

БЕСЕДЫ

УДК 2-1, 2-42

Специфика паламитской доктрины, ее истоки и позднейшая рецепция*

Д. С. Бирюков

Институт гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Поletaева — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4

Для цитирования: *Бирюков Д. С.* Специфика паламитской доктрины, ее истоки и позднейшая рецепция // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 3. С. 417–441. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.308>

Беседа с доктором философских наук Дмитрием Бирюковым, исследователем творчества поздневизантийского богослова Григория Паламы (1296–1359), посвящена обсуждению особенностей учения этого авторитетного учителя Церкви, а также рецепции его наследия в XIX–XX вв. после столетий забвения. В ходе беседы обозначается основоположная метафизическая схема паламитского богословия — различие сущности и энергий в Боге. С одной стороны, прослеживается преемственность этой схемы по отношению к богословию отцов-каппадокийцев, с другой — выявляется ее новизна. Обсуждаются истоки и параллели указанного различения, в частности его связь с христологией, а также влияние на Паламу евагрианства. Указывается на сходство и отличия между интуицией, стоящей за различением сущности и энергий у Григория Паламы, и базовой интуицией, стоящей за философией неоплатонизма. Обозначаются типы божественных энергий в паламитском учении и вопрос о различии богословских языков, на которых выражается идея обожения как соединения человека с Богом. Особое внимание уделено понятию «энергия» и его различным коннотациям, связанным в том числе с его современным естественнонаучным пониманием. Обсуждается философское измерение богословия Паламы, в частности в связи с интеллектуальной культурой его времени, а также соотношение исихазма как монашеской практики и паламизма как богословско-философской концепции. В заклю-

* Беседовал А. И. Кырлежев.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2021
© Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2021

чительной части беседы прослеживается история изучения, интерпретации и актуализации учения Григория Паламы в течение трех прошлых веков — от масонов до советских ученых и современных исследователей. Особое внимание уделено так называемому неопаламизму в различных его изводах — как религиозно-философском, так и богословском.

Ключевые слова: Григорий Палама, паламизм, поздневизантийское богословие, русская религиозная философия, неопаламизм, сущность и энергии в Боге, обожение.

Александр Кырлежев: Вы много занимаетесь изучением наследия свт. Григория Паламы¹. Первый вопрос к вам как к специалисту самый общий, но, так сказать, о главном: насколько оригинальна мысль Паламы? В чем новизна его учения? Насколько оно вписывается в предыдущую традицию?

Дмитрий Бирюков: Да, я активно занимаюсь изучением паламитского богословия со второй половины 2000-х годов. Не так давно эти занятия

¹ Бирюков Д. С.: 1) Формирование паламитской доктрины в письмах свт. Григория Паламы к Григорию Акиндину и Варлааму Калабрийскому // Письма святителя Григория Паламы к Григорию Акиндину и Варлааму Калабрийскому. Киев: Церковщина, 2021. С. 9–52; 2) Рецепция паламизма в имяславском наследии А. Ф. Лосева. Ч. 1: Датировка статьи «Имяславие» («Die Onomatodoxie (russisch “Imiaslavie”)») Лосева и вопрос зависимости этой статьи от имяславских текстов П. А. Флоренского // Платоновские исследования. 2021. Т. 14, № 1. С. 189–202; 3) «Синэргетическое откровение реальности»: Наблюдения о предыстории, источниках и содержании понятий «символ», «синергия», «энергия» у П. А. Флоренского в контексте рецепции паламизма в русской мысли начала XX в. // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 103–115; 4) Аристотелевская парадигма причастности в византийском богословии: Григорий Нисский о человеческой природе как монаде и Григорий Палама о невозможности причастности к божественной сущности // Философия религии: аналитические исследования. 2020. Т. 4, № 2. С. 36–58; 5) Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // Вопросы богословия. 2020. Т. 1, № 3. С. 13–43; 6) Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 2: Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (философия творчества С. Н. Булгакова) // Konstantinove Listy. 2019. Т. 12, № 2. С. 69–79; 7) Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 1: Предыстория темы иерархии сущего и возникновение этой темы в паламитских спорах // Konstantinove Listy. 2017. Т. 10, № 2. С. 15–22; 8) Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: Вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23, № 5. С. 34–47; 9) О трактате «Правило богословия» св. Нила Кавасилы и теме различения между светом и теплом огня у св. Нила Кавасилы и св. Григория Паламы // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2012. № 2. С. 423–440; 10) Григорий Палама // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 2 / под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. М.; СПб.: Никея, 2009. С. 448–466; *Монах Давид Дисипат*. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / под общ. ред. А. И. Солопова; науч. ред. Д. С. Бирюков. М., 2012; *Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорий Философом. Философские и богословские основания паламитских споров / пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. М.: Никея, 2009.

были еще более усилены в связи с работой над выполнением гранта РФФИ, посвященного наследию Паламы². Основная часть того, о чем я собираюсь говорить ниже, — плоды осмысления паламизма в ходе этой работы.

Для истории мысли и истории культуры главное — та метафизическая схема, которая сформировалась в ходе паламитских споров и определила паламитскую линию в богословии. Многие считают, что в этой схеме нет особой новизны, что, по сути, речь идет о том же самом, о чем говорили предшествующие византийско-патристические авторы. Я так не считаю. Я считаю, что новизна паламитского богословия в метафизическом поле присутствует, и ее вполне можно описать.

Говоря тезисно, метафизическое учение паламизма состоит в том, что в Боге имеет место действительное различие между двумя реалиями: тем, что является непознаваемым и непричастуемым, и тем, что является познаваемым и причастуемым. Первое связывается с понятием божественной сущности, а второе — с понятием божественных энергий. Здесь встает вопрос: эта схема универсальна, или она относится только к Богу? Насколько я могу судить, в историческом паламизме данная схема не универсальна, она относится только к Богу. Выраженного явно учения о том, что все сущее устроено именно так, у Паламы мне не встречалось.

В этом одно из отличий паламизма от так называемого неопаламизма. В лице некоторых своих представителей, таких как Павел Флоренский, неопаламизм мыслит эту схему как универсальную. Тогда как Григория Паламу вопрос ее универсальности просто не интересовал.

А. К.: Если это универсальная схема, то она напоминает кантовские вещи в себе и феномены... Иными словами, все вещи имеют некую непознаваемую сторону, и тогда статус всех тварных вещей оказывается странным: они все в каком-то смысле оказываются божественными...

Д. Б.: Нет, логически отсюда не следует, что они божественны. Логически следует, что все сущее устроено так же, как божественное сущее. В Боге есть нечто непознаваемое, и во всем тварном есть нечто непознаваемое, относящееся к сущности. Кстати, эта схема присутствует у предшественников Паламы в византийской патристической традиции: определенный намек на нее есть у Григория Нисского, а также у Василия Великого, который, наводя на мысль о непознаваемости Божественной сущности, говорил, что и материя как таковая непознаваема, и, соответственно, материальная сущность человеческих индивидов (*Против Евномия II*, 4–5)³ (за этим стоит определенная античная философская традиция; я касался этого в своих исследованиях⁴). Если материю рассматривать как сущность всех

² Грант Российского фонда фундаментальных исследований № 19-011-00952 «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

³ Здесь и далее отсылки к святоотеческим сочинениям даются непосредственно в тексте в общепринятой форме.

⁴ *Бирюков Д. С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // *Богословские труды*. Вып. 42. М.: Издательство Московской патриархии, 2009. С. 87–109.

материальных вещей, то в данном отношении материальные вещи тоже непознаваемы.

А. К.: Или наоборот: если все тварные вещи имеют своим онтологическим обоснованием, скажем, божественные идеи о них, тогда в них есть не собственно божественное, но этот аспект, который идет от Творца, и потому относительно тварных вещей тоже можно всегда мыслить некий непознаваемый остаток.

Д. Б.: Здесь все сложнее. Скажем, божественные идеи о вещах в паламитизме соответствуют божественным энергиям, т. е. на паламитском языке именно энергии и являются этими идеями. А энергии — это как раз то, что познаваемо.

Некоторая базовая идея паламитской метафизики, действительно, была сформулирована у каппадокийцев, прежде всего у Василия Великого. Он тоже говорил, что божественная сущность непознаваема, а познаваемыми в Божестве являются энергии. (Хотя имеется некоторое различие в этой схеме у Василия и Паламы, о котором я еще скажу.) Когда Василий формулировал свою позицию в споре с Евномием, он как раз отталкивался от представления о непознаваемости материального сущего, о непознаваемости материи. Потому что все материальное можно разлагать далее и далее, желая его познать, но никогда невозможно его разложить до конца, ибо таково свойство материального сущего: процесс такого разложения неостановим.

А. К.: Иначе говоря, всегда есть какой-то неразложимый остаток?

Д. Б.: Да. И тем более, говорил Василий, это касается божественной сущности, а не только материальной сущности материальных вещей. Василий проводил аналогию от непознаваемости материального мира к непознаваемости Бога. Получается, что у Василия данная схема скорее имеет универсальный характер. У Паламы же, насколько я могу судить, она перестает иметь универсальный характер, просто потому, что Палама этим не интересовался. А неопаламиты, уже в XX в., опять, не зная того, возвращаются к первоначальной интуиции Василия, исходя уже из каких-то современных философских рассуждений, на фоне кантианства с его вещью в себе, которая непознаваема, и т. д. Исторически здесь мысль делает реверсивное движение и возвращается в изначальную точку.

А. К.: Существует стереотип: Палама ввел свою дихотомию, разрабатывал ее, применял к различным темам, но он не придумал ничего нового, так как у каппадокийцев это уже было. Но, исходя из вашего объяснения, мы видим, что здесь не прямая преемственность, а более сложное соотношение...

Д. Б.: Конечно, гораздо более сложное. И тут можно сказать о том, в чем новизна паламитской схемы. В формальном отношении эта новизна следующая. У каппадокийцев речь шла о различии между сущностью Бога и божественными энергиями — и даже скорее действиями — в том смысле, что божественная сущность непознаваема, а действия/энергии познаваемы. Но каппадокийцы ничего не говорили о втором элементе, второй

категории, которую использует Палама, а именно о категории причастности и непричастности, вернее, об оппозиции непричастности и причастности. Возможно, каппадокийцы говорили и о причастности божественных энергий/действий, я сейчас точно не могу сказать, но, по крайней мере, о непричастности божественной сущности речи тогда не шло. По той простой причине, что еще было сильно влияние библейского языка апостола Петра, который во Втором послании использует выражение *причастность Божескому естеству* (2 Пет 1:4). Со временем в патристической литературе это выражение стало использоваться для описания соединения с Богом (хотя, конечно, была далеко не единственная такая формула и такой язык). У Оригена, у Афанасия Великого, у самих каппадокийцев, по крайней мере у Григория Нисского и Григория Богослова, речь шла как раз о причастности божественной сущности, или природы. Потом этот язык активно использовал, например, Кирилл Александрийский, встречается он и у Иоанна Дамаскина, затем у Симеона Нового Богослова. Была мощная традиция использования языка, восходящего к апостолу Петру, когда речь шла о причастности божественной сущности. Палама не принимал буквального звучания формулы апостола Петра, т. е. если в ней каждое понятие брать в собственном смысле слова. Палама утверждал, что во фразе из послания апостола слово «природа» используется не в собственном смысле, а в смысле некоего определенного вида божественной энергии: он предложил здесь под природой понимать ее энергию (Феофан, 17). Иначе говоря, в отношении категориальной пары причастное/непричастное учение Паламы отличается от определенной, важной линии предшествующей патристической традиции.

Можно указать на еще один довольно интересный момент. Дело в том, что те же каппадокийцы, когда говорили о непознаваемом и познаваемом в Боге, на мой взгляд, не строили какой-то устойчивой метафизической схемы. В случае каппадокийцев имела место полемика с арианами о том, как далеко заходит человеческое познание, т. е. это была гносеологически, или эпистемологически, нагруженная полемика, но не полемика, нагруженная онтологически. Палама взял каппадокийское различие сущности и энергии и на его основе построил жесткую метафизическую схему.

А. К.: *Что стоит за словом «энергия»? Потому что есть и современный смысл слова. Энергия у Паламы — это действие, или же нечто похожее, скажем, на электрическую энергию, которая где-то вырабатывается, передается через проводники и сети и затем кем-то потребляется? Что такое энергия у Паламы?*

Д. Б.: У Паламы — и то, и то. Одним из важнейших источников смыслов, заложенных в паламитской «энергии», являются христологические споры. Если мы посмотрим на философские основания понятия энергии в христологии (они довольно простые и убедительные), то станет понятна и паламитская интуиция. Что такое энергия в византийской христологии? Это любое проявление некоего существа определенной природы. Почему

в рамках христологического дискурса говорится, что у Христа две энергии — божественная и человеческая? Потому что энергии соответствуют природам Христа, каковых две. Иначе говоря, энергия — это любое проявление природы некоего индивидуума. Это и непосредственно волевое проявление, и проявление, которое соответствует его природной специфике. И часто сложно отделить одно от другого. Когда мы о чем-то размышляем, то в этом есть и составляющая нашей природы, в рамках которой мы обладаем способностью мыслить, и составляющая, относящаяся к нашей воле, если мы размышляем о том, о чем желаем... Хотя, конечно, бывают чисто природные проявления.

А. К.: Это хороший пример — с христологией: две природные воли, две природные энергии. Два аспекта. Энергия и воля здесь отчасти различаются, но при этом отчасти совпадают. И как бы указывают на одно и то же.

Д. Б.: Да. В том, что в паламизме категория энергии имеет и волевые, и природные коннотации, нет чего-то особенного. Однако в паламизме происходит некая схоластизация понятия энергии. Здесь важно понять, о каких типах энергий говорит Палама, в чем специфика взгляда самого Паламы. Во-первых, в доктрине Паламы различаются энергии, которые соотносимы с тварным миром, и энергии, которые не соотносимы с тварным миром. О последних Палама говорит немного, но его учение о божественных энергиях эксплицитно включает в себя эти энергии (Триады, I.3.27; III.2.5–7; Сто пятьдесят глав, 72, 113, 140).

А. К.: Иными словами, если мы мыслим бытие Божие, так сказать, до творения, то мы должны предполагать, что, когда ничего, кроме Бога, нет, твари нет, все равно рассматриваемая схема применима и можно различать сущность Бога и ее энергетические проявления?

Д. Б.: Конечно. В этом, я бы сказал, состоит «скандал» паламитской метафизики. Но прежде чем о нем говорить, вернусь к классификации энергий в паламизме.

Если говорить о тех божественных энергиях, которые соотносимы с тварным миром, то здесь в рамках паламизма выделяются два фундаментальных типа: творящие энергии и боготворящие энергии. Они различаются тем, что одни соответствуют чему-то природному, а другие имеют индивидуально-экзистенциальный характер.

Творящие энергии соответствуют типам природ тварного мира. Есть энергия бытия, к которой причастно все существующее в тварном мире (именно эту энергию Палама предлагал понимать под «природой» в формуле апостола Петра, о которой мы говорили выше); есть энергия животворная, к которой причастно все существующее, обладающее жизнью; энергия чувствотворная, к которой причастно все существующее, живущее и способное чувствовать; разумотворная энергия, которой причастно существующее, обладающее жизнью, чувствующее и обладающее разумом; а также умотворная и мудростнотворная энергии. Таким образом, имеются энергии, соотносящиеся с видами природ тварного сущего,

каковые устроены иерархически (О божественном единении и различении, 16; Диалог православного с варлаамитом, 46–47; О божественной и боготворящей причастности 11; 5-й Антирритик против Акиндина, 27.116).

Тонкий вопрос — природные энергии в паламизме, которые связаны со сферой мыслящего. Вчитываясь в тексты Паламы, я пришел к выводу, что он различает разумо-, умо- и премудростно-творящую энергии. Последней причаствуют не только те, кто обладает разумом и умом, но и те, кто обладает премудростью (Триады, III. 2.23; О божественном единении и различении, 16; О божественных энергиях, 40). Но это не святые, а еще один специальный вид разумных сущих, что довольно неожиданно.

Другой тип божественных энергий, о котором Палама упоминает почти всегда, ведя речь об иерархии божественных энергий, — боготворящие энергии, которым причаствуют индивидуальные существа (очевидно, что ими могут быть только человеческие и ангельские существа), каковые соединяются с Богом и обоживаются. Это уже не природная энергия, а энергия, не соответствующая никакой природе, но соответствующая как бы личностно-экзистенциальному измерению (человека или ангела).

А. К.: Другими словами, причаствуется нечто сверхприродное?

Д. Б.: Да. Таким образом, паламитская схема предполагает определенную персоналистскую нагрузку, потому что Палама специально выделяет эту боготворящую энергию.

А. К.: Тогда возникает вопрос. То, что касается природного пространства, творения и животворения в широком смысле, — это пространство безличное в своей основе. Однако есть и другое пространство — личностное, или экзистенциальное, и здесь оказывается, что возможность оказаться причастником такого типа энергии некоторым образом должна быть связана с действием, диспозицией, предрасположенностью, свободой, волей и т. д. вот этих личных существ?

Д. Б.: Да.

А. К.: И обожение происходит в другом регистре по сравнению с природным?

Д. Б.: Да. В персоналистическо-экзистенциальном регистре.

А. К.: Заостряя, можно сказать — на фоне всех споров о богословском персонализме, — что Палама как бы протоперсоналист внутри своего учения о различении сущности и энергий.

Д. Б.: На мой взгляд, да. Учение о боготворящей энергии, которая отличается от природотворящих энергий, делает Паламу мыслителем, учение которого имплицитно включает некую протоперсоналистическую составляющую.

А. К.: С другой стороны, ведь мы можем просто сказать: зачем нам эти современные термины? Есть более обций взгляд, согласно которому Бог не может нас спасти без нас. И речь не о каком-то персонализме, а просто о сорботничестве, синергии человека и Бога в деле спасения. Без такой синергии нет ни святости, ни обожения, ни возрастания в добродетели, ни спасения...

Д. Б.: Так сказать можно. Но здесь я бы отчасти не согласился. Потому что персонализм — определенное философское направление мысли, и паламизм — тоже некое направление мысли, в том числе в философском поле. Я не говорю, что паламизм сводится к философской мысли (в собственном смысле это мысль богословская, хотя и с выраженным философским измерением), но на некоей общей почве философского мышления мы можем увидеть определенную близость философских интуиций. Поэтому я считаю, что аналогия здесь уместна.

А. К.: Я хочу вернуться к христологии: две воли, две энергии. Эти моменты взаимосвязаны, взаимодействуют, бывают выражено волевые проявления или иные... Здесь есть сложность, двойственность. Если говорить, что Бог не только познается, но и причастуем в своих энергиях, согласно базовой схеме Паламы, то как сделать так, чтобы эта дихотомия, дистинкция не распадалась? Потому что второй смысл энергии, почти тождественный нашему нынешнему естественнонаучному смыслу, начинает вытеснять волевой аспект, аспект действия...

Д. Б.: Я бы назвал этот аспект не волевым, а, скажем, персональным...

А. К.: Я хочу сделать акцент на действии. Действие совершает субъект действия. Это не просто какое-то проявление: я плохо пахну или хорошо пахну, но чтобы хорошо пахнуть, я пользуюсь дезодорантом. Здесь в стереотипах нынешнего сознания происходит следующее: энергия как действие уходит в тень, а энергия как то, что можно накапливать и потреблять, выходит на первый и даже основной план. Тогда получается, что паламизм и учение самого Паламы воспринимаются в искаженном качестве. Есть распространенное представление о благодати, которая отрывается от источника благодати, от Того, Кто ее посылает, кто благодатствует. Некоторые священники говорят, например, что мощи — это своего рода батарейка, в них как бы накоплена благодать Божия, и мы к ней приближаемся. Но недавно я прочел книгу сестры Терезы Оболевич о Мирре Лот-Бородиной⁵, и последняя говорит, что таинства — это аккумулятор божественных энергий. Получается, что серьезный ученый, исследователь восточной патристики воспроизводит то же понимание, что распространено в нашем нынешнем, так сказать, обыденном религиозном сознании. Насколько это соответствует учению Паламы?

Д. Б.: Такого представления об аккумуляции энергий я у Паламы не встречал. Схема природных причастуемостей появилась у Паламы благодаря Дионисию Ареопагиту, а к Дионисию пришла от неоплатоников. Эта неоплатоническая — языческая и христианская — линия не предполагает, насколько я могу судить, никакого аккумуляции энергий. В ней проявлен довольно специальный, технический философский язык, который не нагружен современными естественнонаучными коннотациями. Когда речь идет об аккумуляции, мне в этом видится специфически современный

⁵ Оболевич Т. Мирра Лот-Бородина. Историк, литератор, философ, богослов / ред. Е. Твердислова. СПб.: Нестор-История, 2020.

язык; здесь, возможно, есть отзвук католического богословия таинств, выраженный на псевдопаламитском языке. Этот современный язык нагружен натурфилософскими представлениями, которые в данном случае внешним образом накладываются на язык неоплатоников, Дионисия и Паламы.

А. К.: Тогда еще раз ставлю вопрос: различие сущности и энергий — только мысленное или реальное?

Д. Б.: У самого Паламы это реальное различие, но уже в паламитском богословии после Паламы довольно активно обсуждался характер такого различия, в том числе потому, что поздневизантийским авторам стали известны тексты западной схоластики. Но у самого Паламы, насколько я могу судить, это именно реальное различие, хотя, кажется, он и не использовал самого термина. Из всего контекста его рассуждений следует, что для него это различие реально.

Здесь как раз некоторая скандальность паламитской метафизики, о которой я упоминал. Говоря о скандальности, я не имею в виду никаких негативных коннотаций. Палама в свое различие вкладывает то же, что стоит за философской интуицией в христологии, где речь идет об энергиях природ. Когда в христологии мы встречаемся с представлением о двух энергиях Христа, то это само по себе предполагает, что энергия является чем-то отличным от природы: есть природа, а есть ее энергии, что не одно и то же. Та же философская интуиция стоит за различием сущности и энергий у Паламы, и он эту схему переносит на Бога как такового. В случае Паламы релевантно и христологическое различие природы и ее энергий, и различие божественной сущности и энергий у каппадокийцев, о котором мы говорили выше. Но, кажется, философская интуиция, связанная с христологией, для Паламы важнее.

Однако если действительно есть реальное различие между божественной сущностью, или природой, и энергией, которое понимается по образу аналогичного различия в христологии, то это различие имеет место независимо от того, существует ли тварный мир, на который направлена божественная энергия. Иначе говоря, данное различие существует в Боге как таковом, и это некое фундаментальное различие, которое наличествует в Боге, независимо от того, соотносится ли Бог в своих энергиях с тварным миром или нет. Здесь есть одна особенность: когда свт. Григорий Палама и паламитские соборы ведут речь о различии в Боге двух реальностей: сущности и энергии, — то утверждается, что то, что характеризует сущность, — это непознаваемость и непричастуемость, а то, что характеризует энергию, — это познаваемость и причастуемость. Именно это отличает энергию от сущности. Однако если мы берем ситуацию, когда энергия никем не познается и никем не причаствуется, т. е. когда она берется безотносительно к чему-то другому, а именно к тварному существу...

А. К.: К реципиенту...

Д. Б.: Да. Тогда паламитская схема парадоксальным образом несет в себе определенное противоречие: отличие энергии от сущности имеет место всегда; энергию от сущности отличает то, что она, в отличие от сущ-

ности, познаваема и причастуема, но, когда нет познающего и причастующего, энергия все равно отлична от сущности.

А. К.: *Получается, что реальное различие сущности и энергий — это не разделение, а указание на некую внутреннюю структуру. Но тогда об энергии, понятой в современном смысле слова, в смысле аккумуляции, не может идти речи. И никакой батарейки быть не может.*

Д. Б.: *Согласен! Действительно, если иметь в виду постоянный акцент Паламы на том, что божественные энергии — это именно энергии сущности, а не чего-нибудь другого, то ни о каком аккумуляции речи быть не может.*

Интересно, что с историко-философской точки зрения базовая философская интуиция Паламы в определенном отношении очень близка к неоплатонической, притом что в других принципиальных моментах паламитская интуиция кардинально отличается от неоплатонической. В результате паламитское различие сущности и энергии и оказывается коаном. Я имею в виду следующее.

Как справедливо указывает Светлана Месяц в своем недавнем интервью о неоплатонизме, говоря о родоначальнике неоплатонизма Плотине, платоновская интуиция такова, что в ее рамках для любого совершенного существа характерно распространение своего бытия вовне. Так, Солнце и огонь излучают свет и тепло (метафоры, которые использовал не только Плотин, но и Григорий Палама для прояснения различия в Боге сущности и энергий). Поэтому, согласно неоплатоникам, Единое, как нечто совершенное, порождает божественные Ум и Душу, которые тоже совершенны, а значит, тоже делят свое бытие, и таким образом возникает весь видимый мир. С. Месяц говорит: «Все это происходит потому, поясняет Плотин, что любое завершенное и до конца реализовавшее свою природу существо обладает двумя энергиями: одной, которая “принадлежит сущности”, и второй, “которая исходит из сущности”. Первая энергия, называемая также “внутренней”, представляет собой определенный вид деятельности, в которой вещь реализует себя, обретая тем самым свое существо: так, ум есть не что иное, как созерцание идей, огонь — горение, солнце — сияние. Вторая же, “внешняя”, энергия есть действие вещи вовне, но не произвольное, а как бы продолжающее ее внутреннюю энергию за границы самой вещи. Действуя таким образом, вещь как бы распространяет себя и свою сущность на иное, делясь с ним собственным совершенством»⁶.

Доктрина Паламы также включает в себя интуицию о некоей внутренней жизни-энергии в Божестве — она проявлена, например, в рамках представления о Боге как о самомыслящем Уме, или же в учении Паламы о Святом Духе как любви Отца и Сына (*Сто пятьдесят глав*, 36).

⁶ *Ельченко П.* Зачем Бог сотворил зло, как спасти душу и еще 17 непростых вопросов о неоплатонизме: интервью с историком философии Светланой Месяц // Горький. 15.04.2021. URL: https://gorky.media/context/zachem-bog-sotvoril-zlo-kak-spasti-dushu-i-es-hhe-17-neprostyh-voprosov-o-neoplatonizme/?fbclid=IwAR1_fYx5R4xiMv6wNBXRCsf5JnR4vg3586MDMAMvkXohUuUVBGj3HUPQEJo (дата обращения: 27.08.2021).

В паламитской связке *сущность — энергия*, о которой у нас идет речь, понятие энергии очень близко к тому, о чем Светлана Месяц говорит как о внешней энергии в неоплатонизме. Я бы сказал, что внутренняя логика возникновения понятия энергии в паламизме та же, что стоит за концептом внешней энергии в неоплатонизме: энергия — это дление своего совершенства, распространение своей сущности на иное (см. формулу «энергия есть движение сущности», которую Палама обсуждает в *Ста пятидесяти главах*, 129–132, 143). Однако в паламизме энергия — такое распространение сущности на иное, при котором принципиальным образом отсутствует само это иное; притом что это иное может и присутствовать в виде тварного мира, но оно не необходимо; и даже в таком случае в Боге все равно есть энергии, которые не распространяются на тварный мир, а существуют сами по себе. Получается, что паламизм предлагает такой вот коан, что и отличает паламизм от неоплатонизма. Поэтому же в неоплатонизме Единое всегда порождает мир, а в паламизме — нет. Другое отличие — в том, что в неоплатонизме энергия, которая длит бытие совершенного существа за пределы его самого, происходит как бы бессознательно, она не может пониматься как продукт воления. В паламизме же, который следует в этом общехристианской парадигме, энергия может иметь в том числе и волевой характер — тогда, когда Своей энергией Бог творит мир.

А. К.: Можно ли сказать, что сама паламитская схема вызревает, так сказать, внутри тварного «другого» Бога — Бога, не совпадающего с Единым языческого неоплатонизма?

Д. Б.: Это как раз трактовка, близкая неопаламизму XX в. с его эксплицитированным персонализмом, а Палама настаивал на том, что она не вызревает в тварном другом и что энергии Божества все равно отличны от божественной сущности, даже когда тварного сущего, на которое направлены энергии, нет.

А. К.: Это и понятно, ведь не мог же Палама утверждать, что его структура, приложенная к пониманию Бога, верна, так сказать, только для Его сосуществования с тварью, а до творения все в Боге не так. Другими словами, эта схема вызревает в том смысле, что она работает на насыщенные проблемы твари.

Д. Б.: Согласен. Но здесь есть еще одна очень интересная тема, которую я только недавно для себя обнаружил. Она тоже довольно острая. А именно, в паламизме заметно влияние евагрианства. Вообще современный философский статус евагрианства — это тема, которая, кажется, не исследовалась. В данном случае я имею в виду следующее. В «Триадах», когда Палама детально объясняет, что он понимает под энергией, он постоянно повторяет, что энергии это — «умное», т. е. он приписывает энергиям некое качество умности. Здесь мы встречаем типично платонический язык, понятие *воερός*. Соответственно, если энергия — умное, то для чего Паламе это нужно? Для того чтобы сделать акцент на том, что есть некоторая внутренняя сродственность (он употребляет именно

такое слово; см. *Триады*, 1.3.39) между человеческим умом, который существует в качестве мыслящего, и божественной энергией, которая является умной, т. е. познаваемой. Иначе говоря, существует некая сродственность между человеческим умом и божественной энергией. Философски и даже богословски за этим стоит идея, что человечество каким-то образом Богом всегда имелось в виду. Такое понимание восходит к Максиму Исповеднику: идея предвечного замысла Бога о твари. Но в плане самого представления о сродности человеческого ума и Божества (божественной энергии) у Паламы проявлены следы наследия Евагрия с его ярко выраженным платоническим подтекстом (тексты Евагрия Палама знал в основном под псевдонимами).

Получается, что в Боге есть нечто, а именно энергия, которая сродственна в своей основе тому, чего еще нет, но что появится, что Бог сотворит. Хотя понятно, что, когда мы так говорим, мы уже используем дискурс времени, который к Богу неприменим. Здесь даже имеются определенные выходы на современную софиологию. Теперь мне стало очевидно, хотя это было и неожиданно для меня, что паламитское богословие содержит в себе некоторые софиологические ходы.

А. К.: Значит, Бог, который, как известно, есть дух, есть ум, он как бы чреват...

Д. Б.: ...чреват тем, что Он сотворит нечто умное, но тварное. Но именно потому, что это — умное, оно будет сродственно самому Богу, поскольку и в Боге есть это умное — в Его энергийной стороне.

А. К.: Бог как бы порождает себе подобное...

Д. Б.: В самом этом рассуждении нет ничего скандального, потому что Бог, согласно Писанию, сотворил человека по Своему образу и подобию. Но когда это формулируется на таком ярко выраженном платоническом языке, здесь можно увидеть некоторую остроту. Соответствующий платонический язык пришел к Паламе через Евагрия; я уверен, что терминологию умности, сродности человеческого ума Богу (в Его энергиях) Палама во многом воспринял именно через него. Палама даже говорит, что Бог — это Первый ум, который мыслит Себя (*Триады*, 1.3.33, 3.2.6–7, ср. 1.3.10); он говорит об умной жизни в Боге. Энергии Бога — умные. Изначально это языческая — платоническая и перипатетическая — тема.

А. К.: Своего рода интеллектуализм...

Д. Б.: Да, выраженный философский интеллектуализм такого рода у Паламы ярко присутствует, особенно в «Триадах». Эта тема непосредственно связана и с представлением о божественных энергиях, которые отличны от божественной сущности, но не соотносены с тварным миром: действительно, ведь именно в платонической парадигме «умность» чего-либо не предполагает обязательного наличия того, кто его мыслит и познает. Но именно таков характер, в рамках паламитской системы, умных божественных энергий (существующих независимо от того, мыслит их кто-либо или нет). Таким образом, здесь целый пучок интеллектуальных ходов, которые близки соотносены друг с другом.

А. К.: Правильно ли я понял, что Палама в своих богословских интуициях и интенциях и в решении своих богословских задач достаточно философичен, работает в философском поле, и в этом смысле он вполне в традиции?

Д. Б.: Тоже непростой вопрос. Мое личное впечатление такое: Палама, действительно, нередко работает в философском поле, но как очень эклектичный мыслитель. Философски Палама нередко непоследователен, и это бросается в глаза. Вообще среди византийских богословов были прекрасные философы — Григорий Нисский, Максим Исповедник, Иоанн Филопон... Для философского ума характерны последовательность, систематичность; он не будет противоречить сам себе, а если и будет, то для него это станет травмой и проблемой, с которой он будет пытаться разобраться. Палама же как будто не задумывается о противоречиях; он может на одной странице привести один философский аргумент в пользу своих положений, а на следующей странице или в следующем абзаце привести аргумент, который будет кардинально расходиться с первым, и он просто этого не заметит. Поэтому я бы сказал, что Палама использует философию в качестве инструмента, утилитарно. По своей харизме Палама является не философом, а скорее богословом; он философию не очень чувствует. Но поскольку его эпоха предполагала использование философских аргументов, ему тоже приходится это делать, но использует он их именно утилитарно. Его противники были в гораздо большей мере философами, и Палама их очень раздражал своим стилем.

А. К.: Почему уже после Паламы, который настаивал на реальном различии сущности и энергий, его последователи — паламиты стали говорить лишь о мысленном различении? В чем был мотив? Чего они боялись?

Д. Б.: Насколько мне известно, это не так. Скорее, они не противопоставляли мысленное и реальное различие, ведь мысленное различие может отражать реальное. Но здесь я не могу говорить детально, поскольку этим вопросом занимался очень мало. Думаю, что, с одной стороны, паламиты после Паламы имели в виду это напряжение, заложенное в паламитской метафизической схеме, о котором я говорил выше, и, может быть, пытались его смягчить. С другой стороны, человеческая мысль подвержена течениям, философской моде, и когда в Византию пришли западные схоластические тексты и стало известным, например, «формальное различение» Дунса Скота, которое также похоже на различие внутри структуры, — то эти тексты оказали некое влияние. Подобное увлечение проявилось у поздневизантийских богословов — у Нила Кавасилы, у Кидонисов...

А. К.: И в каких-то соборных текстах.

Д. Б.: Да, но я пока занимаюсь только самим Паламой...

А. К.: Палама в истории: почему его забыли так надолго?

Д. Б.: Я думаю, что здесь все достаточно тривиально. Был Палама и его синтез, затем был небольшой период поздневизантийского постпаламитского богословия, когда Паламу не забывали и сформулированные им идеи активно обсуждались. Затем, в XV в., Византия просто переста-

ла существовать, и философски нагруженная византийская богословская традиция несколько веков не развивалась. Тем не менее паламитская богословская традиция в этих условиях, насколько мне известно, сохранялась примерно до конца XVI в. Потом она угасала под натиском западных влияний, но какие-то слабые отзвуки паламизма все равно сохранялись. Так, влияние паламитского богословия можно обнаружить у братьев Лихудов (вторая половина XVII — первая половина XVIII в.).

Гораздо больше было известно про аскетические тексты Паламы, которые в православной среде циркулировали, например, в составе «Добротолюбия» Паисия Величковского. Эта линия тоже довольно важна, потому что через «Добротолюбие» в православной культуре было проявлено другое измерение паламизма, в котором не было метафизической, философской составляющей. Это было исключительно аскетическое, феноменологическое направление, но именно через него паламизм пришел в Россию, пока уже в XX в. различные мыслители не стали интересоваться метафизическим изводом паламизма.

А. К.: Есть ли какая-то смысловая связь между мистико-аскетическим и богословско-метафизическим аспектами паламизма?

Д. Б.: На мой взгляд, необходимой связи нет. Вернее, внутри самого паламизма, конечно, есть довольно развитая система мысли, которая связывает исихастско-аскетические идеи с метафизическими, и я мог бы это обрисовать. Но, по сути, такая связь не является жесткой. Это как бы два облака — можно между ними строить мосты, но если таких мостов нет, то оба облака будут существовать и сами по себе. Так, в эпоху Паламы было довольно многочисленное движение исихастов, но совершенно неправильно представлять дело так, что все исихасты поддерживали паламитскую партию в ходе богословских споров⁷. Немалая часть монахов-исихастов была к паламизму индифферентна, хотя определенная часть поддерживала паламитов. При этом сам Палама настаивал на том, что его богословское учение вырастает именно из исихазма. Но исторически исихазм не является жестко связанным с метафизической схемой паламизма. Например, одному из оппонентов Паламы — Григорию Акиндину — тоже были близки исихастские практики, и он видел некий нематериальный свет, который паламиты, конечно, считали «преlestным» светом.

А. К.: А идея обожения? Разве само богословское учение Паламы с его метафизическими аспектами не является интеллектуальным обоснованием представления об обожении, к которому все призваны? Разве Палама не объясняет возможность обожения, исходя именно из своей метафизической схемы?

⁷ Это следует из работ одного из ведущих исследователей паламитской эпохи Антонио Ригго. См., напр.: Rigo A. Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo. Firenze: Olschki, 1989 (Orientalia venetiana, vol. 2). P. 5–7, no. 13.

Д. Б.: На мой взгляд, это слишком сильное утверждение. Конечно, учение об обожении было сформулировано далеко не Паламой. Тема обожения проходит красной нитью через всю византийскую патристику, где она выражалась и на непаламитском языке, причем таких языков было множество. Но, действительно, интересный вопрос, как учение об обожении соотносится с паламитской метафизикой. Почему паламитская метафизика такова, какова она есть? Палама хотел сказать следующее: человек может и должен соединиться с Самим Богом. Это значит, что те божественные проявления, с которыми человек соединяется и с которыми он образует синергию, относятся собственно к Богу, а не суть что-то иное по отношению к Богу. По этой причине Палама настаивал на том, что энергии Бога являются собственно божественными, или нетварными, а не, скажем, тварно-нетварными, как учили некоторые его оппоненты. Никакой промежуточности здесь нет, говорит Палама, энергии — это Бог как таковой. Таков один тезис паламизма. Другой тезис такой: соединяясь с Богом, человек не обретает того же статуса, что и божественные ипостаси; человек сохраняет в своем онтологическом основании тварность, и именно на это указывает положение о непричастуемости божественной сущности, развиваемое в паламизме. Потому что, согласно одному из аргументов Паламы о непричастуемости божественной сущности, если бы божественная сущность была причастуема человеческими индивидами, то люди имели бы тот же статус, что и божественные ипостаси, и тогда Бог был бы беспредельно многоипостасен. Совмещение таких интуиций и дает базовую формулировку паламитской метафизики о непричастуемости сущности и причастуемости энергий, где энергии суть божественные проявления в собственном смысле.

Просто Палама выразил это учение на том языке, который соответствовал его эпохе, а ранее та же идея была сформулирована на других философско-богословских языках, в частности на языке, который предполагает причастуемость божественной сущности. На мой взгляд, язык причастуемости божественной сущности ничем не хуже, если его правильным образом использовать.

А. К.: *И все же — еще раз спрощу о вкладе Паламы в философско-богословское обоснование возможности обожения.*

Д. Б.: Я считаю, что все это было объяснено, даже философски, еще за тысячу лет до Паламы. Так, язык каппадокийцев, предполагающий причастуемость божественной природы/сущности, вполне консистентен, философски он ничем не хуже паламитского языка, просто он другой. Но в эпоху Паламы сменились какие-то базовые философские смыслы, и Палама сделал попытку осмыслить богословское учение об обожении на языке своего времени, который не хуже и не лучше других языков. Язык Паламы не более разработан, он не более точный, не более глубокий. Каппадокийский богословский язык не включает положения о непричастуемости сущности Божества (он включает лишь положение о ее непознаваемости), но он тоже корректен и полноценен, если верно интерпретировать соответствующие понятия.

А. К.: Теперь обратимся к историческому аспекту, связанному с рецепцией паламизма в ходе его, так сказать, возвращения. Как правило, это возвращение связывают прежде всего с неопатристическим трендом XX в., и Палама там возникает вполне органично — сначала у разных авторов, а затем в фундаментальном исследовании о. Иоанна Мейендорфа⁸. Однако была и более ранняя рецепция паламизма в другом пространстве, как вы показали в своих работах и выступлениях. Можно ли говорить о неких типах рецепции паламизма?

Д. Б.: Гомилетические, не философско-нагруженные тексты Паламы были хорошо известны в России еще в XVIII в. Их изданием на языке оригинала занимался преподаватель греческого и латыни в Московском университете немец Х.-Ф. Маттеи. На основании этого издания гомилии Паламы переводились во второй половине XVIII в. в русском масонском кругу, а затем перевод был издан в типографии масона И. Лопухина. Таким образом, русский Палама пришел в Россию вместе с масонством. Однако в этих гомилиях фактически не присутствовало философско-догматическое учение Паламы.

Неудивительно, что в России в кругу образованных мыслителей — философов и публицистов — отсылки к паламизму появляются в связи не с его философско-догматической составляющей, а в связи с составляющей именно аскетико-антропологической. Так, это имплицитное упоминание паламитского движения я нахожу у славянофила Ивана Киреевского. В сочинении «О характере просвещения Европы»⁹, рассуждая, чем славянский мир отличается от западного, он делает акцент на том, что славянский тип цивилизации наследует византийскому типу просвещения и в качестве существенного момента последнего упоминает византийские практики сохранения безмятежности и собирания себя, которые стали известны на Западе в XIV в. Здесь есть явная отсылка к паламизму, хотя имени Паламы Киреевский не упоминает. Так паламизм начинает входить в кругозор русских мыслителей.

Примерно тогда же на паламизм и паламитские споры обращают внимание в духовно-академической сфере. Появляются исследования игумена Модеста Стрельбицкого¹⁰, Г. И. Недетовского¹¹; позже, в начале XX в., —

⁸ *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil, 1959 (Patristica Sorbonensia, vol. 3) (русс. пер.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введ. в изучение / под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье; перевод Г. Н. Начинкина. СПб.: Византиноведение, 1997).

⁹ *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 248–293.

¹⁰ *Модест, игум.* Святой Григорий Палама, митрополит Солунский. Поборник православного учения о Фаворском свете и о действиях Божиих. Киев: тип. А. Гаммершмида, 1860.

¹¹ *Недетовский Г.* Варлаамитская ересь // Труды Киевской духовной академии. 1872. Т. 1. С. 316–357.

И. И. Соколова¹², епископа Алексея (Дородницына)¹³, С. М. Зарина¹⁴. Но представление об учении Григория Паламы и паламизме, отраженное в этих работах, было еще довольно поверхностным.

В отношении хода рецепции паламизма в русской религиозной философии наши исследования, проведенные в рамках выполнения гранта РНФ¹⁵, показали следующее. Во второй половине XIX в. Палама появляется в горизонте академических византинистских исследований. Сначала о паламитских спорах и сочинениях Паламы пишет епископ Порфирий (Успенский) в своих пространных изданиях отчетов о поездках в афонские монастыри. Его описание учения Паламы и паламитских споров было далеко от академичности, однако в отчетах он приводит фрагменты некоторых рукописей, касающихся паламитских споров, т. е. тексты, которые читали в дальнейшем русские философы. Затем учения Паламы касается известный византинист Ф. И. Успенский в связи с изданием им «Синодика в неделю православия» (1893) и в «Очерках по истории византийской образованности» (1891)¹⁶. Издание «Синодика» Успенским имело большое значение, потому что наконец стал доступен авторитетный текст первоисточника и его перевод на славянский, который имеет непосредственное отношение к учению свт. Григория Паламы и паламитским спорам и касается не аскетического измерения паламизма, а философско-богословского. Именно издание Успенским «Синодика» стало своего рода катализатором того, что через двадцать лет философское содержание паламитского учения начнут активно включать в поле своего зрения философски ориентированные русские религиозные мыслители. Это произошло в связи с имяславскими спорами. Сначала иеросхимонах Антоний (Булатович) — еще очень неумело и не очень корректно — обращается к догматическим идеям паламизма (при этом не читая философско-догматических сочинений самого Паламы). Затем паламизм берет на вооружение такой мощный мыслитель, как Павел Флоренский, и у него паламизм превращается в целый философский проект. Флоренский также не читал последовательно философско-нагруженных текстов Паламы, а читал лишь «Синодик православия». Однако ему и не нужно было углубляться в тексты Паламы — он ухватил определенную идею и трансформировал ее на свой лад: перенес различие между сущностью и энергиями на все сущее. Он придал

¹² Соколов И. И. Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учение об исихии. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 1913.

¹³ Алексий, еп. Византийские церковные мистики XIV века. Казань: Православный собеседник, 1906.

¹⁴ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1: Основоположительный, кн. 2: Опыт систематического раскрытия вопроса. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1907.

¹⁵ Грант Российского научного фонда, проект № 18-18-00134 «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

¹⁶ Синодик в неделю православия: Сводный текст с приложением / соч. Ф. Успенского. Одесса: тип. Шт. воен. окр., 1893; Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1891.

энергиям персоналистическое звучание: для него энергии некой сущности всегда обращены к «другому» (к другой сущности, явленной в ее энергиях). Это то, чего не было у Паламы.

Тогда же текстами Паламы — вероятно, под влиянием Флоренского — заинтересовался Сергей Булгаков и начал переводить для себя, в стол что-то из трактатов Паламы «150 глав» и «Феофан» (эти переводы, скорее всего, не сохранились). Он стал использовать фрагменты этих переводов в своих сочинениях — в «Свете Невечернем»¹⁷ и др. Это все происходило в 1910-е годы.

В 1920-е годы возникает фигура Георгия Флоровского, который находился в интеллектуальной оппозиции к софиологии Булгакова и Флоренского, притом что Булгаков строил свою софиологию, основываясь, в частности, на паламизме. Флоровскому стало интересно: что это за паламизм такой? Он решил разобраться в этой теме и стал читать те же тексты Паламы, на которые несколько лет назад обратил внимание Булгаков. Но Флоровский нашел там уже совсем другие смыслы. В итоге между Флоровским и Булгаковым возникла переписка о паламизме, по итогам которой Флоровский написал статью «Тварь и тварность»¹⁸, где попытался изложить паламизм в своем собственном осмыслении. Это изложение уже довольно близко к историческому паламизму.

Дальше возникает традиция богословско-академического исследования паламизма в лице оо. Василия Кривошеина, Киприана Керна, румынского богослова Думитру Станилоэ¹⁹, и эта линия привела к появлению такого прорывного для своего времени труда, как известная монография о. Иоанна Мейендорфа 1959 г., посвященная свт. Григорию Паламе²⁰.

А. К.: У наших неопатристических корифеев — Г. Флоровского и В. Лосского — есть статьи о Паламе, хотя и в другие тексты что-то такое зашиито. Позднее появилось фундаментальное исследование о. Иоанна Мейендорфа. Как можно его охарактеризовать из сегодняшнего дня?

Д. Б.: Я бы сказал две вещи. Подход Мейендорфа состоял в том, чтобы представить Паламу западному читателю, и поэтому его книга была написана по-французски, в отличие от Керна с его русской книгой о Паламе. Интенция Керна в отношении паламизма была довольно закрытая, консервационная, а интенция Мейендорфа состояла в том, чтобы как можно более адекватно с точки зрения истории и идей описать паламизм, а также

¹⁷ Булгаков С. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад: Моск. губ. типография И. Иванова, 1917.

¹⁸ Флоровский Г. В. Тварь и тварность // Православная мысль. 1928. Вып. 1. С. 176–212.

¹⁹ La doctrine ascétique et théologique de Saint Grégoire Palamas / Par Moine Basile Krivocheine // Seminarium Kondakovianum. Vol. VIII. Prague: Kondakov Institute, 1936 (русск. пер.: Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 61–143); Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж: YMCA-PRESS, 1950; Stăniloae D. Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama. Sibiu, 1938.

²⁰ Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.

предъявить его всему миру. Эта интенция проявляется в том, что в книге Мейендорфа защиты какие-то философские моменты, характерные для его времени. Так, хотя и мимоходом, он использует в ней язык персонализма и экзистенциализма.

А. К.: Однако Лосский тоже писал по-французски...

Д. Б.: Да, у Лосского была похожая интенция. Хотя его интенция более охранительная. Насколько я могу судить, Лосский впервые обратился к паламизму в ходе полемики, бурно развивавшейся в русской диаспоре за рубежом в 1930-е годы вокруг софиологии Булгакова, ярким оппонентом которой он был. В результате паламизм прочно укоренился в его богословской системе и стал ее программным элементом (в отличие от историка Мейендорфа, Лосский по своей натуре был систематическим богословом).

А. К.: А что можно сказать об инославной реакции и полемике по поводу паламизма, который был предъявлен миру Флоровским, Лосским и Мейендорфом?

Д. Б.: Там все было сложнее. У католиков полемика с паламизмом началась еще в 1910-е годы, в русле традиционной католической мысли, когда томизм и скотизм противопоставлялись паламизму. Особенную интенсивность она приобрела благодаря Мартену Жюжи, и русские авторы уже имели в виду этот католический антипаламизм. Думаю, почти все академические православные исследователи паламизма в XX в. так или иначе его учитывали.

А. К.: Есть интересная тема о рецепции паламизма в греческом православном богословии XX в., но мы ее здесь касаться не будем, а просто обозначим. Гораздо важнее для нас затронуть более близкие контексты. Какова была рецепция паламизма в советское время?

Д. Б.: Можно сказать, что после 1910-х годов возникает развилка, связанная со спецификой социально-политической ситуации, в которой оказались русские мыслители. В итоге два друга, два близких мыслителя — Павел Флоренский и Сергей Булгаков — разделились: Флоренский остался в Советской России, Булгаков эмигрировал, переехав сначала в Прагу, а потом в Париж. Соответственно, один паламизм развивался там, куда эмигрировал Булгаков, другой — там, где остался Флоренский, т. е. в Советской России. В Праге интерес к паламизму передался от Булгакова к Флоровскому, и, так сказать, дальше процесс пошел. В Советской России в 1920-е годы тоже была своя линия рецепции паламизма, два мыслителя взяли его на вооружение: Алексей Лосев (1893–1988) и Василий Зубов (1900–1963).

Лосев в молодости был под большим влиянием Флоренского и перенял от него живой интерес к паламизму и имяславью. Это проявляется в его ранних трудах, в статье энциклопедического характера «Имяславие» (самое начало 1920-х годов)²¹, где паламизм вслед за Флоренским заявлен

²¹ Лосев А. Ф. Имяславие / пер. с нем. // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 52–60.

в качестве базового основания для богословия. Затем Лосев становится все более зрелым мыслителем, пишет свое восьмикнижие²², и у него возникает какая-то внутренняя проблема с Флоренским: по неизвестной мне причине фигура Флоренского в его сознании переосмысливается, а потому меняется и специфика его взгляда на паламизм. В сознании Флоренского паламизм жестко связан с платонизмом — он был ярко выраженным платоником по своей философской идеологии. В его системе паламизм — это ветвь целостного древа платонизма, который оплодотворяет всю человеческую культуру. Ранний Лосев, будучи под влиянием Флоренского, следовал той же схеме, для него тоже паламизм — это разновидность платонизма. Но его взгляд на Флоренского изменился, и в «Очерках античного символизма» (1930) мы встречаем уже отстраненное и холодное отношение к Флоренскому. Вероятно, за этим стоит что-то личное. Вместе с тем меняется и взгляд Лосева на платонизм, который он подвергает анафеме. Соответственно, на этом этапе паламизм у Лосева перестает выступать в качестве извода общемирового древа платонизма. О языческом платонизме он говорит как о чем-то омерзительном, и паламизм превращается у него в истинный платонизм, которого не знали язычники. Затем у Лосева происходит некий слом, связанный, как мне кажется, с историей его отношений с пианисткой Марией Юдиной. Это отражено в его очень своеобразных прозаических сочинениях, где, как ни странно, встречается последняя известная мне отсылка Лосева к паламизму, представляющая его также в своеобразном свете.

Василий Zubov — известный советский историк науки, который опубликовал, например, книгу о Леонардо да Винчи, книгу по истории атомизма от Античности до Нового времени и т. д. Он всю жизнь был православным, но в советское время этого не афишировал. Его чудом не коснулись репрессии 1930-х годов. В юности он тоже был под большим влиянием Флоренского, и не так давно опубликована его ранняя, очень интересная философская работа 1920-х годов, которая пронизана паламизмом и отталкивается от паламитского различия между сущностью и энергией²³. Это я тоже отношу к раннесоветской рецепции паламизма.

Потом наступает пауза — с 1930-х и до, наверное, 1970-х годов, когда на сцену выходят уже совсем другие люди, иные поколения с иными интересами. Появляются В. В. Биbihин (1938–2004) и С. С. Хоружий (1941–2020), а вместе с ними возникает позднесоветский извод паламизма. Хоружий взял исихазм и паламизм на вооружение — они становятся знаменем

²² Речь идет о восьми книгах А. Ф. Лосева, изданных с 1927 по 1930 г.: «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Диалектика числа у Плотина», «Критика платонизма у Аристотеля», первый том «Очерков античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа».

²³ Zubov В. П. <...Об энергиях, ипостасях и сущности...> // Zubov В. П. Избранные труды по истории философии и эстетики, 1917–1930 / сост. М. В. Зубова. М.: Индрик, 2004. С. 33–45.

его философии. Биbihин, кажется, сначала заинтересовался паламитизмом и на этой волне сделал фундаментальный перевод «Триад»²⁴, который существенным образом повлиял на постперестроечное российское интеллектуальное пространство. Однако затем Биbihин разочаровался в паламитской доктрине и стал своего рода философом антипаламитизма. В очерках, собранных в книгу «Энергия»²⁵, он проводит критическое понимание паламитизма как метафизической системы.

С 1990-х годов в России возрождается и академическое изучение паламитизма, паламитских споров и поздневизантийского исихазма. Появляются исследования таких авторов, как В. М. Лурье, А. Г. Дунаев, Д. И. Макаров, В. Г. Патрин, Н. Д. Барабанов, А. А. Коновалов, М. Ю. Реутин, О. А. Родионов, Э. Ю. Канаева, М. М. Бернацкий, Т. А. Шукин, Д. С. Шленов, С. В. Красиков, Х.-Ф. Байер (эмигрировавший в Россию из Австрии) и др. Стали появляться и исследования, в которых проводились довольно экстравагантные (неубедительные для меня) соотнесения паламитизма с нехристианскими религиозными традициями²⁶. С 2000-х годов за перевод сочинений Григория Паламы на русский язык взялся Р. В. Яшунский, который проделал фундаментальную работу: он перевел — и продолжает переводить до сих пор — большую часть корпуса творений Григория Паламы (а также некоторые сочинения антипаламитов — Никифора Григоры и Варлаама Калабрийского).

А. К.: Что можно сказать о восприятии паламитизма в исторических исследованиях советских ученых?

Д. Б.: Здесь он появляется на разных фронтах. С одной стороны, это византинистические работы, которые могли касаться паламитизма в контексте социально-исторических исследований Византии, а также в контексте исследований историко-культурного плана, таких как «Византийский гуманизм» И. П. Медведева²⁷. С другой стороны — это паламитизм в славянских текстах (здесь стоит упомянуть важные исследования Г. М. Прохорова, а также работы А. И. Клибанова). Третья линия, которую я осознал лишь недавно, — это исследования в области византийской и древнерусской иконологии и ее исторического бэкграунда (труды В. Н. Лазарева, М. В. Алпатов, В. А. Плугина, Г. В. Попова и др.). В рамках подобных исследований советские искусствоведы и историки культуры также стали касаться паламитизма.

А. К.: Исихазм и паламитизм — как они соотносятся в их восприятии сегодня?

Д. Б.: Я бы сказал, что есть некая мифология паламитизма, и в ней паламитизм и исихазм сливаются, представляются каким-то нераздельным це-

²⁴ Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.

²⁵ Биbihин В. В. Энергия. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

²⁶ См., напр.: Исаева Н. В. Слово, творящее мир. От ранней Веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада Бхартрихари Абхинавагупта. М.: Ладомир, 1996. С. 12, 87–95.

²⁷ Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб.: Алетей, 1997.

лым. На этой мифологии построен интеллектуальный проект С. Хоружего. В рамках таких проектов не предполагается внимания к историческим деталям.

А. К.: Спасибо за эту беседу. В ней мы коснулись не только метафизики Паламы и паламизма, но и того, как паламизм присутствовал исторически и как он постепенно возвращался и был рецептирован после долгого забвения его метафизического и богословского измерений. При этом мы обнаружили, что паламизм понимался и понимается по-разному, что история его восприятия и осмысления неоднозначна. Мне кажется, что здесь важно различать исторические аспекты — прежде всего учение самого Паламы — и позднейшие интерпретации, в том числе тот миф о паламизме, который порой упрощает и вытесняет достаточно сложную и нюансированную паламитскую доктрину. Актуальность Григория Паламы для современного православного богословия несомненна, но еще многое недостаточно изучено — и в наследии самого Паламы, и в том, что касается перипетий рецепции и истолкования этого наследия. Желаю вам плодотворной работы в этом направлении.

Статья поступила в редакцию 25 марта 2021 г.

Статья рекомендована к печати 1 июня 2021 г.

Контактная информация:

Бирюков Дмитрий Сергеевич — д-р филос. наук, PhD, науч. сотр.; dbiryukov@hse.ru

Specificity of Palamite theology, its origins and later reception*

D. S. Biryukov

Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities —
Higher School of Economics,
21/4, Staraya Basmannaya ul., Moscow, 105066, Russian Federation

For citation: Biryukov D. S. Specificity of Palamite theology, its origins and later reception.

Issues of Theology, 2021, vol. 3, no. 3, pp. 417–441.

<https://doi.org/10.21638/spbu28.2021.308> (In Russian)

A conversation with Dmitry Biryukov, Doctor of Philosophy, a researcher of the work of the late Byzantine theologian Gregory Palamas (1296–1359), is devoted to a discussion of the peculiarities of the doctrine of this authoritative church teacher, as well as the reception of his legacy in the 19th–20th centuries after centuries of oblivion. In the course of the conversation, the basic metaphysical scheme of Palamite theology is indicated — the distinction between essence and energies in God; on the one hand, the continuity of this scheme in relation to the theology of the Cappadocian Fathers is traced, and, on the other hand, its novelty is revealed; the origins and parallels of this distinction are discussed, in particular its connection with Christology, as well as the influence of Evagrianism on Palamas; the types of divine energies in the Palamite doctrine are indicated and the question of the differ-

* Conversation was held by A. I. Kyrlezhev.

ence in theological languages in which the idea of deification (*theosis*) as a union of man with God is expressed. Particular attention is paid to the concept of “energy” and its various connotations, including those associated with its modern natural science understanding. The philosophical dimension of the theology of Palamas, including in connection with the intellectual culture of his time, is discussed, as well as the relationship of hesychasm as a monastic practice and Palamism as a theological and philosophical doctrine. The concluding part of the conversation, dedicated to the reception of Palamism after centuries of oblivion, traces the history of the study, interpretation and actualization of the teachings of Gregory Palamas over the past two centuries — from Slavophiles to Soviet and contemporary researchers. Particular attention is paid to the so-called neo-Palamism in its various versions — both religious-philosophical and theological.

Keywords: Gregory Palamas, Palamism, late Byzantine theology, Russian religious philosophy, neo-Palamism, essence and energies in God, deification (*theosis*).

References

- Aleksii, bishop (1906) *Fourteenth-century Byzantine church mystics*. Kazan, Pravoslavnyi Sobesednik Publ. (In Russian)
- Bibikhin V. V. (2010) *Energy*. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ. (In Russian)
- Biryukov D. S. (2009) “Gregory Palamas”, in *Antologiya vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli. Ortodoksiia i geterodoksiia*. In 2 vols. Vol. 2, eds. G. I. Benevich, D. S. Biryukov, pp. 448–466. Moscow, St. Petersburg, Nikeia Publ. (In Russian)
- Biryukov D. S. (2009) “The topic of describing a human person through the ‘convergence of features’ in St. Basil the Great and Its Church-Historical and Historical-Philosophical Context”, in *Bogoslovskie trudy*, iss. 42, pp. 87–109. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskoi patriarkhii Publ. (In Russian)
- Biryukov D. S. (2012) “On the treatise ‘Rule of Theology’ by St. Neilos Kabasilas and the theme of the distinction between light and heat of fire by St. Neilos Kabasilas and St. Gregory Palamas”, in *EINAI: Problemy filosofii i teologii*, no. 2, pp. 423–440. (In Russian)
- Biryukov D. S. (2017) “The theme of the hierarchy of natural things in Palamitic literature. Part 1: The prehistory of the theme of the hierarchy of being and the emergence of this theme in the Palamitic disputes”, in *Konstantinove Listy*, vol. 10, no. 2, pp. 15–22. (In Russian)
- Biryukov D. S. (2018) “The Reception of the Palamism in Russian Thought in the Early 20th Century: The Issue of the Philosophical Status of Palamism and Barlaamism, Its Solutions and Context”, in *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 4: Istoriia. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniia*, vol. 23, no. 5, pp. 34–47. (In Russian)
- Biryukov D. S. (2019) “Taxonomies of beings in the Palamite literature. Part 2: The Palamite doctrine in the context of the previous Byzantine tradition and its reception in the Russian religious thought of the 20th century (the philosophy of creativity by Sergei Bulgakov)”, in *Konstantinove Listy*, vol. 12, no. 2, pp. 69–79. (In Russian)
- Biryukov D. S. (2020) “‘Synergetic Revelation of Reality’: Observations on the prehistory, sources and contents of the notions of ‘symbol’, ‘synergy’, and ‘energy’ in P. A. Florensky in the context of the reception of Palamism in Russian thought in the early 20th century”, in *Voprosy filosofii*, no. 6, pp. 103–115. (In Russian)
- Biryukov D. S. (2020) “The Aristotelian paradigm of communion in Byzantine theology: Gregory of Nyssa on human nature as a monad and Gregory Palamas on the impossibility of communion with the divine essence”, in *Filosofia religii: analiticheskie issledovaniia*, vol. 4, no. 2, pp. 36–58. (In Russian)

- Biryukov D.S. (2020) “Two thinkers in conversation about Palamism: the sophiological Palamism of Fr. Sergius Bulgakov and the neopalamism of Fr. George Florovsky (1920s)”, in *Voprosy bogosloviia*, vol. 1, no. 3, pp. 13–43. (In Russian)
- Biryukov D.S. (2021) “Formation of the Palamite doctrine in the letters of Gregory Palamas to Gregory Akindynos and Barlaam of Calabria”, in *Pis'ma sviatitelia Grigoriia Palamy k Grigoriu Akindinu i Varlaamu Kalabriiskomu.*, pp. 9–52. Kiev, Tserkovshchina Publ. (In Russian)
- Biryukov D.S. (2021) “The Reception of Palamism in the Onomatodoxy Legacy of A. F. Losev. Part 1: The Dating of Losev's article ‘Die Onomatodoxie (russisch ‘Imiaslavie’) and the question of the dependence of this article on the onomatodoxical texts of P. A. Florensky”, in *Platonovskie issledovaniia*, vol. 14, no. 1, pp. 189–202. (In Russian)
- Bulgakov S. (2017) *The Unfading Light. Contemplations and speculations.* Sergiev Posad, Moskovskaia gubernskaia tipografiia I. Ivanova Publ. (In Russian)
- El'chenko P. (2021) “Why God created evil, how to save the soul and 17 more difficult questions about Neoplatonism: Interview with the historian of philosophy Svetlana Mesyats”, in *Gor'kii*. April, 15. Available at: <https://gorky.media/context/zachem-bog-sotvoril-zlo-kak-spasti-dushu-i-eshhe-17-neprostyh-voprosov-o-neoplatonizme> (accessed: 27.08.2021). (In Russian)
- Florovskii G. V. (1928) “Creature and creaturehood”, in *Pravoslavnaia mysl'*, iss. 1, pp. 176–212. (In Russian)
- Georgi Fakrasis (2009) *The dispute between St. Gregory Palamas and Gregora the Philosopher. The philosophical and theological foundations of the Palamitic disputes.* Transl. by D. A. Pospelov; ed. by D. S. Biryukov. Moscow, Sviataia Gora Afon Publ., Nikeia Publ. (In Russian)
- Grigori Palama (1995) *Triads in defence of the sacred-silent.* Moscow, Kanon Publ. (In Russian)
- Isaeva N. V. (1996) *The word that creates the world. From Early Vedanta to Kashmir Shaivism: Gaudapada Bhartrihari Abhinavagupta.* Moscow, Lodomir Publ. (In Russian)
- Kiprian (Kern), Archimandrite (1950) *The Anthropology of St. Gregory Palamas.* Paris, YMCA-PRESS. (In Russian)
- Kireevskii I. V. (1979) “On the nature of enlightenment in Europe and its relation to the enlightenment of Russia”, in Kireevskii I. V. *Criticism and Aesthetics*, pp. 248–293. Moscow, Iskusstvo Publ. (In Russian)
- Krivocheine B. (1936) “La doctrine acketique et theologique de Saint Gregoire Palamas”, in *Seminarium Kondakovianum*, vol. VIII. Prague, Kondakov Institute Publ.
- Losev A. F. (1993) “Onomatodoxy”. Transl. from German, in *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 52–60. (In Russian)
- Medvedev I. P. (1997) *Byzantine humanism of the 14th and 15th centuries.* St. Petersburg, Aleteia Publ. (In Russian)
- Meyendorf I., archpriest (1997) *The Life and Works of St. Gregory Palamas: Introduction to the Study.* Eds I. P. Medvedev, V. M. Lurie; transl. by G. N. Nachinkin. St. Petersburg, Vizantinorossika Publ. (In Russian)
- Meyendorff J. (1959) *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia, vol. 3). Paris, Éditions du Seuil.
- Modest, hegumen (1860) *Saint Gregory Palamas, Metropolitan of Thessalonica. A proponent of the Orthodox doctrine of the Light of Tabor and the Acts of God.* Kiev, tipografiia A. Gammershmid Publ. (In Russian)
- Monk David Disipat (2012) *Polemical writings. History and theology of the Palamite disputes.* Eds A. I. Solopov, D. S. Biryukov. Moscow, Nikeia Publ. (In Russian)
- Nedetovskii G. (1872) “Barlaam's heresy”, in *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, vol. 1, pp. 316–357. (In Russian)
- Obolevich T. (2020) *Myrrha Lot-Borodine. Historian, writer, philosopher, theologian.* St. Petersburg, Nestor-Istoriia Publ. (In Russian)
- Rigo A. (1989) *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo* (Orientalia venetiana, vol. 2). Firenze, Olschki.

- Sokolov I. I. (1913) *St Gregory Palamas, Archbishop of Thessalonica. His works and doctrine of isichia*. St. Petersburg, izdatel'stvo Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii Publ. (In Russian)
- Stăniloae D. (1938) *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*. Sibiu, [s. n.].
- Uspenskii F. I. (1891) *Essays on the history of Byzantine education*. St. Petersburg, Tipografia V. S. Balasheva Publ. (In Russian)
- Vasilii (Krivoshein), archbishop (2011) "The ascetic and theological teachings of St Gregory Palamas", in *Vasilii (Krivoshein), archbishop. Bogoslovskie trudy*, pp. 61–143. Nizhnii Novgorod, Khristianskaia biblioteka Publ. (In Russian)
- Zarin S. M. (1907) *Asceticism according to Orthodox Christian teaching*. Vol. 1: The Essential Positive, book 2: Experiences of Systematic Disclosure of the Issue. St. Petersburg, tipografia V. F. Kirshbauma Publ. (In Russian)
- Zubov V. P. (2004) "<...On energies, hypostases, and essence...>", in *Zubov V. P. Izbrannye trudy po istorii filosofii i estetiki, 1917–1930*. Comp. by M. V. Zubova, pp. 33–45. Moscow, Indrik Publ. (In Russian)

Received: March 25, 2021

Accepted: June 1, 2021

Author's information:

Dmitry S. Biryukov — Dr. Sci. in Philosophy, Research Fellow; dbiryukov@hse.ru