же спорить трудно».⁶⁹

И. Мейендорф считает, что западное богословие исключает роль мистического опыта, и пишет:

Поскольку понятие богословие – *теология* – в Византии, к примеру у каппадокийских отцов, было неотделимо от *теории* («созерцание» по-гречески), богословие никак не могло быть – как это было на Западе – рациональной дедукцией из «откровенных» предпосылок, то есть из Писания или из утверждений церковного магистериума; скорее это было опытное видение святых, подлинность которых, разумеется, следует сверять, сопоставляя их со свидетельствами Писания или Предания.⁷⁰

Также и другие православные авторы склонны считать, что богословская рефлексия западных авторов не учитывает мистического опыта. В отношении Фомы Аквинского такое обвинение явно несправедливо. Биографы Фомы пишут о том, что для решения сложных вопросов он нередко прибегал к бдениям и постам. Правда, в его текстах почти нет упоминаний о собственном мистическом опыте или пережитых видениях, но об этом не упоминают и некоторые другие выдающиеся богословы, например Григорий Нисский. Анна Уильямс напоминает, что, согласно Терезе Авилаьской, верующий должен не более рассказывать о том, что произошло между душой и

Богом во время молитвы, чем супруги – о том, что происходило в их спальне.⁷¹

Крайне антилатинский исследователь Филип Шеррард преувеличивает различие богословского метода, утверждая, что согласно Фоме, «человеческий интеллект в нашей земной жизни может познавать, только обращаясь к материальному и осязаемому», и говоря, что философия Фомы отрицает «гнозис» Отцов Церкви. В данном случае налицо неверное понимание трудов Аквината православным автором.⁷² Анна Уильямс считает, что избежать таких ошибок, как наклеивание ярлыка рационализма на Фому Аквинского можно, если более внимательно читать сами его тексты, не искажённые интерпретациями.⁷³

Также, обычным аргументом со стороны православных авторов в адрес Фомы и западного богословия в целом было обвинение в опоре на логику там, где она не может работать; особенно часто говорилось о злоупотреблении силлогизмами. Однако анализ текстов показывает, что такого рода обвинения не имеют реальных оснований: ведь Аквинат почти никогда не выражает свои рассуждения в форме силлогизмов. Его аргументация часто строга и формальна, но не использует силлогизмы. Обвинения в рационализме также беспочвенны, поскольку Фома не развивает свою мысль дедуктивным образом, направляясь от самоочевидных посылок к выводам относительно христианской доктрины. Напротив, он в качестве исходного пункта рассуждений берёт свидетельства Писания и предшествующей традиции. Он не стремится сверхъестественное сделать прозрачным для человеческого разума, но старается нарисовать такую картину, которая имела бы смысл. Вообще, в задачу богослова входит описать Бога Библии и традиции на языке человеческого опыта: ведь никаким иным языком мы не располагаем. Если кто-либо заявит, что язык основанный на человеческом опыте вообще неадекватен для богословского исследования, то тем самым он неизбежно будет вынужден отвергнуть и труды Григория Паламы.⁷⁴

Аристотель даёт Аквинату не средства проникнуть за пределы того, о чём говорит христианское Откровение, но

способы выражения мысли. Аристотелевская философия для Фомы лишь инструмент, и когда выводы Аристотеля противоречат свидетельству Писания или Преданию, Фома без колебаний отвергает их. При этом надо понимать, что православная традиция для решения многих непростых проблем богословия тоже вынуждена прибегать к категориям, которых нет ни в Писании, ни в ранней традиции. Например, можно вспомнить о понятии «синергии» или о тринитарном языке, говорящем об ипостасях и сущности.⁷⁵

2.4 Основные принципы учения Аквината об обожении

В *Сумме Теологии* есть несколько непосредственных размышлений об уподоблении Богу. ST I^a-IIae, q. 62 описывает то, что Отцы Церкви понимали под теозисом и цитирует 2Пет. 1:4. Здесь разобран вопрос о добродетелях, крайне важный в концепции *Суммы Теологии* Фомы. Автор даёт анализ богословских добродетелей и называет их *Virtutes theologicae* именно потому, что они ведут к Богу, уподобляют Ему. Именно богословские добродетели дают человеку возможность достичь его конечной цели. Три обстоятельства позволяют определить их роль в учении Аквината об обожении: они имеют своим объектом Бога, они вливаются непосредственно Богом, и мы знаем о них потому, что Бог открыл нам это в своём Откровении. Анна Уильямс считает, что в этом артикуле содержится микрокосм *Суммы Теологии*: сначала рассуждение о познании Бога, затем Бог *in se* как цель человека, и наконец, средства достижения сверхъестественной цели.⁷⁶

Здесь же Фома устанавливает принципы учения об обожении. Фома говорит, что природа может быть приписана субъекту двумя способами: существенно (*essentialiter*) или по причастности (*participative*).⁷⁷ Именно последним образом человек может быть причастен божественной природе: в этом и заключается ядро томистской доктрины об обожении и преодолении пропасти между Творцом и творением. Таким образом, согласно учению Фомы, разумное творение может быть названо обладателем божественной природы, но не в том же смысле, в каком ею обладает Бог. Мы действительно можем быть «причастниками божественной природы». Затем в ответе на первое возражение формулируется принцип аналогического отношения – это принцип пропорциональности: «богословские добродетели пропорциональны человеку согласно той Природе, которой он причастен» (*secundum naturam participatam*). И наконец, Аквинат, отвечая на третье возражение, рассматривает человеческую природу в терминах разума и воли. Здесь мы

находим связь учения о Троице с богословской антропологией, то есть мы видим аналогию между структурой Троицы и структурой человеческой личности, основополагающую для учения Фомы о обожении.⁷⁸

Богословские добродетели направляют человека к его сверхъестественной цели, которой является духовное соединение с Богом. Хотя природа, согласно *Сумме Теологии*, направлена на естественные цели, а сверхъестественная благодать на сверхъестественные, тем не менее, эти области имеют пересечение в том, что обе цели достигаются личностью. Благодать не меняет сущность человека, но расширяет возможности личности. Хотя благодать и не принадлежит нам, превосходя человеческую природу, она действует через эту природу.⁷⁹

2.4.1 О простоте Бога

Учение Фомы об обожении существеннейшим образом исходит из учения о Боге, в частности, святоотеческого утверждения о простоте Бога, которое Фома интерпретировал как утверждение о Боге как *Ipsum Esse*, чистом Бытии. Радикальная простота (несоставность) Бога, согласно Фоме, заключается в том, что Бог не состоит из сущности и бытия, как творения, но *Deus est suum esse*: Бог есть своё собственное бытие. Имя Бога “Сущий” для Аквината «означает вечное присутствие Бога, а имманентность божественного действия тварям есть одновременно причина их бытия и их длительности: *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, ed quod profundius omnibus inest... Undi oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* (Итак, бытие есть то, что составляет самую сердцевину всякой вещи и что коренится в ней глубже всего прочего... Отсюда следует, что Богу надлежит пребывать во всех вещах, причем глубочайшим образом).»⁸⁰

В третьем вопросе первой части Суммы Теологии задачей Фомы не является какое-либо утверждение приоритета божественной сущности над Ипостасями (хотя его часто упрекают в этом православные критики) – это очевидно хотя бы потому, что он нигде не ссылается на такого рода иерархию. Цель в том, чтобы показать: Бог не составлен из материи и формы, сущности и существования, субстанции и акциденций, а также не имеет никаких отдельных от себя атрибутов.⁸¹ Бог уникален, един и неизменяем – в этом его отличие от сотворённых вещей. В 13-м вопросе Фома объясняет, что невозможность описать сущность Бога имеет причину не в Боге, но в человеке, а именно в недостаточности человеческого языка, поскольку последний предназначен для описания творений.⁸² Термины человеческой речи могут быть отнесены к Богу только в порядке аналогии, а в таком порядке отношение между Богом и творением не является двусторонним: только творение зависит от Бога, но не Бог от творения.⁸³

Как отмечают многие исследователи, порядок аналогии у Фомы дополняется «порядком превосходства» (*Via eminentiae*) – постулированием того, что любые имена, относящиеся к совершенствам, в своём собственном смысле могут предикцироваться лишь Богу, а к творениям относятся лишь в той мере, в какой творения причастны совершенству Бога.⁸⁴

Человеческий интеллект работает, раскладывая вещи на составные части, в этом его *modus operandi*. Фома не говорит, что нельзя приписать Богу какие-то категории нашего познания, но постоянно напоминает, что эта операция отражает лишь структуру нашего мышления, а не собственную природу Бога. Следовательно, *понять* Бога как Он есть – невозможно для нашего мышления.⁸⁵

2.4.2 Связь творения и обожения

Для понимания учения Фомы об обожении важен следующий принцип: Бог творит, чтобы даровать творению общение с собой. Сотворив человека, он укоренил в нём стремление к соединению с Богом, и затём постоянно даёт человеку средства для того, чтобы тот мог достичь своей цели. В то же время от остаётся абсолютно Иным, в подобии Ему мы можем возрастать, но никогда не станем такими же, как Он.⁸⁶ Говоря о связи творения и обожения, Фома показывает, что Бог-Отец является Отцом не только во внутритроических отношениях, но в отношениях с творением, посылая благодать.⁸⁷ Для патристических авторов, развивавших богословие обожения, важнейшим принципом был принцип христологический. Также и для Фомы, Христос – не только Искупитель, но и тот, через кого совершено творение, а также тот, кто соединил в своей Ипостаси человеческую и божественную природы.⁸⁸ Сам союз творения и Бога – результат освящающей благодати, являющейся Даром (Donum): не чем иным, как самим Св. Духом. Таким образом, одно соединение с Богом является предпосылкой другого соединения: Бог дарит Себя, чтоб творение могло познавать и любить Бога, становясь храмом, где он обитает.⁸⁹ В целом, освящение представляет собой дарование человеку Пресвятой Троицы; Сын является автором освящения, а Дух – его знаком (ST I^a q. 43 a. 7 resp.).

В ST I^a q. 13 a. 9 resp. Фома делает важную оговорку, что природа Бога не может «умножаться» (*natura autem divina multiplicabilis non est*), что исключает сообщение божественной природы, но оставляет возможность обожения по причастности к ней.

2.5 Аквинат о блаженном видении (Visio beatifica)

2.5.1 Блаженство как созерцание божественной сущности

Блаженство, или конечная цель (*ultimus finis*), к которой стремится вся природа человека, согласно Фоме – это *Visio beatifica* (блаженное видение), то есть интеллектуальное познание божественной сущности. Это действие преимущественно интеллекта, а не воли; строгий интеллектуализм Фомы стал в дальнейшем постоянной позицией доминиканского ордена в его отличии, к примеру, от францисканского.⁹⁰

Будучи конечной целью, это блаженство не может быть изменяющимся или временным. Когда души святых в общем воскресении соединяются со своими телами, то блаженство возрастает: хотя созерцание и является деятельностью ума, но, как поясняет Фома, «совершенство тела в некотором роде способствует совершенству интеллектуальной деятельности», поскольку соединение тела с душой служит совершенствованию души.⁹¹ Блаженство святых различается в зависимости от степени ясности *Visio beatifica*, а ясность, в свою очередь, зависит от совершенства трёх сверхъестественных добродетелей.⁹² Это совершенство определяет интенсивность света славы (*lumen gloriae*), который один лишь даёт возможность видеть *divina essentia* (сущность Бога), согласно ST II^a-II^ae, q. 175 a. 3 ad 2; интенсивность света, определяемая причастностью к божественному свету (ST III^a q. 10 a. 4 resp.) разнится в зависимости от совершенства добродетелей. Однако, при этом те, кто имеет меньшую степень блаженства, не будут иметь неудовлетворённого стремления к большему.⁹³ Поскольку блаженство является конечной целью, то в земной жизни (*in statu Viae*) оно не может быть достигнуто. Для находящихся в пути возможно созерцание промежуточного типа, как у Моисея или ап. Павла.⁹⁴

2.5.2 Вопрос о познаваемости Бога

Аквинат утверждает, что Бог познаваем (*cognoscibilis est*), но не в том смысле, что сущность Бога может быть понята (*comprehendatur*). Ведь познание того, кто познаёт, ограничено способом бытия познающего (*Scriptum super Sententiis*, I, d. 3, q. 1, a. 1). Однако способ бытия твари не достигает божественного величия, и потому никто не может познать Бога так, как Бог сам знает себя, а значит, для человеческого интеллекта невозможно полностью понять Бога – так чтобы знать все следствия Его сущности.⁹⁵ Это невозможно, потому что иначе сотворённый интеллект в своём знании был бы равен мощи Бога.⁹⁶ Блаженные созерцают всё сотворенное через божественную сущность, но не так как Бог, а лишь в ограниченном объёме: пределы их созерцания определяются совершенством созерцающего.⁹⁷

Отвечая на вопрос о том, каким образом ум может созерцать сущность Бога, Фома в *Scriptum Super Sententiis*, IV, d. 49, q. 2, a.1 поясняет, что ум созерцает Бога как умопостигаемую форму посредством самой божественной сущности. Таким образом, в этом случае постигаемая форма является одновременно тем, что постигается, и тем, посредством чего постигается.⁹⁸ Проводя аналогию с аристотелевской теорией познания, можно сказать что в данном случае божественная сущность играет роль как активного интеллекта, так и возможного (потенциального) интеллекта. В *Сумме против язычников* Фома повторяет, что в этом созерцании субстанция Бога не может созерцаться посредством какого-либо сотворённого вида, и потому следует, чтобы божественная субстанция, коль скоро она созерцается, созерцалась посредством её же самой; таким образом, она есть и то, что созерцается, и то, посредством чего созерцается.⁹⁹

Таким образом, созерцание человеческим интеллектом субстанции Бога есть не что иное, как созерцание Богом самого себя.¹⁰⁰ В последней своей работе, *Сумме Теологии* Фома, используя терминологию обожения, говорит: «Когда

сотворённый интеллект созерцает сущность Бога, то сама сущность Бога становится умопостигаемой формой интеллекта».¹⁰¹

В том же 5-м артикуле Фома определяет темы, которые важны для богословия обожения: свет, слава и жизнь блаженных. Свет славы просвещает блаженных, чтобы те могли видеть Бога, и этим уподоблялись Богу (*Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes*).¹⁰²

Хотя критики часто повторяют, что в системе Аквината обожение сведено к чисто интеллектуальной встрече с Богом, надо возразить, что Фома подчёркивает значение любви, которая направляется к познанию Бога и определяет степень этого познания. Интеллект и воля действуют вместе, и Фома менее всего склонен считать, что освящение в этой жизни – нечто отдельное от спасительного завершения и исполнения (*consummatio*) в жизни будущей.¹⁰³ В то же время, поскольку высшим блаженством для человека может быть лишь реализация его высочайшей способности, каковой является деятельность интеллекта, то без возможности созерцать Бога интеллектом человек никогда не достиг бы блаженства, но такое допущение противоречит вере (ST I^a q. 11 a. 1 resp.). Здесь очень важно эпистемологическое утверждение Фомы о том, что подлинно знать что-то – значит, уподобиться этому. Таким образом, Бог является и целью и средством достижения этой цели, *causa efficiens et causa finalis* (ST I^a q. 12 a. 2 resp.; I^a q. 12 a. 9 resp.).

Фома пишет, что ни один сотворённый интеллект не способен познать само-субсистирующего бытия, поскольку ни одно творение не является своим собственным бытием, ведь оно имеет бытие лишь по причастности. Если способ бытия познаваемого превышает способ бытия познающего, то природа познающего не способна познать это (ST I^a q. 12 a. 4 resp.). Итак, сама сущность Бога должна стать интеллигибельной формой интеллекта, созерцающего эту сущность (ST I^a q. 12 a. 5 resp.). При этом целостность познающего интеллекта не нарушается, поскольку познание Бога становится возможно благодаря союзу благодати.¹⁰⁴ Любовь Бога к творению

проявляется в его самосообщении, если использовать современную терминологию. Бог, даря себя, делает свое бытие частью бытия творения.¹⁰⁵ Может показаться, что здесь нарушается граница между тварным и нетварным. Предвидя это возражение, Аквинат отвечает, что свет славы делает человека обоженным:

... чтобы воздух принял форму огня, требуется чтобы он был пред-расположен некоей пред-расположенностью к такой форме. Но когда тварный разум созерцает Бога через его сущность, сама сущность Бога становится умопостигаемой формой разума.¹⁰⁶

Чтобы избежать слишком сильного понимания этого обожения, Фома во-первых, подчёркивает значение благодати, а во-вторых, проводит различие между полным постижением (*comprehensio*) и познанием менее совершенным, чем-то ограниченным. Полное постижение божественной сущности для сотворённого разума невозможно по причине того, что сотворённый разум не бесконечен. Кроме того, хотя познавая посредством света славы сотворённые вещи, мы познаём их так же, как Бог их знает, созерцание божественной сущности не даёт нам божественного всеведения. Мы не можем познать Бога в той же степени, в какой Он знает сам себя – по причине ограниченности нашей природы.¹⁰⁷

В то же время Фома подчёркивает, что блаженство, представляющее собой интеллектуальный акт, для твари – не то же самое, что блаженство для Бога. В достигшем блаженства творении этот акт носит тварный характер, а в Боге – нетварный (ST I^a q. 26 a. 3 resp.):

...блаженство разумной природы состоит в акте разума. Но в нём могут быть различены два [момента]: объект акта, то есть умопостигаемое, и сам акт, то есть мышление. Если, следовательно, блаженство рассматривается со стороны объекта, то тогда только Бог является блаженством: ибо некто блажен благодаря только тому, что мыслит Бога, согласно этим словам Августина в книге V «Исповеди»: *Блажен, кто знает Тебя, даже если он не знает ничего другого*. Если же блаженство рассматривается со стороны акта мыслящего, то

оно есть нечто тварное в блаженном творении; в Боге же, даже в этом отношении, оно есть нечто несотворённое.¹⁰⁸

Единый процесс Аквинат описывает здесь двояко – в зависимости от характера природы, к которой он отнесён. Ни в коем случае не следует думать, что Фома здесь постулирует два разных блаженства. Оно называется тварным лишь став часть сотворённого интеллекта.¹⁰⁹

2.5.2 Единство субстанции человека

Стоит ещё отметить аспект единства человеческой субстанции, важный для антропологии Фомы. Поскольку полной субстанцией является не душа, а весь человек, то и его тело некоторым образом участвует в блаженном видении. Этьен Жильсон резюмирует то, что Фома говорит в ST I^a-II^{ae}, 4, 6, resp.: «Пока человек не достиг блаженства, тело есть полномочный представитель души и орудие действий низшего порядка, обеспечивающих доступ к блаженству. Когда же блаженство достигнуто, душа вознаграждает своего слугу, сообщая ему нетленность и причастность своему бессмертному совершенству: *ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur* (блаженство души изливается на тело, чтобы и оно достигло своего совершенства). Поэтому душа, соединённая с телом, (некогда животным, а теперь одухотворённым её славой), уже не должна предаваться одним лишь материальным благам, связанным с животной жизнью. Она больше не нуждается в иных друзьях, кроме Бога, поддерживающего её Своей вечностью, истиной и любовью. Однако нам не воспрещается верить, что радость на небесах переживается не в одиночку и что небесное блаженство праведников, довершённое созерцанием совместно переживаемой радости, украшено к тому же вечной дружбой».¹¹⁰

2.6 Причастность Богу

Объясняя самосообщение Бога в терминах причастности, Аквинат применяет язык, сходный с языком неоплатонической философии. С другой стороны, используемые им в ST I^a q. 44 а. 1 resp. образы очень напоминают святоотеческие тексты об обожении. Здесь и образ железа, уподобляющегося огню в пламени кузницы, и утверждение о том, что степени совершенства сотворённых вещей определяются их причастностью тому, кто в максимальной степени обладает совершенством. Есть и новая тема: само существование вещей являет их причастность самосущему Бытию, *Ipsium Esse*. Именно эта исходная причастность творения Богу через само существование творения является фундаментом для последующих степеней причастности и обновления в благодати. Эта причастность Богу в благодати является не некоей самопроизвольной неоплатонической эманацией божественного бытия (хотя в вопросе 45 Фома всё-таки использует термин «эманация», говоря о происхождении всех вещей от Бога), но свободным даром Бога.¹¹¹ Причём Фома, как обычно, оговаривает независимость Бога от творения, указывая на односторонность этой связи: творение зависит от Бога реально, но Бог от творения – лишь концептуально.¹¹²

2.6.1 Динамика уподобления Богу

Фома говорит о трёхступенчатом уподоблении Богу. Во-первых, имеется природное подобие Богу, основанное на разумности природы человека (ST I^a q. 93 a. 4 resp.). Во-вторых, он пишет об уподоблении Богу через благодать, которое может возрастать в этой жизни. И наконец, имеется подобие в славе, являющееся атрибутом жизни будущего века. Причём все три ступени объединены преемственностью. Карл Ранер в работе *Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace* даёт такой комментарий к Фоме: «Жизнь в благодати и жизнь в будущей славе не находятся друг с другом только лишь в моральной и юридической связи, как если бы последняя была только вознаграждением за первую, как за заслугу. Жизнь в славе это расцвет (манифестация, раскрытие) жизни в божественном сыновстве, которая уже есть, хотя и «скрыта» в настоящий момент. Тогда, благодать, как онтологический базис сверхъестественной является также внутренним сущностным принципом (по крайней мере отчасти) созерцания Бога». ¹¹³

2.6.2 Добродетели

Размышляя о человеке как образе Божиим (*imago Dei*), Фома акцентирует не статический природный аспект, а динамическое уподобление Богу через развитие добродетелей.¹¹⁴ Для учения Фомы об обожении особую важность имеют вера, надежда и любовь – богословские добродетели (*Virtutes theologicae*), – названные так не потому, что благодаря им Бог добродетелен, но поскольку через них «Бог направляет нас к себе» (ST I^a-IIae q. 62 a. 1 ad 2) и поскольку они имеют своим объектом Бога (ST I^a-IIae q. 66 a. 6 resp.). В наибольшей степени обоживает любовь. Цитируя Псевдо-Дионисия, Фома подчёркивает (ST I^a-IIae q. 26 a. 2 ad 2), что она является соединяющей силой. Это важно для осознания принципа обожения: субъект преображается, будучи влеком к дружбе с Богом.¹¹⁵

В отличие от Петра Ломбардского, говорившего о пребывании в человеке непосредственно Ипостаси Святого Духа, Фома говорит о влитой (*infusa*) любви, *caritas causata*, но не потому, что имеет в виду некое реальное отличие влитой любви от божественной сущности (он нигде не определяет, в чём могло бы состоять отличие), но с целью подчеркнуть тварный статус человека, причастного божественной природе.¹¹⁶ При этом любовь остаётся тесно связанной со знанием. Фома ссылается (I^a-IIae q. 27 a. 2 s. c.) на известную максиму Августина, сформулированную им в X книге *De Trinitate*: «никто не может любить то, чего не знает». Отношение человеческого интеллекта к воле, согласно Фоме, в том, что касается достижения блаженства, соответствует отношению веры и надежды к любви. Любви не может быть без веры и надежды, но в будущей жизни остаётся лишь любовь. Хотя интеллект не прекращает существовать в будущей жизни, но в будущей жизни он не достигает совершенства, в отличие от любви. И этот недостаток совершенства отнюдь не препятствует достижению сверхъестественной цели человека.¹¹⁷

Для понимания учения Аквината об обожении важна сама структура *Суммы Теологии*: Фома начинает свой сквозной дискурс об освящении с глав о Боге. Лишь глядя на Бога, человек может понять самого себя (это связано с тем, что структура человека, включающая познание и любовь, в определённой мере отражает жизнь Троицы). Таким образом, в Боге мы находим не только божественное совершенство, но и идеальную модель человечества. Глядя на Бога, мы понимаем и то, чем мы являемся, и то, чем мы должны стать (cfr. ST I^a q. 93 а. 7).¹¹⁸

2.6.3 Освящающая благодать как выражение непрерывности освящения в этой жизни и в будущем веке

Аквинат учит, что соединение с Богом возможно не только в блаженном видении, но и в этой жизни – посредством дарования освящающей благодати. Однако обновление людей благодатью может относиться лишь к состоянию находящихся ещё в странствии.¹¹⁹ Благодать для Фомы есть начало славы – *gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis* (ST II^a-IIae q. 24 a. 3 ad 2). Этим выражается преемственность освящения в сем веке и будущего блаженства. Цель существования человека – непрерывный и бесконечный рост, направленный к Богу. Важно, что необходимость благодати не является всего лишь следствием грехопадения (здесь Фома не придерживается строго августинианской традиции), но вытекает из самой ограниченности человеческой сотворённой природы, устремлённой к сверхъестественной бесконечной цели. Благодать, согласно Фоме, не столько является «противоядием от греха», сколько представляет собой начало славы.¹²⁰ В рассуждении о связи природы с благодатью Фома формулирует свой знаменитый принцип: «природа не разрушается благодатью, но приводится к совершенству» – *natura non tollitur per gloriam, sed perficitur* (ST II^a-IIae q. 26 a. 13 s. c).

Фома пишет, что освящение представляет собой благодать, даруемую через Таинства (действие которых является следствием ипостасного союза, осуществлённого в Воплощении, и которые занимают очень важное место в дискурсе Фомы об освящении); «обновление в благодати», «вселение благодати» – не что иное, как дарование Богом самого себя своему творению. Это не «небесное лекарство», отличное от Бога или меньшее Его.¹²¹

Для учения Аквината о благодати характерна двуполярность, с одной стороны, настаивающая на подлинной причастности к Богу человека, обретающего благодать, а с другой стороны, утверждающая онтологическую различность

Творца и творения. Чаще всего Фома помещает благодать в центре спектра, полюсами которого являются отождествление благодати с божественной природой, с одной стороны, и понимание её как тварных следствий, таких как добродетели – с другой.¹²²

Следует сказать, что термин «сотворённая благодать» вызвал резко негативную реакцию со стороны ряда православных авторов, увидевших в этом термине отрицание реальности обожения. Сразу нужно отметить, что данный термин не встречается в той части *Суммы Теологии*, которая непосредственно рассматривает благодать, несмотря на большое разнообразие терминов, употребляемых здесь Фомой: *gratia gratum data*, *gratia operativa* (действующая благодать), *gratia praeveniens* (предшествующая благодать), *gratia habitualis*, *gratia cooperativa* (содействующая благодать), и так далее. Все эти категории относятся лишь к тому, как можно мыслить о благодати, поскольку в реальности благодать – одна, хотя и действующая разнообразно, что отметил Бернард Лонерган в своей работе *Grace and Freedom*.¹²³

В этом дискурсе Фомы благодать не является каким-то посредником между душой и Богом, она не означает наличие чего-то сотворённого, находящегося в душе. Для Фомы важно показать, что божественное действие, в котором Бог встречается с человеком, не уничтожает человеческую личность, но сохраняет её целостность: оно действует внутри человека, принимая форму, соответствующую человеку (метафизика Фомы требует, чтобы кроме действующей причины, которой является Бог, была и формальная). О тварной и нетварной благодати речь идёт, чтобы подчеркнуть наличие двух субъектов: тварного и нетварного. Если бы благодать всегда рассматривалась как нетварная, это означало бы или ипостазирование благодати с поглощением тварного субъекта, или столь радикальное изменение его природы, что он превратился бы в нетварный. Хотя у Максима Исповедника и есть упоминание о таком фундаментальном изменении статуса, но рассматривать это можно только как гиперболическое высказывание (в противном

случае возникают колоссальные богословские и логические проблемы).¹²⁴

Тогда, учитывая, что Фома использует понятие сотворённой благодати исключительно с целью показать тварность человеческого субъекта, следует сказать, что концепт благодати у Фомы носит аналогический характер. Сам Фома так определяет благодать в ST III^a q. 62 a. 1 resp.: «благодать есть не что иное, как причастуемое уподобление божественной природе» (*participata similitudo divinae naturae*). Фундаментальным образом благодать есть сам Св. Дух – *gratia increata*. Действие благодати в человеческой личности есть начало славы.¹²⁵

2.7 Выводы

Многие авторы, начиная с Этьена Жильсона, отмечают, что главный труд Фомы, Сумма Теологии, хотя и производит впечатление аристотелевской в своих деталях, но по композиции соответствует платонической схеме *exitus-reditus*. Она начинается с дискурса о Боге, и возвращается к Нему же – в разделах с соединении с Богом. Эта структура богословского размышления помогает нам осознать наше божественное предназначение. Анна Уильямс уточняет, что не только общая схема Суммы, но и взаимосвязь отдельных частей, указывают на то, что тема обожения является доминантной для этого труда. В каждой из частей выделяются два принципа, действующие как две параллельные силы обожения: союз/любовь и блаженство/знание. Соотношение отдельных частей также регулируется этими принципами: в первой части *exitus* знаменует исхождением из Бога любви и знания, *reditus* – возвращением творения к Богу посредством дарованных ему Богом в виде богословских добродетелей любви и знания. Возрастание из благодати во славу является продвижением *imago Dei*, образа Божия, к большему подобию Творцу, а именно к союзу и блаженному видению.

Особенностью богословия Фомы является то, что блаженное видение он рассматривает как окончательное осуществление человеческой жизни, предельную цель. В отличие от Григория Паламы (об этом подробно в 3-й главе) он не проявляет большого интереса к мистическим видениям, возможным в этой жизни.¹²⁶

Православные комментаторы часто возражают против того, что святые могут видеть божественную сущность, поскольку это, на их взгляд, ставит под вопрос трансцендентность Бога. Чтобы правильно понять мысль Фомы, надо, во-первых, учитывать разницу между познанием (*apprehensio*) и полным осознанием (*comprehensio*). Фома говорил лишь о познании божественной сущности, но отрицал возможность её полного понимания. Во-вторых, Фома нигде не говорит, что непосредственно человек

может видеть сущность Бога: он говорит только о даровании человеку причастности к самопознанию Бога. В некоторой степени это учение сходно с тезисом Григория Паламы о том, что единящийся с Богом «через Бога видит Бога»¹²⁷, хотя Палама и отрицает возможность видеть божественную сущность как таковую. И тем не менее, принцип созерцания в обоих случаях основан на действии божественной благодати.¹²⁸

То, что учение Фомы о блаженстве в будущем веке акцентирует интеллектуальный аспект, имеет своей причиной не богословскую антропологию Фомы (хотя некоторые комментаторы считают, что этот акцент говорит о недооценке Фомой телесности человека), а учение о Боге – как в высшей степени умопостигаемом.¹²⁹ Вообще, богословский метод Фомы исходит из доктрины о Боге и идёт к антропологии. Структура человеческой личности, её основные антропологические принципы, такие как интеллект и воля, исходно зависимы от учения о Боге, изложенного в трактате *De Deo Uno* (в *Сумме Теологии*), где интеллект и воля показаны как основные божественные атрибуты, причём сами происхождения в Боге суть результат знания и любви.¹³⁰

То, что Фома характеризует блаженство иногда как тварное, а иногда как нетварное, не является логическим противоречием. Говоря о тварном блаженстве созерцания сущности Бога, Фома хочет подчеркнуть, что сам человеческий субъект тварен, но блаженством как таковым является не что иное божественная сущность.¹³¹ Необходимо при этом понимать, что знание для Фомы в своей значимости уступает любви, которую он нередко отождествляет с сущностью Бога.¹³²

Настаивая на онтологическом различии Творца и творения, Фома также вводит понятие о «тварной благодати», вызвавшее возражения со стороны православных критиков. Чтобы правильно понять мысль Фомы, надо осознать, что одна и та же благодать обозначается им как нетварная, когда речь идёт о дающем её Боге, и как тварная – когда рассматривается творение, получающее её. Причастность к нетварной природе ещё не делает творение Богом, и для Аквината важной задачей

в его дискурсе об обожении является обозначение радикального различия между Творцом и творением.¹³³

Глава 3. Учение Григория Паламы об обождении

3.1 Паламизм как символ богословской полемики с Западом

Такие православные авторы, как Владимир Лосский и Филипп Шеррард, определяют обожение как окончательную цель человека, полноту мистического соединения с Богом посредством причастности божественным нетварным энергиям, которая начинается уже в этой жизни. Они заявляют о резком контрасте между, с одной стороны, динамизмом восточно-христианского богословия, представляемого Отцами Церкви и Григорием Паламой, и с другой стороны, статикой западного богословия, особенно ярко проявляющейся в трудах Августина и Фомы Аквинского.¹³⁴

В то же время некоторые видные католические авторы, такие как Мартин Жюжи, написавший несколько статей исторического характера для *Dictionnaire de théologie catholique*, нередко отзывались о паламизме в пренебрежительном и враждебном тоне. Жюжи поставил под сомнение ортодоксальность паламизма, и объявил его уже сошедшим со сцены – незадолго до того, как среди православных учёных, прежде всего таких как Иоанн Мейендорф, Владимир Лосский, Василий Кривошеин и Киприан Керн, начался новый подъём интереса к богословию Григория Паламы.¹³⁵

Иоанн Мейендорф в одной из своих работ отмечает, что подозрительное отношение к Григорию Паламе на Западе, помимо его неочевидной для западных богословов преемственности в отношении древней традиции Отцов Церкви, во многом определяется неприятием Паламой августинианской и томистской традиций (*The Holy Trinity in Palamite Theology, в Trinitarian Theology East and West*, p. 26.)¹³⁶. Многие западные богословы до сих пор придерживаются традиционного мнения о несовместимости паламизма и томизма. Например, Катерина Ла Кунья уверена, что паламитская онтология участия творения в божественной жизни посредством причастности через нетварные энергии в корне противоречит схоластическому

богословию, отрицающему возможность реального отношения между Богом и творением.¹³⁷

Примечательно, что, несмотря на острые дебаты относительно *Filioque* и примата Папы, именно вопрос об обожении всё более выдвигался на первый план в качестве главного и неустранимого противоречия между Востоком и Западом, а говоря более конкретно, между богословиями Фомы Аквинского и Григория Паламы.¹³⁸ Стивен Рансимен пишет о реакции латинских богословов XIV века на учение Паламы: «Западным богословам оно казалось чистой ересью. Оно не могло быть согласовано с томизмом».¹³⁹ Он же утверждает, что «концепция о различии природы и благодати, свойственная латинскому богословию, а также используемые в ней категории и язык чужды греческому богословию»¹⁴⁰. Gerry Russo в работе *Rahner and Palamas* пишет: «Вопрос о благодати наиболее явным образом выражает различия между православным востоком и западом, затрагивая каждый элемент христианской жизни: от тринитарного догмата до Евхаристической литургии»¹⁴¹. Другие исследователи, хотя и не считающие, что вопрос об обожении является главным пунктом разделения, тем не менее признают, что он крайне важен. Андре де Аллё видит основное противоречие в «противоположности платоновски-паламитского востока аристотелианско-схоластическому западу». Фейхи (Fahey) в *Trinitarian Theology in Thomas Aquinas* пишет, что там, где восток говорит об обожении, запад фокусируется на теме блаженства.¹⁴²

3.2 Богословское обоснование теозиса

3.2.1 Исторические обстоятельства исихастского спора

Труды Григория Паламы (1296–1359) об обожении невозможно правильно понять вне их исторического контекста: в отрыве от богословских споров, проходивших в Византии в XIV веке. Афонский монах-исихаст (ἡσυχαστής) Палама в споре с калабрийским греком, философом-гуманистом Варлаамом, отстаивал методы безмолвной молитвы, распространённой у афонских монахов. Спор перерос в большой богословский кризис, в центре которого оказались вопросы обожения, познания Бога человеком и богословского метода. Ряд константинопольских синодов решал эти вопросы в сложной политической ситуации, когда противоборствующие стороны пользовались поддержкой влиятельных в государстве лиц, что оказывало на исход прений самое непосредственное влияние.

То, что позднее было названо «исихастским спором», началось в 1337 году, когда Григорий Палама, прочитавший несколько антилатинских произведений Варлаама, посчитал некоторые тезисы калабрийца неверными, и написал свои возражения. Варлаам ответил Паламе, и завязавшаяся полемика впоследствии стала фактором, определившим дальнейшее развитие византийского богословия. Палама критиковал Варлаама за его почтение к греческим философам и за крайний апофатизм, не допускавший применения доказательств в тех случаях, когда речь идёт о Боге. Варлаам считал возможными в богословии не «аподиктические» (доказывающие), но только «диалектические» силлогизмы, базирующиеся на тесте Писания и дающие вероятностные, но не строгие выводы. Он нападал на исихастские молитвенные практики, и в своём трактате «Против мессалиан» обвинял их в том, что они претендуют видеть Бога телесными глазами. Палама в своём ответе упрекал Варлаама в агностицизме и отстаивал ценность мистического опыта для богословия. Центральным пунктом дискуссии оказались «божественные энергии» и вопрос о природе «Фаворского света», который

Варлаам полагал «символом», а не реальной манифестацией присутствия Бога, Палама же считал нетварным и божественным. В целом спор шёл относительно ключевых богословских вопросов: о познаваемости Бога и реальности обожения.¹⁴³

Палама утверждал, что физические способы молитвы основаны на Воплощении Христа, и что человеческое тело само по себе не является «плохим», а также развивал теологию различности божественной сущности и «энергий». Это различие позволяло сохранить трансцендентность божественной сущности, и реальность обожения за счёт причастности «энергиям». Таким образом, возникло богословское учение, впоследствии названное «паламизмом». В полемическом трактате Триады в защиту священно-безмолвствующих Палама даёт первое развёрнутое богословское изложение своего учения.¹⁴⁴ В разделе III.2.24–25 мы находим его в концентрированном виде:

24 ... если есть приобщающееся Богу, а сверхсущая сущность Бога совершенно неприобщима, то значит, есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу ... надо нам искать Бога как-то приобщимого, чтобы каждый по-своему приобщаясь Ему в меру нашей приобщенности мы существовали, жили и обоживались.

25. Есть таким образом нечто между возникшим и неприобщимой той Сверхсуществом, и не одно только, а многое, именно равное по числу приобщающимся. Но оно, разумею то среднее, не само по себе существует: это силы Сверхсущности, единственным и единящим образом предвосхитившей и сообщавшей все неисчислимое множество приобщающегося, в котором она размноживается при исхождении и, всеми приобщаемая, неисходно держится своей неприобщимости и единства. Ибо если центр круга, содержащий в себе силу испускать из себя все радиусы круга, состоит не из двух и не из множества точек, то тем более отвергает всякую двойственность Бог, предобладающий в Себе силами и прообразами возникающего. Силы эти и прообразы существуют и предсуществуют, но и не как сущности и не как

самоипостасные; не составляют они сообща и бытия Божия: Он их учинитель, а не Сам из них состоит; ибо не при Боге сущее есть Его сущность, но Сам Он сущность всего, что при Нем. С одной стороны, Он сверхсущая сущность, несказанная и непомыслимая, неуловимая и неприобщимая; с другой – сущность сущего, жизнь живого, мудрость мудрого, вообще существенность и добротворная сила всего любым образом сущего, которую мыслит, скажет и к которой приобщается тварное. ... Неприобщим стало быть и приобщим сам Бог, неприобщим как Сверхсущий, приобщим как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую и всесовершающую энергию.¹⁴⁵

Варлаам, возражая Паламе, исходил из того, что трансцендентную миру благодать не следует различать от самой божественной сущности. Он полагал, что учение об отличии благодати от единой божественной сущности неизбежно приводит к возникновению тезиса о «втором Боге». Палама в Триадах III,1,24 отвечал на это тем, что «сущности без энергии не увидеть», то есть в аристотелевском духе энергии как раскрытия сущности.¹⁴⁶

В тот же период Паламой был написан так называемый «святогорский томос», подписанный наиболее авторитетными монахами Афона. В 1341-м году в Константинополе для вынесения решения по спору Григория Паламы и Варлаама прошёл Синод, на котором богослов исихазма одержал победу. Варлаам эмигрировал в Италию, где присоединился к Католической Церкви и впоследствии был рукоположен в епископы.¹⁴⁷

После смерти императора Андроника III политическая ситуация изменилась, в стране пришёл к власти альянс мегадукса Алексея Апокавка и патриарха Иоанна Калеки, в результате чего Палама, поддержавший регента Иоанна Кантакузина, был в 1343 году заключён в тюрьму. В этот период главным богословским оппонентом Григория стал монах Акиндин, против которого Паламой были написаны семь трактатов. На Синоде 1344 года Палама был отлучён от церкви. Но уже через несколько лет патриарх Иоанн был смещён, и

Синод 1347 года отлучил от церкви его и Акиндина, а Палама стал архиепископом Фессалоник. После этого оппонентов Паламы возглавил известный византийский учёный и историк Никифор Григора, а спустя некоторое время к спору подключились братья Кидонисы, Прохор и Димитрий, единственные участники полемики, которых можно назвать греческими томистами. В средневековой Византии тех православных, кто стремился к Унии с Католической Церковью или выражал сочувствие идеям латинских богословов, называли «латинофронами». Иоанн Мейендорф полагает, что спор паламитов с «латинофронами» был не о церковном единстве, а о богословском методе и о приоритетах.¹⁴⁸

Для византийской атмосферы того времени характерен определённый греческий национализм. Даже Прохор Кидонис, когда его обвинили в отступлении от греческой патристической традиции в пользу философии Аквината, возражал, что Фома базируется на философии Аристотеля, «а это один из нас, греков».¹⁴⁹ Однако, философия Аристотеля, в течение нескольких столетий более популярная в Византии, чем платонизм,¹⁵⁰ в то время уже стала восприниматься как интеллектуальный инструмент латинских богословов. Как пишет Филипп Шеррард, «представители антилатинских настроений в византийском интеллектуальном мире видели в платонизме, уже ассоциировавшемся с идеями нехристианского греческого общества, идеологическое оружие для противостояния христианскому аристотелизму на Западе».¹⁵¹

Насколько справедливо наименование греческих противников Паламы «латинофронами»? Здесь надо отметить, что многие из них отрицали схоластические подходы не менее жёстко, чем паламиты. Так, Никифор Григора высмеивал применение силлогизмов в богословии, утверждая, что для поиска божественной истины они непригодны, а применяющих их называл людьми посредственного ума.¹⁵² Также и Варлаам в споре с Паламой проявлял в отношении Фомы Аквинского не меньшую враждебность, чем в отношении Григория.

Мейендорф в «*Византийском богословии*» отмечает, что Прохор Кидонис был первым среди оппонентов Паламы,

использовавшим томистские аргументы. Отлучение Прохора, объявленное патриархом Филофеем, некоторыми исследователями интерпретируется как осуждение томистского учения в греческой церкви, а Синод 1368-го года осудил ряд тезисов, которые можно обнаружить в *Сумме против язычников*: в частности, отождествление таких атрибутов Бога, как мудрость, сила и воля, с божественной сущностью. Решающим моментом исихастского спора стал Синод 1351 года, который созвал Иоанн Кантакузин, ставший императором Иоанном V Палеологом. На этом Синоде богословие Григория Паламы было торжественно одобрено. В 1368 году Григорий Палама был канонизирован греческой церковью.¹⁵³

Во время Ферраро-Флорентийского Собора византийский император запретил своим богословам поднимать вопрос о божественных энергиях, поскольку паламистская позиция казалась ему непригодной для греко-латинского диалога.¹⁵⁴ Однако, как указывает Анна Уильямс, нет достаточных исторических фактов, подтверждающих непреодолимость раскола между западным и восточным богословием, поскольку ни с той, ни с другой стороны не имеется официальных вероучительных документов, непосредственно осуждающих богословие томизма или паламизма.¹⁵⁵

3.2.2 Человек как образ Бога

В основании антропологии Паламы лежит убежденность в том, что человек в иерархическом порядке (τάξις) стоит на втором месте, сразу после Бога – выше ангелов и всего сотворённого мира. Это учение, к которому Палама пришёл после тщательного изучения работ Псевдо-Дионисия, изложено в зрелой работе Паламы 150 глав. Такой существенный пересмотр позиций автора *Corpus Areopagiticum* был проведён Григорием в ходе спора с Варлаамом. Псевдо-Дионисий утверждал, что божественные излияния (πρόοδοι) распространяются к людям посредством небесной иерархии ангельских чинов, которые стоят ближе к Богу по причине бестелесной природы. Благие ангелы превосходят людей также в моральном и духовном совершенстве. Принимая это, Палама однако настаивал на том, что человек занимает верхнее положение в иерархии всего сотворённого, превосходя даже ангелов; весь остальной мир был сотворён ради человека, и Царство небесное было ему уготовано с самого начала, но грех Адама радикально изменил место человека в космической иерархии: отпадение от Бога отдало его под власть низестоящих творений. Но в отличие от всего остального творения человек – *Sarah Dei*: лишь его природа могла быть соединена с Богом в ипостасном союзе Воплощения. Основание достоинства человека в том, что он сотворён по образу Бога. *Imago Dei* Палама понимал как отражение Лиц Троицы.¹⁵⁶ В своём размышлении (главы 35 и 36) он использовал известную схему, предложенную ещё стоиками и перенесённую в сферу богословия Филоном Александрийским, а затем развитую Феофилом Антиохийским, Оригеном, Афанасием Александрийским и Максимом Исповедником. В ней структуры человеческой речи проецируются на отношения в Боге. Отцу-Уму соответствует λόγος ἐνδιάθετος – субъективный разум, идеальное слово, или внутренняя беседа души с собою. Сыну-Слову у предшествовавших Григорию Паламе авторов соответствовал λόγος προφορικός – внешне изреченный и

открывшийся в слове разум, или произнесенное слово.¹⁵⁷ Палама в значительной степени переработал эту схему, определив Сына как «умное слово» ἐν διάνοια λόγος, и продумав роль Св. Духа:

«Дух же Высочайшего Слова есть как бы некая неизреченная Любовь Родителя к Самому неизреченно рожденному Слову. Этой же Любовью пользуется и Сам Возлюбленный Сын, и Слово Отца, имея Ее по отношению к Родителю, как происшедшую вместе с Ним от Отца и в Нем Самом соединенно почивающую».¹⁵⁸

Как показывает в своей работе Роберт Синкевич, эта тринитарная модель, вопреки мнению Мартина Жюжи, не была результатом непосредственного влияния Августина, поскольку Палама не знал латинского языка и в целом отрицательно относился к латинским богословским концепциям. Вероятнее, что на Паламу повлиял трактат *О Преображении Григория Синаита* (1255–1346), а скорее всего, работы Феолепта Филадельфийского (1250–1322).¹⁵⁹

Как бы то ни было, эта тринитарная концепция позволила Паламе развить богословскую антропологию *Imago Dei*. Палама считает человека образом Бога, поскольку, во-первых, человеческая душа соотносится с телом, направляя его и давая ему жизнь таким же образом, как Бог даёт жизнь бестелесным творениям (ангелам и душам). Во-вторых, он указывает на то, что именно человеку, а не ангелам, поручена Богом власть над материальным миром. После грехопадения Сатана захватил власть над миром, но эта власть не принадлежит ему по праву. И в-третьих, он отмечает, что в отличие от ангелов, человек обладает ещё и способностью чувствовать.¹⁶⁰

По причине телесности человека понятие *Imago Dei* в богословии Григория Паламы приобретает христологический, а также пневматологический характер. Образ Бога в человеке отражает не только внутреннюю жизнь Бога (имманентную Троицу), но и домостроительное сообщение Слова и Духа.¹⁶¹

3.2.3 Христология теозиса

Многие отцы Церкви: Иринеи Лионский, Афанасий Великий, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин – придерживались так называемой «естественной» точки зрения на обожение, согласно которой обожение человеческой природы является результатом её ипостасного соединения с воплощённым Словом.¹⁶² Максим Исповедник дополнил это учение, говоря «перихорезисе» (взаимопроникновения свойств двух природ, или *communicatio idiomatum*). Георгий Мандзаридис пишет:

«Естественная» точка зрения на обожение, которой придерживался Григорий Палама наряду с другими отцами Церкви, предполагает не механическое изменение человеческой природы, как полагал Гарнак, но онтологическое возрождение ее в ипостаси воплощенного Слова, доступное каждому человеку, лично и свободно участвующему в жизни Христа.¹⁶³

Иоанн Мейендорф комментирует учение Паламы: «заставив умереть на кресте ветхого Адама и сообщив свою собственную жизнь человеку в Иисусе, Бог восстанавливает свою законную власть... Троица вновь становится доступна человеку прямо и непосредственно... Учение об обожении является для св. Григория следствием исторического дела Христа: вне Него Божественная жизнь остаётся человеку недоступной».¹⁶⁴ В богословии таинств и экклезиологии содержится обоснование учения об обожении.¹⁶⁵ Через крещение и Евхаристию наше тело соединяется с Телом Христа, что «позволяет божественному свету сиять внутри нашего тела».¹⁶⁶ Однако следует заметить, что особенностью богословия Паламы является то, что в своих главных трудах (*Триады* и *150 глав*) он сравнительно мало говорит о Таинствах, предпочитая тему освящающей роли Писания и исполнения заповедей.¹⁶⁷

Варлаам в споре с Паламой осуждал монаховисихастов за то, что те стремятся заключить ум внутри тела, а не отвлекать его от тела.¹⁶⁸ Палама же считал экстаз, требующий отвержения тела, – дьявольским измышлением и следствием древних

греческих заблуждений. Он стремился объединить идею Григория Нисского о бестелесности ума с мнением преподобного Макария о сердце как разумном плотском органе. Согласно Паламе, ум соединён с телом и пользуется сердцем как важнейшим плотским органом.¹⁶⁹ Согласно Мейендорфу, мысль Паламы идёт по пути антиплатонической реакции во имя библейской антропологии, основанной на единстве духа и материи в человеке.¹⁷⁰

Подобно тому, как Палама пересмотрел учение Псевдо-Дионисия о небесных иерархиях, он внёс христологическую поправку и в учение Ареопагита об апофатическом познании Бога (см. главу 1). Мейендорф указывает на отсутствие христологии в *Corpus Areopagiticum*, что придаёт последнему двусмысленный характер.¹⁷¹ Говоря о богопознании, Палама утверждал, что апофатический путь «недостаточен, ибо ограничивается сравнением существ с Богом, приводящим только к признанию непознаваемости Божией, и следовательно, является только познанием существ».¹⁷² Осознание присутствия Иисуса в нас было фактором, который побуждал Паламу не соглашаться с агностицизмом своего оппонента Варлаама, опиравшегося на апофатику Псевдо-Дионисия.¹⁷³

3.2.4 Богословие исихазма

Когда Палама пишет о соединении с Богом, он нередко прибегает к антиномиям, стремясь с одной стороны, сказать о реальности теозиса, а с другой, подчеркнуть трансцендентность Бога. Поэтому он избегает чётких категорий и говорит о недостаточности как апофатического, так и катафатического богословия.¹⁷⁴

Во второй главе мы рассматривали учение Аквината о трёхступенчатом уподоблении Богу: природном, через благодать и во славе. Оно отражает связь природы и благодати, выраженную в известной формуле *gratia perficit naturam* (ST I^a q. 62 a. 5 resp.). Палама в *Триадах* (III.1,26) энергично возражает против того, что обожение представляет собой совершенствование природы. Однако анализ контекста показывает, что целью Паламы здесь было отрицание некоей естественной эволюционной динамики человека в направлении к Богу, то есть утверждение трансцендентности Бога, а вовсе не отрицание известной максимы Иринея Лионского и многих последующих Отцов Церкви о том, что человек *sarax Dei*, а стало быть, сама его природа содержит некую потенцию к обожению.¹⁷⁵

Исходным убеждением Григория Паламы было то, что уже в этой жизни человек может реально испытать обожение (он применяет не только термин *θέωσις*, но также слова *ἐκθέωσις*, *θεοποίησις*, *θεοοικονομία*, *θεοομιμία*). Григорий связывал этот опыт с практикой непрестанной Иисусовой молитвы (призывание имени Иисуса Христа). Молитва представляет собой добродетель, и она делает человека способным к восприятию обожения, каковое представляет собой не результат его деятельности, а дар божественной благодати.¹⁷⁶ Молитва, как и исполнение заповедей, является необходимой и свободной синергией (сотрудничеством) человека и искупительного действия Бога.¹⁷⁷ Главное в исихастской молитве, согласно Паламе – сосредоточение и «собрание» ума.¹⁷⁸ Целью молитвы является постоянное общение с Богом и видение нетварного

света, представляющего собой нетварную, исходящую из сущности Бога естественную энергию, которая служит верным свидетельством обожения человека и высшей формой богопознания.¹⁷⁹ Согласно Паламе, это именно тот свет, который ученики Иисуса видели на горе Фавор, и который был естественным сиянием божества Иисуса в момент Преображения. В Триадах III.1.33 Григорий Палама даёт объяснение этого сияния:

... некоторые из святых после пришествия Бога во плоти видели оный свет наподобие бескрайнего моря, странно изливающегося от единого Солнца, то есть от поклоняемого тела, как и апостолы на горе. Так обожён первенец (1Кор. 15:20; 23) нашего человеческого смешения. Обожение же обожённых ангелов и человеков есть не сверхсущая сущность Бога, а энергия сверхсущей божественной сущности, и эта энергия пребывает в обожённых не так, как искусство в создании искусства, – так в произведениях Творца присутствует производящая сила, являясь или выражаясь во всем, – а «как искусство во владеющем им», согласно великому Василию...¹⁸⁰

Относительно «фаворского света» дискуссия возникла не потому, что Варлаам исключал само явление, а по причине богословского объяснения, данного Паламой. Согласно Варлааму, отвергавшему различие в Боге между сущностью и энергией, умный свет может быть или самим Богом, или ангелом, или очищенным человеческим умом. В возникшем споре о том, является ли фаворский свет «символом», Палама и Варлаам употребляли этот термин в разных смыслах.¹⁸¹ Из текста *Триад* видно, что Палама понимает его в аристотелевском смысле, как не имеющий сущностного отношения к символизируемому, в то время как в платонизме и неоплатонизме «символ» возводит от одного уровня действительности к другому – что, по-видимому, согласуется с позицией Варлаама.¹⁸²

Григорий Палама настаивал на нетварности света, поскольку лишь в таком случае возможно непосредственное и личное общение между Богом и человеком, утверждая, что невещественный свет «обоготворяющий дар Духа... само

сияние божественного естества, посредством которого Бог общается с достойными».¹⁸³ Владимир Лосский пишет: «В «Святогорском томосе» обнаруживается ясное различие света чувственного, света умопостигаемого и света Божественного: последний превосходит два других, одинаково принадлежащих к области тварного.»¹⁸⁴ Вообще, тема нетварного света постоянно находится в центре богословского исследования Григория: для него это важнейший образ, описывающий обожение, проявляющий Божью силу и благодать.¹⁸⁵

Познание Бога возникает из положительного дара Бога и является позитивным опытом: за отрешением от существ следует «неведение, которое больше любого знания», и оно больше, чем отрешение. Человек достигает такого «истинного знания», когда «единится с Богом и через Бога видит Бога»¹⁸⁶.

... в изобилии Своей милости к нам Бог выходит Своей неотчуждаемой сверхъестественной силой из запредельности, непостижимости и таинственности, делаясь причастным уму и невидимо зримым.¹⁸⁷

Важно отметить, что для Григория Паламы, как и для Фомы Аквинского, созерцание Бога тождественно обожению; но если Палама чаще называет его «соединением» и «обожением» (θέωσις), то Фома предпочитает говорить о блаженстве (*beatitudo*). В обоих случаях созерцание представляет собой высший уровень встречи человека с Богом. Говоря о созерцании, Палама нередко использует термин *θεωρία*, широко применявшийся в предшествовавшей духовной и мистической традиции, и обозначающий как молитву, так и богословие. Для обоих богословов этот процесс участия в божественной жизни не имеет завершения по причине бесконечности Бога. Отличие от мысли Фомы Аквинского в том, что у Паламы созерцание не отождествляется со знанием, хотя в споре с Варлаамом Григорий и указывает на мистический опыт как на источник богословского знания. Тем не менее, как и для Фомы Аквинского, созерцание для него является даром благодати и недостижимо силами человеческой природы самой по себе.¹⁸⁸

Также надо отметить, что Григорий, в отличие от Фомы, не говорит о чисто интеллектуальном характере созерцания, поскольку нигде не проводит чёткого разграничения между разными способностями разума и души: такого рода анализ был бы нехарактерен для аскетической традиции.¹⁸⁹ Ещё одной особенностью паламистского учения об обожении является его атемпоральный характер: Палама крайне редко проводит различие между мистическим опытом в этой жизни и полнотой божественного присутствия в грядущем веке.¹⁹⁰

3.2.5 Различение сущности и энергий Бога

Как мы видели выше, постановка вопроса об отличии энергий от божественной сущности была вызвана стремлением указать, что обожение происходит не тварными средствами, но и не сущностью Бога. В споре с Варлаамом, который утверждал, посылаемый святым Дух является не энергией, но самой ипостасью Духа, Палама обвинил своего оппонента в том, что тот «угождает своим сродникам латинянам»¹⁹¹. Согласно Паламе, Святой Дух присутствует всюду и сущностью и энергией, но его сущность остаётся недоступной для приобщения и неделимой, а Его энергия раздается ангелам и святым.¹⁹² Георгий Мандзаридис формулирует тезис Паламы так: «Если бы люди приобщались не Божией благодати, а Божией сущности, это вело бы к тому, что люди становились бы богами по природе».¹⁹³

Таким образом, богословской причиной, побудившей Григория Паламу сформулировать учение о различии сущности Бога и его энергий, коренилась в необходимости онтологического различения между Творцом и творением. В каком-то смысле сходная мотивация в XIII веке побудила Фому Аквинского ввести термин «сотворённая благодать». При видимом противоречии в терминах, богословская мысль в обоих случаях руководствовалась сходными целями. Палама так интерпретировал доктрину своих оппонентов о невозможности находить различия в Боге (помимо различия сущности и Ипостасей): если сущность Бога идентична энергиям (проявлениям вовне), то умножается до бесконечности число божественных ипостасей, а если энергии представляют собой тварного посредника, то обожение невозможно. Георгий Мандзаридис комментирует:

Учение противников исихазма и латинян о спасении человека тварной благодатью противоречило важнейшему святоотеческому догмату, согласно которому возрождение и обожение человека происходит нетварными средствами. Против этого и выступает Григорий Палама. Он говорит, что Дух Божий

обоживает человека присущей Ему энергией и благодатью, а не тварными средствами и не Своей сущностью.¹⁹⁴

Исходя из того, что благодать Св. Духа является присущей Ему энергией, а в качестве среднего члена своего силлогизма используя утверждение своих оппонентов о тварности благодати, Григорий Палама приходит к заключению, что они считают Сам Дух тварным: «Естественная энергия Святого Духа могла бы быть тварной только в том случае, если бы был тварен сам Дух»¹⁹⁵

Такое разделение дало повод византийским оппонентам Григория Паламы назвать его двубожником, признающим существование высшего и низшего божества. В последующие годы и католические богословы нередко осуждали учение Григория Паламы за то, что различие сущности и энергий противоречит тезису о божественной простоте. В 150 Главах Палама пишет: «В Боге [можно различать] три сущие [вещи]: сущность, энергию и Троицу Божественных Ипостасей».¹⁹⁶ Жюжи, фон Иванка, Журне, Вендебург понимают это паламистское различие как «реальное» (то есть находящееся *in re*, «в вещи», независимое от деятельности ума).¹⁹⁷ Некоторые православные авторы, такие как Владимир Лосский, утверждают, что это реальное различие, но не считают, что оно вносит в Бога сложность (как не вносит её различие сущности и Ипостасей, или же различие Ипостасей между собой).¹⁹⁸ С другой стороны, Филиппс полагает, что речь идёт лишь о номинальном различии.¹⁹⁹ Проблему представляет, прежде всего, перенос богословского словаря Паламы в терминологию латинского богословия, где само понятие *distinctio realis* (реального различия) не является однозначным и очевидным для понимания. Этьен Жильсон в работе «Бытие и сущность» указывает, что «естественная субстанциалистская склонность нашего разума» стремится истолковать *aliud* (иное) как «иную вещь», «*нечто* иное», и может таким образом ввести нас в ошибку.²⁰⁰

Анна Уильямс обращает внимание на расхождения православных исследователей в истолковании характера паламистского различия божественных энергий и сущности.

Хотя Лосский уверен в том, что это отличие – не чисто интеллектуальное различие, не абстрактная концепция, а конкретная реальность, Мейендорф использует менее однозначный язык, и его подход допускает возможность того, что в данном случае можно говорить о концептуальном различии. Так, в *Византийском богословии* Мейендорф пишет: «Тройственное различие – сущность, ипостась, энергия – есть не разделение бытия Божия; оно отображает таинственную жизнь “Того-Кто-Есть” – трансцендентную, трехличностную и присутствующую в Его творении».²⁰¹

Определение энергий как проявление природы *ad extra*, приведённое Мейендорфом в работе *Жизнь и труды свт. Григория Паламы*²⁰², само по себе не несёт какойто новизны в сравнении с классическим понятием об энергии, то есть не подразумевает двух различных реальностей. Ведь ἐνέργεια, согласно философии Аристотеля, не есть нечто иное, чем сущность, но представляет собой её внешний признак, проявление вовне. Так, Жильсон, комментируя Аристотеля, пишет:

Субстанции проявляют ... свою действенность, именно потому, что каждая из них сама есть действенность (ἐνέργεια); они служат источниками разнообразной активности именно потому, что каждая из них сама есть акт. Такова основа сущего в собственном смысле: бытие – это акт, в силу которого всякая субстанция есть то, что она есть то, что она есть, и существует в качестве самостоятельного сущего.²⁰³

По мнению Анны Уильямс, Лосский и Мейендорф расходятся в оценках потому, что сам Палама, периодически высказываясь в пользу реального различия, как кажется, не придавал ему большого значения. Она отмечает, что у Паламы очень мало мест, где он говорит о «тройственном различии» в Боге, и это, вероятно, указывает на то, что сам Григорий не придавал данному различию столь важной роли, как это полагают многие комментаторы.²⁰⁴ Различение сущности и энергий – скорее богословский инструмент, чем правило веры. Ведь единственная цель этого учения – избежать еретических следствий из богословия обожения. Благодаря ему можно

изложить учение об обожении, избегая следствия об умножении божественных ипостасей.²⁰⁵

В 150 главах Палама делает попытку обосновать невозможность причастности сущности Бога не только с богословской, но и философской точки зрения:

110. Когда говорится о причастии, то это [означает, что причастующий] имеет часть причастуемого, ибо если [он] причаствует не части, а целому, то тогда [можно говорить] не о причастии, а об обладании. Но причащаемое делимо, а поэтому причастующее с необходимостью причащается части. Однако сущность Божия совершенно неделима, а поэтому и совершенно недоступна причастию. Наоборот, о том, что Божественная энергия разделяется, неоднократно говорит в своих сочинениях Златоустый отец. Она и есть то, чему причаствуют удостоившиеся обоживающей благодати...²⁰⁶

Из данного текста видно, что Палама считал, что причастующий «имеет часть причастуемого». Каким образом понять это? Различные попытки понять причастность множественного единому были рассмотрены Платоном в диалоге «Парменид», в частности: каким образом можно, «оставаясь единым и тождественным, в то же время пребывать во всём»?²⁰⁷ В случае Паламы посылка о том, что нельзя причастовать неделимому (принципиально противоречащая платоновскому подходу), вызывает предположение о том, что можно причастовать разделяемому. Но когда причастуемое окажется разделённым согласно количеству причастующих (чтобы не оказалось неделимой части, которой причастны разные причастующие), каждая из частей этого разделяемого окажется «в обладании», и опять нельзя будет говорить о причастовании. Чтобы избежать этого вывода, Палама, говоря об энергии, применяет в той же 110-й главе оксюморон, называя её «нераздельно разделяемой».

Такие авторы, как Доротеа Вендебург и Катерина Ла Кунья, осмысливая учение Паламы о различии сущности и энергий, ставят в упрёк Паламе то, что его богословская концепция разрывает связь Троицы домостроительной и имманентной, противоречит *Gründaxiom* о тождестве домостроительства и

теологии. На это надо сказать, что *Gründaxiom* не представляется очевидной тем богословам, кто не согласен с аксиоматичностью тождества домостроительства и теологии, постулированным К. Ранером и К. Бартом.²⁰⁸ Также Вендебург и Ла Кунья критикуют византийского богослова за «исключение божественных Ипостасей из живого опыта человека».

Складывается впечатление, что божественные Лица Григорий осмысляет как некий промежуточный уровень между сущностью и энергиями. В этом, по мнению D. Wendebourg, и заключается, пожалуй, главная слабость паламистского богословия: тварь не может иметь непосредственной связи с божественной ипостасью: она имеет её только с ипостасью, выраженной в энергии. Заключив Божественные Лица в неприступной Божественной сущности, которой невозможно стать причастным, Григорий действительно исключил Троицу из нашего спасения.²⁰⁹

... Какова же тогда сотериологическая функция Отца, Сына и Святого Духа? Могут ли Ипостаси иметь какое-либо реальное отношение к этому миру, если они принадлежат к области сущности, определяемой однозначно как лежащей за пределами всяческого сотериологического контакта? Недостаток связи между Божественными Личностями и «икономией» спасения как результат строго различия между «теологией» и «икономией» ведёт, в конечном счёте, к признанию сотериологической бездейственности Святой Троицы.²¹⁰

Е. Тимидис пишет: «Бог, не желающий быть с нами, Бог, посылающий нам как альтернативу свои силы и энергии, противоречит всему замыслу Христова воплощения».²¹¹ Однако, согласно Иоанну Мейендорфу, учение об энергиях не ведёт к деперсонализации общения с Богом: хотя энергии Бога общи всем трём Ипостасям, но эти энергии (действия Бога) остаются личными действиями по причине «перихорезиса» (взаимопроникновения) Ипостасей. Сам Григория Палама писал в работе *О божественном единении и различении*, что три Божественные Ипостаси «обладают одна другой естественно, целиком, вечно и неисходно, но также без смешения и неслиянно, и взаимопроникают одна в другую».²¹²

Андре фон Иванка убеждён, что реальное различие между Божественной сущностью и энергиями противоречит всей богословской мысли греческих Отцов Церкви. Согласно ему, любое строгое различие между Божественной сущностью и энергиями паламитского образца в трудах каппадокийских отцов исключается по той причине, что очень часто и об энергиях говорится как о непостижимых и непрístupных для человека.²¹³ Роуэн Уильямс в работе *The Theology of Lossky* считает, что в философском плане паламизм представляет довольно неудачное совмещение неоплатонической и аристотелевской систем, смесь крайнего реализма неоплатонической метафизики и аристотелевской логики.²¹⁴ Современный российский исследователь Евгений Зайцев утверждает: «Палама превращает сущностноэнергийное различие, используемое каппадокийскими отцами в чисто гносеологическом смысле, в онтологическое различие на уровне самого Бога, используя философскую терминологию, несущую различные смысловые нагрузки».²¹⁵

Хотя некоторые православные комментаторы настаивают на том, что решение синода 1351-го года носит характер догмата, другие (например, Каллистос Уэр) полагают, что несмотря на близкую к догматической уверенность в истинности паламитского различия, новые догматы могут принимать только вселенские Соборы. Флоровский, хотя и утверждает центральное значение богословия Паламы для православной церкви, не считает, что оно имеет догматический статус. Сергий Булгаков занимает ещё более гибкую позицию, говоря, что расширять *Depositum Fidei* может лишь Вселенский Собор. Иоанн Мейендорф ограничивается тем, что утверждает: основания учения Григория Паламы находятся в декретах VI Вселенского Собора. Тем самым он признаёт, что паламитское учение является позднейшим богословским развитием. Александр Шмеман предлагает сдержанную оценку, близкую к примирительному *Via media*: учение Паламы является творческим развитием базовых тенденций православного подхода в христианстве.²¹⁶

Также нельзя не обратить внимание на то, что среди православных богословов в период с XV по XX века внимание к учению о различии сущности и энергий было довольно эпизодическим. Каллистос Уэр полагает, что это связано с западным влиянием на православие в этот период истории. Однако даже если считать XX век более аутентичным для восточной традиции, то нельзя назвать его полностью определённым влиянием паламизма, поскольку, к примеру, такой авторитетный греческий богослов, как Трембелас, уделяет различию сущности и энергий очень малое внимание. Также Кармирис (считающий, что решения паламистских синодов XIV века имеют только вспомогательное значение) и Помазанский – известные авторы учебников для православных семинаристов – не упоминают о нём. Выдающийся румынский богослов Думитру Станилоэ очень редко употребляет термин «энергии», и в целом скорее толкует их отличие от сущности как отличие «согласно пониманию».²¹⁷ Подробнее о влиянии Паламы на православных богословов XX века будет рассказано в 4-й главе.

3.3 Выводы

Православные авторы видят в Григории Паламе святого, собравшего и осмыслившего элементы православной традиции, завершившего и окончательно оформившего долгое развитие Предания, начиная от Ириния Лионского. Западные же богословы нередко видят в нём сомнительного новатора, который в XIV веке ввёл новые концепты в *Depositum Fidei*, причём эти новшества касались самого сердца христианского богословия – учения о Боге. Исследуя богословие Паламы и читая комментарии к его работам, иногда бывает непросто отделить его мысли от трактовок неопаламитских богословов XX века.²¹⁸

Анна Уильямс замечает, что именно в XIV веке некоторые византийские богословы пришли к выводу, что католики ошибаются не в каких-то отдельных пунктах, но в самом своём богословском подходе и методах аргументации. Каллистос Уэр полагает, что интеллектуальное развитие западного христианства в XI-XII веках привело к тому, что латинские богословы изменили свой методологический подход, до этого не отличавшегося от восточного каким-то кардинальным образом.²¹⁹ Христос Яннарас корнем ошибок схоластики считает постоянное применение силлогистики и *ratio* в отношении богооткровенных истин, в результате чего стиралась граница между человеческой и божественной природами; по его мнению, схоластическая традиция стремилась не к познанию логоса вещей, но к индивидуалистически-интеллектуальному господству над физическим миром.²²⁰

Однако не следует считать, что философский подход типичен только для латинского богословия. Достаточно указать на Иоанна Дамаскина, который широко использует в своих богословских работах понятия бытия, субстанции, акциденции, вида и рода. Патриарх Фотий широко пользовался философской аргументацией в своих спорах IX века по поводу *Filioque*. Позиция византийских авторов в отношении философии оставалась достаточно амбивалентной.²²¹

Сравнивая труды Григория Паламы с трудами Фомы Аквинского, нельзя не обратить внимания на нелинейность развития богословской мысли Паламы и отсутствие у него привычной для западного богословия чёткой структуры изложения. Западным исследователям эта особенность стиля Паламы вкупе с использованием антиномий (хотя и не столь частым, как представляется В. Лосскому, заявлявшему, что антиномия является важнейшей частью богословского метода Паламы) нередко представлялась иррациональностью его богословского подхода в целом. Такие оценки основаны на представлении о том, что если логическая структура богословского трактата не бросается в глаза читателю, то значит, логический базис в принципе отсутствует. Анна Уильямс замечает по этому поводу, что если исследовать тексты Паламы, обращая внимание на те элементы его богословия, которые он сам считал важнейшими, то можно обнаружить в его трудах достаточно высокую степень последовательности.²²²

Палама не столько использует планомерное продвижение от одного раздела к другому, сколько опирается на образы, ни один из которых сам по себе не исчерпывает его учения об обожении или его богословскую антропологию. Он представляет множество перспектив, с которых мы можем смотреть на Бога и человечество, и при этом указывает на ограниченность каждой из этих перспектив. Палама не даёт эксплицитного синтеза, но, тем не менее, его образы формируют связную богословскую систему.²²³

Глава 4. Современные исследователи о теозисе. Томистская и паламистская парадигмы

4.1 Возрождение интереса к проблеме обожения: «неопаламизм»

Начало XX века было отмечено ростом интереса русских богословов к проблематике паламизма. Георгий Флоровский (1893–1979) подчёркивал, что «для правильного понимания теозиса необходимо проводить различие между сущностью и энергиями». Он утверждал, что понятие «обожения» возникло не сразу, и начало оформляться только после того, как было разъяснено учение о божественных энергиях.²²⁴

В числе первых авторов, положивших начало активному изучению наследия Григория Паламы, были будущий епископ Василий Кривошеин (1900–1985), непосредственно принадлежавший к исихастской монашеской традиции, и архимандрит Киприан Керн (1899–1960), яркий представитель «парижской школы» русского богословия. В отличие от более поздних работ Владимира Лосского и Иоанна Мейендорфа, они признавали влияние на Паламу аристотелевской мысли и неоплатонизма (Керн).²²⁵

Владимир Лосский (1903–1958), ставший одним из наиболее заметных православных авторов, писавших в XX веке о паламизме, особый акцент делал на аспекте личности, как в тринитарном богословии, так и в антропологии. Он тщательно избегает концептуализации личности, настаивая на то, что она «совершенно другое»: личное можно уловить только в личном общении. В том, что касается подробного анализа трудов византийского богослова, большее внимание привлекли исследования Лосского и Мейендорфа.²²⁶ По его мнению, в западной тринитарной теологии было «нарушено равновесие между сущностью и ипостасями».²²⁷ Лосский понимал богословский спор востока и запада как спор между откровением и разумом, между «Богом Авраама, Исаака и Иакова» и «Богом философов и ученых».²²⁸

Лосский подчёркивал экклезиологический аспект обожения, говоря: «Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси. Дело же Святого

Духа относится к человеческим личностям, обращается к каждой из них в отдельности. Святой Дух сообщает в Церкви человеческим ипостасям полноту Божественности единственным, личностным образом, приспособляемым к каждому человеку как к личности, созданной по образу Божию».²²⁹

Многие исследователи отмечают, что Лосский придерживался анахронического метода в своих исследованиях богословия обожения: он проявлял тенденцию читать более ранних Отцов Церкви в свете работ более поздних авторов. Это приводило к тому, что в содержание работ Отцов Церкви вносилось слишком много идей, чуждых контексту их работ.²³⁰ Ла Кунья пишет, что Лосский временами говорит так, «как будто бы между четвёртым и четырнадцатым веками отсутствовала всякая эволюция в развитии времени, языка и философии».²³¹

Ещё один важный для православного неопаламизма автор – Иоанн Мейендорф (1926–1992), вступивший в дискуссию после публикации в 30-е годы нескольких работ католического богослова Мартина Жюжи, резко критиковавшего богословие Григория Паламы и обвинявшего последнего в разрыве со святоотеческой традицией.²³²

Общее для Лосского и Мейендорфа – оценка ими работ Григория Паламы как в первую очередь полемики мистического (экзистенциального, по выражению Мейендорфа) богословия против профанной философии. Оба эти комментатора проявляют тенденцию преуменьшать влияние эллинистической философии на святоотеческую традицию, сводить это влияние лишь к заимствованию платонической терминологии и стоических тем. Скотт Ф. Пентекост замечает, что такой подход этих комментаторов на самом деле больше говорит об их собственном отношении к философии, чем об отношении к ней Григория Паламы, активно использовавшего метафизические аргументы. Тот, кто не замечает метафизических аспектов в мысли Паламы и сводит всё дело к борьбе мистического опыта против философии, истолковывает византийского богослова как обскурантиста, даже если сам и не согласен с таким определением Паламы. Учение о различии божественной

сущности и энергий Мейендорф охарактеризовал как важнейший элемент византийского богословия, обеспечивающий динамическое понимание человеческой природы, направленной к Богу, и противопоставил его «статическому» августинианскому пониманию.²³³

Православные греческие богословы XX века в целом проявили большую приверженность как к языку, так и к тематике богословия обожения, хотя и не все были единодушны в этом. Так, Панайотис Трембелас в своей трёхтомной Догматике (1959–1961) лишь 2 из 1505 страниц уделяет проблеме теозиса. Издание полного собрания сочинений Григория Паламы в 60-е годы изменило ситуацию. Работа Георгия Мандзаридиса «Обожение человека согласно учению Григория Паламы», изданная в 1963-м году, стала, по словам Христоса Яннараса, поворотной для греческого богословия XX века. Мандзаридис говорит о двойном результате Воплощения: восстановлении и обожении человеческой природы Иисусом Христом, ставшем доступным для всех через Таинства Церкви. Церковь представляет собой «общину обожения», в которой верующие приобретают причастность нетварным энергиям и становятся тем же, чем является Бог, за исключением сущности. Мандзаридис отмечает, что православная традиция не была монолитной: «тема обожения человека в эпоху Отцов была по преимуществу христоцентричной, а в исихастский период переживалась более Духо-центрично».²³⁴

Христоцентрический аспект подчёркивал другой греческий богослов, Панайотис Неллас. Он утверждал, что антропологическое значение обожения заключается в уподоблении Христу: эта тема присуща многим посланиям ап Павла. И речь у апостола идёт не просто о внешнем подражании или моральном усовершенствовании, но имеется в виду онтологическое преображение. Неллас настаивал на том, что тему обожения не следует превращать в отдельную богословскую дисциплину, но она обязательно должна быть интегрирована в христологию и антропологию.

Направление мысли Нелласа продолжили столь известные греческие богословы, как Иоанн Зизиулас и Христос Яннарас.

Зизиулас много лет размышлял над антропологическими следствиями христологии, применяя многие идеи современной философии. Индивидуум, согласно ему, не является закрытой самодовлеющей сущностью. Личность предполагает открытый характер бытия и является реляционной категорией, выражаемой общением в свободе и любви. Парадигмой человечности является Христос. Бытие во Христе для человека означает становление подлинной личностью через вхождение в то же самое сыновнее отношение, которое характеризует бытие Христа. Человечность обретает свою подлинность в единстве с Богом, а это личностное единство и является «теозисом», будучи антитезой тому типу «обожения», который утверждает, что человеческая природа должна перестать быть тем, что она есть. То, что Отцы выражали термином «причастность», Зизиулас определяет через «личностность». По причине своей реляционной природы, личностность подразумевает отличность от Бога без разделения, общение с Ним без слияния.²³⁵

Христос Яннарас говорит, что из Писания нам известно, что Бог существует как Троица Личностей в союзе личностной свободы и любви. Неверно думать, что Бог *имеет* любовь в качестве своего атрибута; Он есть любовь, поскольку его жизнь – это актуальное общение. В отличие от Бога, человеческие существа – это потенциальности. Человеческая личность существует только как самоосознающая различность, только *в сравнении* с другим существованием, только в отношении к нему. Преодоление этой различности – истинная цель любовного влечения; это же относится и к отношениям с Богом. Поскольку мы созданы по образу Бога, то можем либо ответить на призыв Его любви – то есть выбрать жизнь, либо отвергнуть его – то есть, выбрать смерть. Из нашего бытия по образу Бога следует, что мы не только можем ответить Его любви, но и имеем потенцию жить жизнью Христа. Стремление к автономии и экзистенциальной самодостаточности привязывает нас к нашей недостаточности. Это и есть попытка самообожения, предпринятая Евой, поддавшейся посулам змея, и пожелавшей стать равной Богу. Церковь не является инструментом индивидуального спасения. Спасение в Церкви – это

освобождение жизни от тленности и смерти: не выживание и переход после смерти в «иной мир», но достижение экзистенциальной полноты, участие творения в способе жизни, присущем нетварному. Потому бессмертие является не ускользанием от индивидуального вымирания, а преодолением смерти через личностное отношение с Богом. Но не только с Богом; поскольку мы соотнесены друг с другом и ответственны друг за друга, то «в действительности Церковь доверяет каждому великую честь быть ответственным за спасение всего мира...». Итак, согласно Яннарасу, обожение – это актуализация жизни как общения, позволяющая нам участвовать в отношении любви между Отцом и Сыном, и достигая таким образом полноты нашей человечности.²³⁶

Румынский богослов Думитру Станилоэ (1903–1993) сочетал апофатический и катафатический подходы, что позволяло ему не вносить такого напряжения между разумом и опытом, какое характерно для работ В. Лосского с его «тотальным апофатизмом».²³⁷ Согласно ему, образ Божий как потенция и тенденция к причастности Богу в общении – онтологически задан человеческой личности и призывает её к свободе и любви, призывает к тому, чтобы стать подобием Бога, то есть обрести полноту причастности к божественной жизни. В этом подходе проявляется верность Станилоэ принципу непрерывности континуума «природа-благодать».²³⁸

Для Станилоэ важнейшим элементом восточной традиции является убеждённость в том, что познание Бога неотделимо от соединения с Ним. Причём никакое познание (себя или других) невозможно без любви, направленной к другой личности: здесь проявляется персонализм богословия Станилоэ. Познание есть акт причастности, основанный на любви познающего субъекта к другому субъекту, а в конечном счёте – на отношениях личности с Высшим Субъектом. Человек для Станилоэ – одновременно познающий субъект и субъект в отношениях.²³⁹ В отличие от тотального апофатизма Лосского и Яннараса, Станилоэ утверждает, что последняя реальность отношений с Богом – не только высшая тайна, но и ключ ко всякому знанию. Святая Троица, будучи тайной, в то же самое время умопостижима;

Она даёт осмысленное объяснение всему сущему. Последнюю реальность Станилое называет «подлинной метафизикой», «онтологией любви».²⁴⁰

Румынский богослов расширил известную максиму Афанасия Александрийского, переформулировав её так: «Бог стал человеком не только для того, чтобы человек мог стать богом, но и для того, чтобы он подлинно мог стать человеком». Богословие космоса, предложенное Станилое, гласит, что всё творение призвано посредством человека получить причастность к божественному общению.²⁴¹ Природа для него не противостоит личности, как для Лосского и Зизиуласа; человеческое существование в каком-то смысле отражает паламистское различие сущности и энергий Бога. Человек – одновременно бытие-в-себе и бытие-в-отношениях.²⁴²

4.2 Западное богословие XX века об обожении

Есть ряд богословов, которые, подобно Карлу Барту, считают, что ограниченность человеческой природы не должна восприниматься как нечто унижительное для человека (*Church Dogmatics* III/4. 567), и утверждают, что любая трансценденция для человека равнозначна утере его подлинной природы, а человеческая ограниченность делает, тем не менее, возможным личностное отношение с Богом.²⁴³

Другие, однако (как, например, Illingworth), указывали на то, что личностная структура человека, вызывающая к полноте отношений любви с Отцом и Сыном, возможной благодаря Воплощению, делает нас способными стать «причастниками божественного естества». После первой мировой войны внимание западных исследователей под влиянием таких представителей русской эмиграции, как Булгаков, Флоровский и Кривошеин, было привлечено к восточной православной традиции.

Англиканский учёный Эрик Масколл в своей работе *Christ, the Christian and the Church* (1946), опираясь на Отцов Церкви и испанских мистиков, пишет, что следствием Воплощения Христа и нашего усыновления через Него является «реальное участие в жизни Святой Троицы». На этой причастности Богу и основано мистическое богословие «обожения человека во Христе». При этом он оговаривает, что необходимо сохраняется личностная идентичность человека. «Бог и Христос – это те, чем мы станем, но ни в коем случае нельзя сказать это те, кем мы станем».²⁴⁴ Акцент на участии в божественной жизни через крещение в восстановленной человеческой природе Воплощённого Сына отсылает к Иринею Лионскому и его реалистическому подходу в обожении.²⁴⁵

Исходя из того, что открытость в отношении Бога относится к сущности человеческой природы, и что человеческая реальность определяется отношениями, Масколл утверждает, что трансцендирование человеческой природы совершенствует её, но не разрушает. Для этого сверхъестественного

преображения, пишет он, подходит только одно понятие, которое мы находим в христианской традиции – понятие обожения. Прежде всего, человеческая природа способна к обожению по причине своей разумности. Но индивидуальное возвышение до сверхъестественного порядка невозможно: весь человеческий род восстановлен и возрождён во Христе. Христиане входят в это преображение через Крещение; они становятся сыновьями Бога через посредничество Сына, поднимающего их в жизнь Троицы. Познакомившись с трудами Иоанна Мейендорфа о Григории Паламе, Масколл утверждает: «имеется фундаментальное догматическое и религиозное согласие между св. Григорием Паламой и св. Фомой Аквинским».²⁴⁶

Крупнейшие католические богословы XX века относились к паламизму в большей или меньшей мере критически. Луи Буйе в своей *Истории христианской духовности* писал, что обожение – «не что иное, как реальность нашего участия божественном сыновстве, собственная Иисусу, Сыну Божию, сделавшемуся человеком именно ради того, чтобы предложить нам эту возможность». Буйе, однако, сомневался в тезисе Паламы о реальном различии между энергиями и сущностью в Боге. Несмотря на это, он писал, что главной целью Паламы было «утвердить возможность реального и непосредственного контакта между человеком и божественной благодатью без того, чтобы понять нас как «богов» в языческом смысле слова».

Ханс Урс фон Балтазар скептически воспринимал богословие, выходящее за пределы самораскрытия Бога. Подход Паламы казался ему чрезмерно неоплатоническим. Отказываясь от терминологии обожения, он утверждал, что следует искать мистических даров Бога не в чувственном опыте или экстатических состояниях, но «в любящей покорности воле Бога».²⁴⁷

Карл Ранер в своих работах без использования привычной терминологии обожения развивал идею о приобщении человека Богу. Он критиковал натуралистическую концепцию человеческой природы. Благодать, согласно ему, не является чемто добавленным, что «оправдывает и обоживает»

человеческую природу, поскольку это было бы слишком внешним воздействием на внутреннюю цель человека (Rahner 1961: 299). Согласно Ранеру, божественное предназначение является онтологической составляющей конкретной человеческой «чтойности», поскольку ничто акцидентальное не может обоживать (Rahner 1961: 310). Бог так сотворил человека, что последний способен как неожиданный и незаслуженный дар получить Любовь, которой Бог является Сам: «способность к восприятию Бога раздающей себя личностной любви есть центральный неизменный экзистенциал человека» (Rahner 1961: 312). Ранер задаётся вопросом: каким образом сверхъестественная цель может не уничтожать природу человека? И даёт такой ответ: благодаря участию в несотворённой благодати. Несотворённая благодать, или самосообщение Бога, предполагает новое отношение с Богом. Человек вновь творится посредством божественного самосообщения. Сотворённая благодать является уже следствием. Жизнь в будущей славе является проявлением жизни в божественном сыновстве (Rahner 1961: 326). Но блаженное видение – не просто обусловленный внутренним импульсом «рост» в направлении финальной стадии. Это – «новое эсхатологическое вмешательство Бога» (Rahner 1961: 335). Человек призван разделить преображающую славу Бога. Иными словами, наша высшая цель состоит в усыновлении, в том, чтобы быть принятыми в источник нашего бытия. Норман Рассел отмечает, что это учение Карла Ранера представляет собой классическую доктрину обожения, хотя и задействует другие термины. Тот, кто получает благодать, остаётся ограниченным творением, но в то же время благословляется бесконечным самосообщением Бога.²⁴⁸

4.3 Томизм и паламизм: возможности диалога

Некоторые современные исследователи (Blum, Philips) считают, что восточное и западное богословие могут найти общую почву, если будет достигнуто признание того, что они взаимно дополняют друг друга, образуя единство христианской веры. Это не следует понимать как «мирный договор» фундаментально непримиримых позиций, но как признание того, что каждая из традиций в чём-то имеет свои ограничения. Каллистос Уэр обращает внимание на общее прошлое двух церковных традиций, которое нельзя игнорировать²⁴⁹, а Иоанн Мейендорф призывает большее внимание обращать на общие истоки традиции, в свете которых «противоположность позднейших учителей, возможно, покажется нам менее резкой»²⁵⁰.

Рассматривая учения Фомы Аквинского и Григория Паламы в предыдущих главах, мы видели: в вопросе о познании Бога оба автора согласны, что в некоторой степени познание Бога возможно, и кроме того, стремление к соединению с Богом не предполагает уход от познания. Фома Аквинский часто повторяет максимуму Августина о том, что нельзя любить то, чего не знаешь. Григорий Палама, не принимая крайнего апофатизма Варлаама, утверждает, что в основе христианской жизни лежит то знание о Боге, которое мы получаем из Писаний и благодаря Воплощению, а также знание, которое становится результатом молитвы как подлинного контакта с Богом. Тезис Паламы о том, что Бог «превышает не только знание, но и незнание» также ограничивает апофатизм, который Палама, признавая в качестве верного в основном учения, уже не считает путём к Богу.

У Паламы различение сущности и энергий стало инструментом, который сохранил возможность говорить о самосообщении Бога (через энергии), обеспечивая трансцендентность (по причине недоступности сущности). Для Фомы Аквинского аналогический дискурс стал решением проблемы того, как говорить о Боге, избегая одновременно и

претензии на однозначно-безошибочные утверждения, и невозможности какой-либо богословской речи вообще. В богословии Фомы учение об аналогии играет ту же умеряющую и корректирующую роль, какую у Паламы играет различие сущности и энергий. При этом оба богослова убеждены в реальности обожения. Фома выражает это через учение о причастности человеческого интеллекта божественному самопознанию, а Палама – через учение о причастности божественным энергиям. Вообще, учение о причастности Богу как для Аквината, так и для Паламы служит обоснованием возможности обожения.

Сопоставляя позиции Фомы и Григория, надо учитывать богословское намерение, обуславливающее введение тех или иных концептов, и создающее контекст понимания. В связи с этим следует отметить, что различие между *apprehensio* и *comprehensio*, введенное Фомой, в его учении о богопознании служит для обозначения трансцендентности Бога; с этим сходна функция различения сущности и энергий, на котором настаивал Палама. Различность подходов двух богословов – в том, что у Григория отчётливее, чем у Фомы Аквинского, подчеркнута трансцендентность Бога, но отсутствует теория языка, мотивирующая богословский дискурс.

Многие исследователи, доказывая несовместимость томизма и паламизма, говорят о том, что если Фома учит о тварном характере благодати, то Палама – о нетварном. Однако, как было показано во второй главе, Фома говорит о сотворённой благодати лишь для того, чтобы указать на сотворённый характер человеческого субъекта, её получающего: одна и та же благодать для него представляется в аспекте получателя тварной, а в аспекте самосообщения Бога – нетварной.

Вопрос о блаженном видении стал одним из самых напряжённых мест спора латинской и византийской традиций, хотя здесь надо отметить, что острота полемики часто возникает из-за недооценки православными исследователями причастуемого, согласно Аквинату, характера боговидения. Те различия в учении о божественном созерцании (θεωρία),

которые находят у Фомы Аквинского и Григория Паламы – меньше, чем сходства (это было показано в предыдущих главах). Надо учитывать, что вообще в вопросе о созерцании у многих Отцов Церкви есть различия в подходах.

Для Фомы самосообщение Бога является не только причиной прославления, но и самой его природой. В связи с этим надо отметить, что отрицание Паламой того, что обожение является совершенствованием человеческой природы – не представляло собой полемику с позицией Аквината, но имело своей целью подчеркнуть, что не может быть какой-либо естественной эволюции человека в направлении Бога.

Наибольшее совпадение Григория Паламы и Фомы Аквинского – в том, что касается необходимости возрастания в добродетелях как условия обожения, а также в настойчивом акценте на том, что обожение является даром благодати. В вопросе соотношения добродетелей и благодати Палама принимает типичное для восточной традиции учение о синергии. Фома здесь занимает сходную позицию: отходит от чистого августиnianства и говорит о «двойной причинности», согласно которой человеческое действие может быть атрибутировано как Богу, так человеческому субъекту.

Несмотря на часто повторяемые утверждения православных авторов о том, что Палама вдохновляется святоотеческим преданием, в то время как Аквинат мыслит как философ-аристотелик, надо отметить, что в богословии обожения Фомы Таинства играют гораздо более значительную роль, чем в *Триадах* и *150 главах*. Это один из фактов, свидетельствующих о том, что клише будто «Фома черпал своё вдохновение у Аристотеля» – неверно. В тех случаях, когда Писание и Предание ведут к другим выводам, чем Аристотель, Фома без колебаний уходит от аристотелевской метафизики, как например, утверждая сотворённость мира Богом, он отказывается от аристотелевского принципа вечности материи.

Нередко исследователи акцентируют внимание на том, что различает этих двух богословов, а может быть, даже специально ищут точки расхождения. Однако надо признать, что как Фома Аквинский, так и Григорий Палама – каждый из них

внёс свой особый вклад в учение об обожении человека, опираясь на святоотеческое предание. Такие богословы, как Ориген, Афанасий, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий и Иоанн Дамаскин, размышляя над библейскими текстами, в особенности над 2Пет. 1:4, разработали учение о причастности божественной природе. Именно эта причастность находится в центре богословской мысли Аквината и Паламы. Также ключевыми темами святоотеческого учения об обожении являются темы познания Бога и соединения с Богом, играющий столь важную роль в работах Фомы и Григория. Оба богослова разрабатывают темы, уже ранее сформированные в трудах Отцов, хотя и акцентируют разные элементы этих тем.

В целом надо сказать, что многие положения учений Фомы Аквинского и Григория Паламы, расцениваемые многими как непримиримые друг с другом, на деле не являются противоречащими, даже если они и использовались конфронтующими группами богословов более поздних поколений в качестве идейных «знамён».

Заключение

В предыдущих главах мы видели, что при сопоставлении учений Фомы Аквинского и Григория Паламы можно обнаружить, что исследуемые ими темы редко имеют непосредственные пересечения, и следует говорить скорее о различных богословских акцентах этих авторов, а не о взаимном противоречии их учений.

Нередко исследователи акцентируют внимание на том, что различает этих двух богословов, а может быть, даже специально ищут точки расхождения. Но если обратить внимание на некоторые моменты, которые, как традиционно считалось, демонстрируют антагонизм византийской и латинской богословской традиций, то можно обнаружить, что цели, достигаемые Паламой и Аквином, часто являются очень близкими. Как мы видели, вопрос о тварном или нетварном характере благодати является одной из тех богословских проблем, которые были искусственно раздуты, и анализ контекста работ Паламы и Аквина не показывает, что у них в этом есть в буквальном смысле противоречие позиций. Отсутствие подлинного противоречия видно как из богословских целей, которых достигают авторы, так и из рассмотрения целостного учения Фомы Аквинского о благодати.

Существеннейшим моментом для трудов Аквина и Паламы является их приверженность святоотеческому учению об обожении как причастности человека Богу. В этом – одно из фундаментальных сходств богословий этих двух авторов, хотя и акцентировавших различные элементы Предания.

Мы видели, что современные исследователи богословия Григория Паламы далеко не всегда совпадают в своих выводах; изучая их работы, как правило, следует иметь в виду их собственные богословские и философские концепции, которые они накладывают на исследуемые тексты.

Конечно, стиль Фомы Аквинского и Григория Паламы различается – Аквинат более последователен в изложении своих тем – но не следует преувеличивать эти различия и

представлять дело так, что Фома представляет *ratio*, а Палама мистический опыт. Так, Палама в своих работах активно использует метафизические аргументы, и не апеллирует к собственному мистическому опыту. В то же время хорошо известно, какую важную роль для богословия Фомы Аквинского играла молитва и Таинства. Для него первостепенными источниками являются священное Писание и Предание. В тех случаях, когда метафизические подходы Аристотеля противоречат этим источникам, Фома решительно отказывается следовать за греческим философом. Также стоит отметить, что метафизика причастности, на которую, подобно Паламе, во многом опирается Фома в своём учении об обожении, никак не свойственна Аристотелю, но является одной из важнейших тем святоотеческого богословия. Томистское учение о Боге как чистом *Esse* черпает вдохновение в библейском Откровении, и полностью чуждо мысли греческих философов.

Учитывая то, что уже с первых веков Церкви в развитии латинской и греческой традиций имелись определённые различия, трудно было бы ожидать большого сходства стиля работ Паламы и Аквината. Однако если помнить, что в вопросе о божественном созерцании и обожении у многих Отцов Церкви были различия в подходах, то едва ли есть основания оценивать учения Фомы Аквинского и Григория Паламы как взаимоисключающие. Представляется, что правильнее утверждать, что эти два автора свидетельствуют о многообразии внутри единой христианской традиции.

Библиография

Фундаментальные источники

Григорий Палама, *Триады в защиту священно-
безмолвствующих*, Москва 1995

idem, *Сто пятьдесят глав*, Краснодар 2006

idem, *Трактаты*, Краснодар 2007

idem, *Избранные творения*, Москва 2008

Фома Аквинский, *Сумма Теологии*, Москва 2006

idem, *Сумма против язычников*, Долгопрудный 2000

Вспомогательные источники

Августин Аврелий, *О Граде Божием*, Минск 2000

idem, *О Троице*, Краснодар 2004

Климент Александрийский, *Строматы. Книги 1–3*, Санкт-Петербург 2003

Платон, *Собрание сочинений в четырёх томах*, Москва 1993

Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Том I, С-Петербург 1913

Литература

Жильсон Этьен, *Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*, Москва – Санкт-Петербург 2000

idem, *Избранное: христианская философия*, Москва 2004

Зайцев Евгений, *Учение В. Лосского о теозисе*, Москва 2007

Керн Киприан, *Антропология св. Григория Паламы*, Москва 1996

Лосский Владимир, *Богословие и боговидение*, Москва 2000

idem, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Москва 1991

Мандзаридис Георгий, *Обожение человека*, Свято-Троицкая Сергиевская Лавра 2003

Мейендорф Иоанн, *Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы*, Минск 2001

idem, *Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение*, Санкт-Петербург 1997

idem, *Святой Григорий Палама и православная мистика*, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003

Рансимен Стивен, *Великая Церковь в пленении*, Санкт-Петербург 2006

Уильямс Роуэн, *Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика*, Киев 2009

Bradshaw David, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2007

Chae Isaac, *Justification and Deification in Augustine*, Illinois 1999

Clucas Lowell, *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century: A Consideration of the Basic Evidence*, University of California 1975

Himmerich Mauris, *Deification in John of Damascus*, Milwaukee 1985

Kharlamov Vladimir, *"The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole": Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-*

Dionysius The Areopagite, New York 2006

Owen William, *Seeing God: Theology, Beatitude and Cognition in the Thirteenth Century*, Iowa City 2006

Pentecost Scott F., *Quest for the Divine Presence: Metaphysics of Participation and the Relation of Philosophy to Theology in St. Gregory Palamas's Triads and One Hundred and Fifty Chapters*, Washington 1999

Rossum Joost van, *Palamism and Church Tradition: Palamism, its Use of Patristic Tradition, and its Relationship with Thomistic Thought*, New York 1985

Russell Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2006

Sinkewicz Robert, *St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to the Capita 150*, Athens 1986

Stăniloae Dumitru: *Tradition and Modernity in Theology* (ed. Lucian Turcescu), Iași-Oxford-Palm Beach-Portland 2002

Williams Anna Ngaire, *Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas*, Yale University 1995.

Summary

Many contemporary theology scholars assert that the split of East and West Christianity to a large extent depended on the fundamental opposition of doctrines of such theologians as Thomas Aquinas and Gregory Palamas. These two authors often regarded as mascots for Latin and Byzantine traditions. It's hardly possible to advance in theological dialog of Roman Catholic and Orthodox Churches unless reexamining whether Thomism and Palamism are really irreconcilable. There were many theological melees of Catholic and Orthodox scholars about the doctrine of deification and the simplicity of God. Some issues of Thomistic doctrine, such as created grace and beatific Vision, were criticized by orthodox theologians, and many of catholic authors reprobated Palamas for energy-essence distinction, which compromises, according to them, the God's simplicity.

The purpose of this paper was to examine if the disagreements of Aquinas and Palamas on the issue of deification of man are real irreconcilable contradictions or just differences of theological accents. It seems that on the basis of theological context of the works of Palamas and Aquinas and considering the absence of direct intersections of theirs' theological themes we may affirm that these theologians are much closer in their aims than it's often supposed. The Thomistic issues of created grace and comprehension of God may be considered as contradicting to the orthodox tradition only if they are removed from their genuine theological context and treated without considering the whole structure of Thomistic doctrine of deification. On the other hand, examining the doctrine of Gregory Palamas, we must distinguish his thought from interpretations of "neo-Palamistic" authors, which are often confronting each other. We must also to pay attention to such important resemblance of the doctrines of Aquinas and Palamas, as the principle of participation of man in God. Also it's necessary to understand the genuine purpose of theological concepts, invented by these authors.

To understand better the special features of Thomistic and Palamistic approaches, in this paper we first considered the patristic development of the theology of theosis, then studied accordingly Thomistic and Palamistic doctrines on deification, and finally had a look at contemporary theologians writing on deification. Having done this, we think that when speaking about Aquinas and Palamas, it's more reasonable to estimate their doctrines as an example of acceptable plurality in the unity of Christian tradition.

Примечания

¹ - cfr. Norman Russell, The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition, New York 2004, 3

² - cfr. Vladimir Kharlamov, Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionisius The Areopagite, New York 2006, 9

³ - cfr. N. Russell, Doctrine, 1

⁴ - N. Russell, Doctrine, 2

⁵ - ibidem, 2–3

⁶ - ib., 9

⁷ - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 47

⁸ - cfr. ibidem, 49

⁹ - cfr. ib.

¹⁰ - ib., 51–52

¹¹ - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 43–44

¹² - ibidem., 40

¹³ - ib., 43–45

¹⁴ - ib., 46

¹⁵ - ib., 57

¹⁶ - Protrepticus, 1.8.4, цитируется по V. Kharlamov, Concept of Theosis, 64

¹⁷ - V. Kharlamov, Concept of Theosis, 60

¹⁸ - Климент Александрийский, Строматы. Книги 1–3, Санкт-Петербург 2003, 300

¹⁹ - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 62

²⁰ - cfr. ibidem, 70–72

²¹ - V. Kharlamov, Concept of Theosis, 78

²² - N. Russell, Doctrine, 12

²³ - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 83

²⁴ - N. Russell, Doctrine, 75

²⁵ - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 84

²⁶ - cfr. ibidem, 85–86

²⁷ - N. Russell, Doctrine, 321

- 28 - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 30
- 29 - N. Russell, Doctrine, 326–27
- 30 - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 34
- 31 - N. Russell, Doctrine, 13, 343
- 32 - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 103
- 33 - cfr. ibidem, 102–103
- 34 - N. Russell, Doctrine, 13
- 35 - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 124–26
- 36 - N. Russell, Doctrine, 13
- 37 - ibidem, 14
- 38 - ib., 344
- 39 - V. Kharlamov, Concept of Theosis, 8–11
- 40 - ibidem, 343–46
- 41 - V. Kharlamov, Concept of Theosis, 353
- 42 - ibidem, 354
- 43 - Ib., 280–81
- 44 - N. Russell, Doctrine, 14
- 45 - Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Том I, С-Петербург 1913, 186. 309
- 46 - Евгений Зайцев, Учение В. Лосского о теозисе, Москва 2007, 85
- 47 - Himmerich Mauris, Deification in John of Damascus, Milwaukee 1985, 132–133.
- 48 - ibidem, 173
- 49 - ib., 187
- 50 - Anna Williams, Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas, Yale University 1995, 68
- 51 - N. Russell, Doctrine, 327
- 52 - David Bradshaw, Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom, New York 2007, 224–225
- 53 - N. Russell, Doctrine, 329–30
- 54 - D. Bradshaw, Aristotle, 227–29
- 55 - Блаженный Августин, О граде Божием, Минск-Москва 2000, 1291.

- 56 - N. Russell, *Doctrine*, 331
- 57 - Цитируется по N. Russell, *Doctrine*, 332
- 58 - *ibidem*, 332
- 59 - *ib.*, 14
- 60 - *ib.*, 14
- 61 - Isaac Chae, *Justification and deification in Augustine*, Illinois 1999, 190
- 62 - D. Bradshaw, *Aristotle*, 229
- 63 - Daniel Monsour, *The Relation between Uncreated and Created Grace in the Halesian Summa: A Lonergan Reading*, Toronto 2000, 86
- 64 - *ibidem*, 101–102
- 65 - *ib.*, 104–105
- 66 - *ib.*, 106–108
- 67 - A. Williams, *Deification*, 261
- 68 - cfr. *Summa Theologiae* I^a, q. 1, a. 7 ad 1.
- 69 - Стивен Рансимен, *Великая Церковь в пленении*, Санкт-Петербург 2006, 99
- 70 - Иоанн Мейендорф, *Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы*, Минск 2001, 9
- 71 - A. Williams, *Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas*, 474–75
- 72 - *Ibidem*, 53
- 73 - *ib.*, 55
- 74 - *ib.*, 465–66
- 75 - *ib.*, 471–72
- 76 - A. Williams, *Deification*, 73–74
- 77 - *ST I^a-II^aae* q. 62 a. 1 ad 1
- 78 - A. Williams, *Deification*, 76–77
- 79 - *ibidem*, 78
- 80 - Цитируется по: Этьен Жильсон, *Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*, Москва – Санкт-Петербург 2000, 142
- 81 - A. Williams, *Deification*, 84

- 82 - A. Williams, Deification, 91
- 83 - ibidem, 95
- 84 - ib., 124
- 85 - ib., 187
- 86 - ib., 125
- 87 - cfr. ib., 136
- 88 - ib., 144
- 89 - ib., 145
- 90 - William Owen, Seeing God: Theology, Beatitude and Cognition in the Thirteenth Century, Iowa City 2006, 99–100
- 91 - W. Owen, Seeing God, 113
- 92 - ibidem, 100–101
- 93 - ib., 116–117
- 94 - ib., 119
- 95 - ib., 124
- 96 - ib., 161
- 97 - ib., 162
- 98 - ib., 141–42
- 99 - «...Divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur». (SCG, III, 51)
- 100 - W. Owen, Seeing God, 150
- 101 - «Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus.» (ST I^a q. 12 a. 5 resp.)
- 102 - cfr. A. Williams, Deification, 81–82
- 103 - ibidem, 82
- 104 - ib., 100–103
- 105 - ib., 120
- 106 - «... dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est

impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est». (I^a q. 12 a. 5 resp.)

¹⁰⁷ - A. Williams, Deification, 104–105

¹⁰⁸ - «... beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari, scilicet obiectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit; secundum illud Augustini, in V libro Confess., beatus est qui te novit, etiam si alia ignoret. Sed ex parte actus intelligentis, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem est etiam secundum hoc, aliquid increatum.»

¹⁰⁹ - A. Williams, Deification, 122–23

¹¹⁰ - Цитируется по: Этьен Жильсон, Избранное: Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского, 424

¹¹¹ - cfr. A. Williams, Deification, 157

¹¹² - cfr. ibidem, 162

¹¹³ - Цитируется по A. Williams, Deification, 170

¹¹⁴ - ibidem, 175

¹¹⁵ - ib., 184

¹¹⁶ - ib., 197

¹¹⁷ - ib., 186

¹¹⁸ - ib., 171

¹¹⁹ - A. Williams, Deification, 147–48

¹²⁰ - ibidem, 221. 424

¹²¹ - ib., 149

¹²² - ib., 211

¹²³ - ib., 217

¹²⁴ - A. Williams, Deification, 220–21

¹²⁵ - ibidem, 221–22

¹²⁶ - ib., 401

¹²⁷ - Григорий Палама, Триады в защиту священно-безмолвствующих, Москва 1995, 238.

¹²⁸ - A. Williams, Deification, 402

- 129 - ibidem, 411
- 130 - A. Williams, Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas, 432, 447–48
- 131 - ibidem, 413
- 132 - ib., 440. 449
- 133 - ib., 418
- 134 - cfr. N. Russell, Doctrine, 4
- 135 - cfr. ibidem, 6
- 136 - cfr. ib., 5
- 137 - cfr. ib., 6
- 138 - cfr. ib.
- 139 - С. Рансимен, Великая Церковь в пленении, Санкт-Петербург 2006, стр. 114.
- 140 - Ecclesiological Awareness in the East and in the West from the Sixth to the Eleventh Century в Unity of the Churches of God, 129–30; Цитируется по A. Williams, Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas, 9
- 141 - cfr. ibidem, 10
- 142 - cfr. ib., 10
- 143 - Joost van Rossum, Palamism and Church Tradition: Palamism, its Use of Patristic Tradition, and its Relationship with Thomistic Thought, New York 1985, 56.
- 144 - ibidem, 78
- 145 - Григорий Палама, Триады в защиту священно-безмолвствующих, Москва 1995, 326–27
- 146 - ibidem, 228
- 147 - J. van Rossum, Palamism, 89
- 148 - cfr. A. Williams, Deification, 37
- 149 - ibidem, 41
- 150 - cfr. Филипп Шеррард, Греческий Восток и латинский Запад, Москва 2006, 172
- 151 - ibidem, 174
- 152 - A. Williams, Deification, 47
- 153 - J. van Rossum, Palamism, 10–11

- 154 - A. Williams, Deification, 17
- 155 - ibidem, 24
- 156 - Robert Sinkewicz, St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to the Capita 150, Athens 1986, 8–10
- 157 - cfr. Григорий Палама, Сто пятьдесят глав, Краснодар 2006, 64, прим. 100
- 158 - ibidem, 67–69
- 159 - R. Sinkewicz, God's Image, 18–29
- 160 - Сто пятьдесят глав, 116–121
- 161 - R. Sinkewicz, God's Image, 15
- 162 - Cfr. Георгий Мандзаридис, Обожение человека, Свято-Троицкая Сергиевская Лавра 2003, 22
- 163 - ibidem, 24–25
- 164 - Иоанн Мейендорф, Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение, Санкт-Петербург 1997, 221
- 165 - cfr. ibidem, 223
- 166 - cfr. ib., 212–213
- 167 - A. Williams, Deification, 422
- 168 - Триады, 43
- 169 - Г. Мандзаридис, Обожение, 81
- 170 - И. Мейендорф, Жизнь и труды, 218
- 171 - ibidem, 282
- 172 - ib., 278–79
- 173 - ib., 283
- 174 - cfr. A. Williams, Deification, 438
- 175 - cfr. ibidem, 424–25
- 176 - Г. Мандзаридис, Обожение, 84
- 177 - И. Мейендорф, Жизнь и труды, 228
- 178 - ibidem, 91
- 179 - ib., 83
- 180 - Триады, 296–297
- 181 - cfr. ibidem, 93–95

- 182 - cfr. И. Мейендорф, Жизнь и труды, 267–68
- 183 - Цитируется по Г. Мандзаридис, Обожение, 96
- 184 - Владимир Лосский, Богословие и боговидение, Москва 2000, 265
- 185 - A. Williams, Deification, 407
- 186 - Триады, 238
- 187 - ibidem, 69
- 188 - A. Williams, Deification in Thomas Aquinas and Gregory Palamas, 40–45
- 189 - ibidem, 413
- 190 - ib., 456
- 191 - Триады, 269
- 192 - Г. Мандзаридис, Обожение, 30
- 193 - ibidem, стр. 53
- 194 - ib., стр. 30
- 195 - ib., стр. 31
- 196 - Сто пятьдесят глав, 133
- 197 - A. Williams, Deification, 350
- 198 - ibidem, 34
- 199 - ib., 351
- 200 - Этьен Жильсон, Бытие и сущность в Избранное: христианская философия, Москва 2004, 391–392
- 201 - Иоанн Мейендорф, Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы, Минск 2001, 179
- 202 - И. Мейендорф, Жизнь и труды, 285
- 203 - Э. Жильсон, Бытие и сущность, 355
- 204 - A. Williams, Deification, 368
- 205 - ibidem, 379–382
- 206 - Сто пятьдесят глав, 170
- 207 - Платон, Парменид в Собрание сочинений в четырёх томах, том 2, Москва 1993, 349–357
- 208 - A. Williams, Deification, 355

- 209 - Евгений Зайцев, Учение В. Лосского о теозисе, Москва 2007, 97
- 210 - ibidem, 226–27
- 211 - Цитируется по Е. Зайцев, Учение, 227
- 212 - Цитируется по И. Мейендорф, Жизнь и труды, 292
- 213 - Е. Зайцев, Учение, 216
- 214 - ibidem, 223
- 215 - ib., 223
- 216 - cfr. A. Williams, Deification, 373–74
- 217 - cfr. ibidem, 375
- 218 - ib., 346
- 219 - cfr. A. Williams, Deification, 37–38
- 220 - cfr. ibidem, 39
- 221 - ib., 41–42
- 222 - ib., 467–70
- 223 - ib., 473
- 224 - Е. Зайцев, Учение, 119–20
- 225 - Scott Pentecost, Quest for the divine presence: Metaphysics of participation and the relation of philosophy to theology in St. Gregory Palamas's Triads and One Hundred and Fifty Chapters, Washington 1999, 38–39
- 226 - Владимир Лосский, Догматическое богословие, Москва 1991, 215
- 227 - Цитируется по Е. Зайцев, Учение, 155
- 228 - Роуэн Уильямс, Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика, Киев 2009, 145
- 229 - Владимир Лосский, Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие, Москва 1991, 125
- 230 - cfr. V. Kharlamov, Concept of Theosis, 10
- 231 - Цитируется по Е. Зайцев, Учение, 217
- 232 - A. Williams, Deification, 28
- 233 - S. Pentecost, Quest for the Divine Presence, 17–39
- 234 - N. Russell, Doctrine, 316–17
- 235 - N. Russell, Doctrine, 317–18

- 236 - ibidem, 319
- 237 - Silviu Eugen Rogoberte, Mystical Existentialism or
Communitarian Participation? Vladimir Lossky and Dumitru Stăniloae
в Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology, Iași-
Oxford-Palm Beach-Portland 2002, 167
- 238 - ibidem, 182
- 239 - ib., 186–87
- 240 - ib., 192–93
- 241 - S. E. Rogoberte, Mystical Existentialism, 188
- 242 - ibidem, 199
- 243 - N. Russell, Doctrine, 313
- 244 - ibidem, 314
- 245 - ib., 314
- 246 - ib., 315
- 247 - N. Russell, Doctrine, 315–16
- 248 - ibidem, 316
- 249 - A. Williams, Deification, 56
- 250 - И. Мейендорф, Жизнь и труды, 3