

Дальнейшие разъяснения о проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы (В связи с «Ответом» М. Ю. Реутина)

For, you see, Alice had learnt several things of this sort in her lessons in the schoolroom, and though this was not a *very* good opportunity for showing off her knowledge, as there was no one to listen to her, still it was good practice to say it over.

Lewis Carroll. Alice's Adventures in Wonderland

1. Проблема «метода» и проблема «интерпретации»

Познакомившись с «Ответом» М. Реутина на мою рецензию, опубликованную на сайте Богослов.ру 25 августа 2009 г., я хотел бы, прежде чем вступать в дальнейшую дискуссию, отметить несколько общих принципиальных моментов. Одной из особенностей данного «Ответа» можно было бы назвать выбранный автором метод «защиты», состоящий в односторонней дискредитации оппонента. Я бы не хотел перенимать тот же стиль дискуссии, поэтому признаю справедливыми все личные характеристики М. Реутина в свой адрес; надеюсь, его замечания помогут мне восполнить недостающее и продолжить занятия наукой, которая требует смирения и любви к истине. К сожалению, однако, метод защиты, использованный в «Ответе», помогая мне в личном плане, не способствует прояснению многих методологических моментов, в виду чего плодотворность обсуждения проблем стремительно падает. Со своей стороны поясню, что в рецензии я рассматривал не личность М. Реутина, а его отдельные мнения. Конечно, если в моей рецензии были какие-либо выражения, подающие повод к составлению неправильного мнения о самой личности рецензируемого автора, то я выражаю свое сожаление и искренне прошу простить меня за те или иные неточные высказывания или недопонимание. Хочу подчеркнуть, что глубоко уважаю М. Реутина как ученого и ценю его исследования в области средневековой западной философии, германской мистики, а также в области изучения и интерпретации трудов Майстера Экхарта. Тем не менее, это не мешает мне сохранять свое собственное мнение по некоторым частным вопросам, касающимся, прежде всего восточной мистики и восточной философской и богословской традиции, которые я изучаю и которые были затронуты в его статьях. Некоторые недоразумения связаны еще и с тем, что в большинстве случаев я приводил не свои мнения, а мнения других ученых по тем или иным вопросам (что и оговаривалось мной в соответствующих местах), поэтому для меня осталась непонятной в большинстве случаев столь жесткая и однозначная позиция М. Реутина. Я понимаю, что в рамках небольшой рецензии и полемической статьи невозможно провести какое-либо научное исследование. В виду этого в данной статье я воздержусь от прямой полемики и постараюсь ограничиться разъяснением тех направлений в исследовании материала, которые имеют место и развиваются в научной среде (и которых я предпочитаю придерживаться) так как они подверглись несправедливой — возможно, случайной — дискредитации. Кроме того, я постараюсь прояснить некоторые свои собственные мысли и интерпретации, которые — по вполне объяснимым причинам — оказались искажены.

В первую очередь хотелось бы пояснить, что цель рецензии состояла не в критике, а в изложении своего — параллельного — взгляда на обсуждаемый предмет, который подразумевает наличие *иной интерпретации*. М. Реутин обращает внимание на мои слова — «удивительно, но факт», — сказанные в контексте обсуждения одного из пассажей Паламы, придавая им преувеличенно важное значение, после чего следуют его замечания о «смерти факта» и «восстановление» якобы подлинного смысла рассуждений Паламы. Однако употребленное мной выражение не несло в себе никакой смы-

словой нагрузки. В действительности, я не пытался заменить своей интерпретацией факты, а везде указывал, что мой анализ текста Паламы (как и другие высказанные наблюдения) являются «иной» (= моей) интерпретацией. Это проходит красной нитью через всю статью, а также отображается в ее названии. В дополнение к этому я хотел бы заметить, что вообще не считаю возможным говорить о чем-то вне той или иной интерпретации. То есть с моей точки зрения факта как такового вообще не существует — он всегда предстает как чья-то интерпретация. Даже голое изложение фактов в исторической работе не избегает проблем интерпретации. Поэтому рассуждение о якобы «смерти факта», наблюдаемого в той или иной интерпретации, мне представляются бессодержательными. Получается, будто бы М. Реутин, обличив «смерть факта», восстанавливает эти факты, минуя их интерпретацию, — и только. Однако с моей точки зрения, он и сам оказывается в положении обличаемого, никоим образом не минуя интерпретации фактов. Таким образом, дело идет не о противопоставлении «факта», якобы защищаемого одним человеком, и «интерпретации», якобы отстаиваемой другим, а о конфликте двух интерпретаций. Полагаю, что это неизбежный и, кроме всего прочего, вполне нормальный процесс, который неразрывно связан с научным познанием в области идей. Это одна из ошибок в подходе М. Реутина, благодаря которой мы и сталкиваемся с такими нехорошими явлениями, как обвинение «противника» в симуляции, демагогии, «хлестаковщине» и др. Иное дело, что интерпретация может не учитывать тех или иных фактов и явлений, зависеть от предзаданных концепций и просто фантазии исследователя. В таком случае и должно иметь место здоровое обсуждение с указанием конкретных текстов (в том числе с привлечением цитат), контекста, источников и т.п.

Еще один момент, соотносящийся с вопросом о цели рецензии, касался рассматриваемого материала, который *ограничивался* областью восточной философской и богословской традиции и, в частности, проблемой интерпретации учения Григория Паламы. Это означает, что все высказанные замечания, относящиеся к учению Майстера Экхарта и его предполагаемым источникам, носили гипотетический характер и не представляли для меня значительного интереса. Именно этим случайным моментам («случайность» и гипотетичность которых не раз оговаривалась в рецензии) М. Реутин была придана особая важность, так что две трети его «Ответа» оказались посвящены именно этим вопросам. Об этом свидетельствует само построение «Ответа», который начинается с «опровержения» одной такой случайно сделанной мной ремарки относительно возможных источников экхартовского «имяславия»¹. Хотя я вполне понимаю, что для М. Реутина как для специалиста в западной мистической традиции (в частности, по Майстеру Экхарту) такая расстановка акцентов более интересна. С другой стороны, некоторая редукция наблюдается в тех местах, где дается интерпретация тех или иных концепций и терминов Григория Паламы: нередко автор, вкратце упомянув об используемом Паламой концепте, сразу же — и, на мой взгляд, преждевременно — переходит к его интерпретации с точки зрения Экхарта. Особенно ярко это проявилось в обсуждении контекста сочинения Паламы *Против Григория II*, 16-29 и вообще интерпретации учения Паламы о символах, именах и энергиях² (к этому вопросу я вер-

¹ Интересно, что благодаря анализу М. Реутина подтвердилось случайно высказанное мной предположение о «зависимости» (в широком смысле) некоторых концепций Экхарта от Маймонида и иудейской философии, а также о пересечении его концепции имен с учением каббалистов.

² Так, сближая теорию Экхарта об именах, с общим учением об эманации, М. Реутин пишет: «Чистейшим таким исхождением (productio) и стала для него еврейская тетраграмма». И тут же эта концепция сближается с учением Восточной Церкви о нетварной благодати, которая якобы пересекается — через слово productio — с этой оригинальной концепцией имен как «исхождений»: «Воспитанным на Дионисии немецкой мистике и близкой к ней немецкоязычной схоластике была близка и понятна мысль о нетварной благодати, притом, что официальная латинская схоластика настаивала на тварности благодати». Помимо такого удивительного сравнения недоумение вызывает также замечание о том, что латинская схоластика настаивала исключительно на «тварности» благодати. Это утверждение слишком поспешно и

нью ниже, при обсуждении данного контекста). Такой метод иногда бывает плодотворным — при условии, если известно, о чем мы говорим³ — но все-таки, с моей точ-

продиктовано, возможно, опять-таки желанием сблизить мистические учения Экхарта и Паламы за счет противопоставления — в данном случае — концепций тварной и нетварной благодати в православии и схоластическом богословии. Дело здесь, однако, обстоит гораздо сложнее. Причины этого я пытался рассмотреть в своей предыдущей рецензии: мной было отмечено, что концепции Благодати на Западе и Востоке совершенно не пересекались (поэтому сравнивать их крайне затруднительно): понимание Благодати на Западе было более дифференцированным и исходило из иных предпосылок, нежели это было на Востоке. Некоторые наблюдения об этих «двух путях» см.: K. Oehler. “Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches”, in: *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter*, München 1969, 15-37. Если говорить о латинской схоластике, то в ней присутствовало учение не только о тварной благодати, но и о нетварной. Известно, что в богословии Фомы Аквинского общее учение о благодати получило подробное развитие в следующих парах, ставших классическими: *gratia increata* — *gratia creata*, *gratia sanans* — *gratia elevans*; *gratia actualis* (*auxilium Dei moventis*) — *gratia habitualis* (*donum habituale*), *gratia gratum faciens* — *gratia gratis data*, *gratia operans* — *gratia cooperans*. В целом, учение Фомы Аквинского о благодати дается в следующих разделах *ST*: Ia, Paе, q. 109-114. Не имея возможности (и цели) рассматривать здесь все пары, обращаю внимание только на первую пару, в которой благодать представлена как тварная и нетварная одновременно, что обусловлено, конечно, не самой природой Благодати, а аспектом ее рассмотрения. Рассматривая Благодать как отношение (*relatio*, ср. с употребляемым Паламой термином *σχέσις*), Фома определял ее как деятельность Бога, его действие (*operatio*), и в таком случае говорил о *gratia increata* (нетварная благодать). Однако, в полемике с Петром Ломбардским, учившим о тождественности человеческой любви с Любовью Божией, Фома разработал учение о человеческой любви как даре Божественной Любви. В этом втором случае дар любви справедливо рассматривался как результат (ср. известное Паламе учение об *ἐνεργήματα* и *ἀποτέλεσματα* божественной энергии) божественного действия, получив у Фомы определение *gratia creata* (тварная благодать). Соотношение тварной и нетварной благодати решалось Фомой на основе понятия *habitus*, которое означало след, оставленный каким-либо действием (с учетом его повторяемости); когда речь идет о благодати, то *habitus* — это плод (результат) присутствия нетварной благодати (т.е. Самого Бога) в душе тварного человека. Более подробнее об этом см.: Greshake G., *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia*. Queriniana: Brescia 1984; Wendebourg D. *Gratia Increata. Un problema teológico entre Oriente y Occidente // Diálogo Ecuménico* 14. Salamanca 1979: 57-70. Общие обзоры учения о Благодати в схоластическом богословии см.: Faber E.-M. *Grace // Encyclopedia of Christian Theology*. Vol. I. Ed. by Jean-Yves Lacoste. Routledge, 2005: 647-652; Hauschild W.-D. *Gnade IV // Theologische Realenzyklopädie*. Band 13. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. W. de Gruyter: Berlin — New York, 1984: 485-493.

В другом месте в контексте почитания имени Иисус у германских мистиков М. Реутин пишет: «Если же вернуться к экхартовской трактовке тетраграммы (трактовке, осуществляемой не только в дионисиевском контексте, но и в контексте перенесенной на церковную почву архаической магии), то она заключается в том, что мистик, пренебрегая предостережениями рабби Моисея, трактует тетраграмму как форму пребывания Бога в Своем ином и устанавливает между нею и Богом некую связь, говоря словами Элебет фон Ойе, «kenel des fliessens», через которую получает над Ним “полную власть” — и эта власть подобна власти алхимии, геомантии, пиромантии. Однако Экхарт логически прорабатывает эту связь с помощью дионисиевского “productio”, “πρόδος”». Все это имеет интерес само по себе, но какое это имеет отношение к восточной исихастской традиции? Разве само собой должно подразумеваться, что интерпретация Экхарта дионисиева «πρόδος» относительно концепции имен есть нечто типологически близкое к восточной интерпретации «πρόδος» как благодати? Наличие общего источника — концепции Дионисия о божественных исхождениях (с употреблением платонического термина «πρόδος») — разве подразумевает наличие сходной интерпретации? На мой взгляд, предполагаемое «типологическое родство» двух средневековых течений требует более веских подтверждений, основанных на свидетельствах источников, иначе оно просто повисает в воздухе.

³ Некоторые прояснения своего подхода автор приводит в следующем знаменательном рассуждении: «Но в этом же методологическом контексте я мог бы ответить и на замечание отца Диодора: «М. Реутин принимает как должное отождествление имяславия с исихазмом. Так, например, он говорит о “соответствующей православному имяславии экхартовской метафизике имени”. Интересно, что данная метафизика в другом месте статьи тесно связывается с еврейской мистикой» (стр. 3). Во-первых, я не отождествляю имяславия с исихазмом, но ищу корни второго в первом. Во-вторых, русское имяславие типологически сходно с экхартовской метафизикой имени в силу укорененности обоих в исторических версиях эманационизма, в учениях Григория Паламы и Дионисия, соответственно, выводы которых были приложены к сфере речи и языка». Здесь, правда, остается непонятным, что же собственно «ищет» автор: «корни второго в первом», — говорит он, т.е. корни исихазма в имяславии? Даже если это оговорка, то второе предложение мало что объясняет, а только лишь запутывает и без того сложные лабиринты сравнительных аналогий. Устанавливая типологическую близость (причем, каковы ее границы, не ясно) рус-

ки зрения, важнее сначала найти объяснение, исходя из реалий «родной» традиции, а уже затем переходить к типологическим сопоставлениям. Как мне кажется, М. Реутин несколько недооценивает эту важную методологическую деталь, которая никоим образом не препятствует (а наоборот, способствует) пониманию изучаемых нами богословских и философских концепций.

В своем «Ответе» М. Реутин пишет: «Моя задача свелась не только к тому, чтобы опровергнуть его [рецензента] возражения (что само по себе не составило бы большого труда), но чтобы, учитывая их относительную правоту (т. е. рассматривая их как выпад не против подхода как такового, а против методов реализации), полностью перестроить концепцию, полностью же сохраняя ее». Для меня данная фраза звучит несколько загадочно. Возможно, я не правильно понял методологическую базу первой статьи М. Реутина, но в своей рецензии я ставил целью обсуждение именно методологии (а не только способов ее реализации), посвятив этой проблеме целый раздел. Мои критические замечания в вопросе о методе касались, прежде всего, методологической концепции «*unio mystica*», которой в первой статье М. Реутина был посвящен также целый раздел и которая, как я понял, лежала в основании его типологического анализа (который был ориентирован, подчеркиваю, на сравнение «немецкой мистики» и «византийского исихазма»). Я не очень понимаю, почему в «Ответе» об этой концепции не было сказано ни слова, словно бы этого вопроса вообще не стояло, однако, отношу это на счет своего непонимания. В таком случае мои замечания можно рассматривать как имеющие самостоятельное значение и не имеющие отношение к статье М. Реутина. И тем не менее, некоторые пояснения необходимы. Насколько я понимаю, сравнительный

ского имяславия (что именно под этим подразумевается, не совсем понятно) с экхартовской метафизикой имени, М. Реутин считает, что основа для такой аналогии — типологическая близость двух «мистических» средневековых учений, близость которых, напомним, — еще только нечто искомое, но не установленное достоверно. Что касается «укорененности» русского «имяславия» в учении Григория Паламы, выводами из которого оно, как предполагает М. Реутин, воспользовалось, то и это — всего лишь ни на чем не основанная гипотеза, поскольку не подтверждается свидетельствами источников. Сочинения Григория Паламы начали публиковаться только во второй половине XX века: ранее существовавшие фрагменты его сочинений (а также некоторые посвященные ему работы: Г. Папамихаила, И. Соколова, еп. П. Успенского) могли дать только приблизительное представление о его учении. Ни один из передовых представителей «имяславческого» движения практически ничего не знал о св. Григории Паламе. Иером. Антоний Булатович, «интересовавшийся» богословием Паламы, узнал о нем уже после того, как им были написаны основные имяславческие произведения; последнее сочинение («Моя мысль во Христе»), в котором он пытается апеллировать к учению Григория Паламы об энергиях, свидетельствует о крайне поверхностном знакомстве вождя «имяславцев» с этим учением (что, повторюсь, неудивительно, поскольку ни одного из основных сочинений Паламы издано тогда не было). В этом произведении Булатович упоминает Григория Паламу только 4 раза — и то в самых общих словах (О степени понимания о. Антонием Булатовичем предмета и содержания «исихастских споров» можно судить хотя бы по тому представлению, какое он имел о позиции Варлаама: как пишет о. Антоний, «Варлаам отрицал Божество Иисусовой молитвы», — что даже не нуждается в комментариях). Точно такой же вывод можно сделать и из имяславческой интерпретации одного из анафематизмов собора 1351 г., в котором речь шла о том, что имена указывают на энергии (т.е. не являются пустым звуком — один из наиболее распространенных аргументов Паламы в пользу реальности божественных энергий): вывод о том, что собор говорит здесь якобы об онтологическом статусе имен можно было сделать только при крайне пристрастном подходе и совершенном непонимании сути происходивших в Византии споров. По этой причине говорить о какой-то «укорененности» русского «имяславия» в учении Григория Паламы мы не можем даже с формальной точки зрения: опять же, здесь речь может идти исключительно о «типологической» аналогии. Таким образом, из всех «типологических» связей, предложенных М. Реутиным, единственным, что остается подтвержденным реальными свидетельствами источников, является знакомство Экхарта с сочинениями Дионисия Ареопагита (а также знакомство с ними Григория Паламы). И если на основе *реальных свидетельств* источников еще можно начинать строить какую-либо интерпретацию, то гипотезы, основанные на типологическом *сходстве* учений, не дают нам такого права. Однако факт знакомства конкретного средневекового автора с *Ареопагитским Корпусом* — и даже зависимости от него — опять же явно недостаточен как основание для сближения его учения с учением других средневековых авторов, знавших Ареопагита и испытавших его «влияние», поскольку современной наукой открыт факт повсеместного влияния Дионисия на средневековую мысль не только Востока, но и Запада (см. прим. 63).

подход «*unio mystica*» предполагает наличие в двух (или больше) сопоставляемых традициях единого духовного (мистического) опыта (опыта «таинственного соединения» с Богом), который выражается представителями этих традиций на языке своей культуры и философской традиции; наличие общего источника или пересечение этих традиций является здесь вспомогательным фактором, помогающим вскрыть общее мистическое содержание учений. В своей рецензии я указал на то, что такой подход имел наибольшее развитие в религиоведении, что и понятно — ведь «духовный опыт» интересует данную науку в первую очередь. В качестве примера были указаны труды российского религиоведа Е. Торчинова, который использовал методологию «*unio mystica*» в полной мере. В данном подходе предполагается, что коль скоро в различных традициях ведется речь об «экстазе», «созерцании» и «Едином», то это уже является достаточным основанием говорить о единстве переживаемого опыта. Мои замечания в этой связи как раз и относились к правомерности использования такого подхода для типологических сопоставлений. С моей точки зрения, духовный опыт выходит за рамки научного исследования, поскольку не может быть проверен на основе внешнего эмпирического наблюдения (вне самой традиции), а также выведен логическим путем (а наука, собственно, оперирует тем, что доступно рациональному познанию, τὸ ἐπιστητόν). Духовный опыт довольно разнообразен, и каждая религиозная традиция так или иначе определяет критерии духовного опыта. Иными словами, судить о том, насколько тот или иной опыт идентичен (один и тот же) можно лишь на основе тех критериев, которые определены интересующей нас традицией для такого анализа. В моей статье были приведены примеры, показывающие, что Григорий Палама, пользуясь такими критериями, отвергал не только духовный опыт Плотина, Прокла и других языческих философов, но и своего ученика Акиндина, сближая его с опытом языческих философов. Это последнее указание заслуживает внимания, поскольку на основе конкретных текстов (текста Паламы) свидетельствует о том, что хотя Палама и Акиндин принадлежали к единой духовной традиции и даже одной вере, сам этот факт не обеспечивал еще наличия у них единого духовного опыта. С моей точки зрения, концепция «*unio mystica*» ни разу еще не оправдала себя как научный метод, поэтому использование данного подхода в историческом исследовании не может быть конструктивным.

Здесь я бы хотел заметить, что высказанные замечания относительно подхода «*unio mystica*» к историческому анализу не распространяются мной на проблему сравнения традиций вообще. Однако я полагаю, что в этом вопросе важно определиться с тем, что мы сравниваем: философские концепции (связанные с проблемами самоопределения человека в мире), богословие (как выражение «божественного откровения» в логических категориях), духовный опыт (его выражение в обрядах, практиках, мифологии) или какой-то иной пласт традиции. Во всяком случае, сопоставления не должны выходить за рамки научно постигаемых явлений. Если говорить о двух христианских традициях — Восточной и Западной — то здесь, на мой взгляд, вполне уместен сравнительный научный анализ как философии и богословия, так и духовных практик (без априорного предположения тождества их внутреннего содержания). Обе эти традиции имеют общий источник, обе используют одни и те же инструменты для выражения тех или иных концепций, обе, наконец, находились в постоянном взаимодействии. Вот эти явления могут быть прослежены и проанализированы на основе источников. Такой анализ вполне может послужить как культурному обогащению, так и открытиям в области философской мысли.

2. «Методы реализации»: *Против Григория II, 16-29* и «имяславие»

Переходя к вопросу о «методах реализации», хотел бы указать, какие именно моменты вызвали мои возражения. С моей точки зрения, в историческом анализе следует всячески избегать анахронизмов, выражающихся чаще всего в проекциях форм мысли

более позднего времени на мыслителей, живших совершенно в иной эпохе. Это в первую очередь касается учения «имяславия», которое, как известно, появилось в России в монашеской среде в конце XIX — нач. XX века и послужило одним из стимулов для развития философских идей Серебряного века, в частности, П. Флоренского и А. Лосева, увидевших в «имяславии» направление мысли, близкое их собственным поискам. Мной указывалось на то, что эти философы никоим образом не могут рассматриваться как аутентичные выразители не только богословия Григория Паламы, но и восточно-христианской традиции в целом. Мной не ставился вопрос о том, принадлежат ли вообще эти философы к восточно-христианской традиции; я указывал только на факт зависимости этих философов от более поздней философской проблематики, а также от традиции немецкого идеализма. Интерес к языку был спровоцирован этой традицией независимо от учения об имени в афонских спорах (с которыми это пересеклось в России); не в последнюю очередь он был вызван кризисом рационализма и попыткой переосмыслить основные категории мышления в неокантианстве, феноменологии и других течениях мысли начала XX века. Таким образом, исторический анализ учения Григория Паламы не должен апеллировать к его интерпретациям в философии А. Лосева или П. Флоренского (да и афонского «имяславия» как более позднего и достаточно маргинального в общехристианском контексте явления), но должен опираться исключительно на тексты самого Паламы. Моей задачей было показать, что «имяславческого» дискурса в творениях Паламы вообще не обнаруживается. Этому были посвящены несколько примеров, в частности, пассажи из *Триад в защиту священно-безмолвствующих*, в которых речь идет о том, что чистая духовная молитва, понимаемая Паламой как «созерцание» и «боговидение» и соотносимая с областью *ума* (*νοῦς*), совершенно лишена какого-либо участия рассудка (*διάνοια*), оперирующего именами и понятиями, и является действием Духа Святого, а также пассажа из трактата *Против Григоры II*, в котором обсуждается мнение Григоры о тварном характере энергий вследствие предполагаемого им тождества имен и энергий, которое он постулирует, ссылаясь на авторитет Отцов.

Этот второй отрывок — вследствие высказанных замечаний М. Реутин — заслуживает внимания. С моей точки зрения, никакого анализа, собственно, и не требовалось: вполне достаточно было бы прочитать этот — довольно обширный — отрывок целиком, чтобы увидеть, насколько он может быть соотнесен с «имяславием», так как, с моей точки зрения, он говорит сам за себя. Здесь я бы хотел отметить, что мне вполне известен контекст и предмет спора в данном пассаже, поэтому с пересказом этого контекста, который дает М. Реутин (якобы восстанавливая его вопреки моей интерпретации) я совершенно согласен. Единственное мое недоумение связано с тем, почему все греческие *ὀνόματα* он переводит не как «имена», а как «названия». Не для того ли, чтобы сгладить явный антиимяславческий эффект, производимый более буквальным переводом? Хотя я вполне понимаю, что это — всего лишь синонимы. Если говорить серьезно, то я не согласен по сути лишь с его собственной интерпретацией данного отрывка, которая, как я указывал выше, также присутствует в его изложении. Однако, об этом позже; сначала я постараюсь объяснить свою интерпретацию.

М. Реутиным было высказано следующее замечание: «Что касается отца Диодора, то он, вместо соотношения (энергии — не только названия), вслед за Григорой условно постулирует тождество (энергии — имена), ведь сотворены и те и другие, чтобы затем такое тождество опровергнуть уже от лица Паламы (энергии — не имена). Согласно Паламе, рассуждает отец Диодор, энергии — нетварны, а имена — тварны и даже вторичны (ὕστερον ἐνέστερα), возникая после природы. Сравнить их — это «сравнивать несравнимое (т. е. божественное и человеческое, тварное и нетварное)» (стр. 4). — На это, конечно, возразить нечего, кроме того, что у Паламы речь идет о другом». В-первых, данная логика для меня не совсем понятна. Ведь если сам М. Реутин соглашается с тем, что я верно воспроизвел мысль Григоры («вслед за Григорой условно посту-

лирует *тождество*»), то вполне логично заключить отсюда, что я верно воспроизвел и направленность критики Паламы. Если Григора полагает тождество имен и энергий, то кому возражает Палама? Если он не разговаривал сам с собой, то очевидно, его критика и была направлена на опровержение этого тождества (хотя Палама, с моей точки зрения, вообще не воспринимал такое сравнение всерьез, чем и объясняются его насмешки в адрес Григоры: τὰ ὀνόματα εἶναι τὰς θείας ἐνεργείας φρενοβλαβῶς ἐδογματίζεν, и: ἀλλ' ὅτι μὲν θέσει καὶ οὐ φύσει πάντα τε καὶ πάντων τὰ ὀνόματα, οὐδεὶς τῶν νοῦν ἐχόνων ἀγνοεῖ). Далее, рассуждения о том, что энергии — нетварны, а имена — тварны и даже вторичны (ὕστερογενέστερα), возникая после природы, что сравнивать их — это «сравнивать несравнимое», которые М. Реутин называет «моими», на самом деле являются прямыми цитатами из текста Паламы и все эти аргументы принадлежат ему. Что касается той интерпретации, которую предлагает здесь М. Реутин, то она исходит из предполагаемого в тексте «соотношения», который постулируется в тезисе: «энергии — не только имена, но и реальности». На самом же деле в тексте Паламы такого тезиса мы не находим. Я полагаю, что это — ошибочная интерпретация. Она опирается на ошибочное акцентирование слова μόνον (ὁ καὶ τὰς τοῦ θεοῦ θείας ἐνεργείας ὀνόματα δογματίζων εἶναι μόνον), которое, как полагает М. Реутин, следует переводить словом *только* («божественные энергии суть *только* имена»); и во втором месте: «ὀνόματα μόνον» (*только* имена). Прежде всего, я отмечу, что странным является выбор всего лишь двух предложений среди множества других, где нет никакого μόνον. Например, в этот контекст не включается фраза, на которую я чаще всего указывал: θέσει καὶ οὐ φύσει πάντα τε καὶ πάντων τὰ ὀνόματα. Как мной указывалось, посредством этой фразы Палама, возражая Григору, доказывает, что все и всегда имена даны по соглашению и, следовательно, никоим образом и ни в каком смысле не являются природными именами, находящимися в онтологическом соотношении с божественной природой (важнейший для «имяславия» момент). Ведь если бы, продолжает Палама, Отцы говорили об энергиях как об именах (которые для Паламы и для Григоры однозначно были тварными), то они не называли бы энергии «второй природой» (εἰ γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ἐποιοῦντο τὸν λόγον, οὐκ ἄν ταῦτα δεῦτερα τῆς θείας φύσεως εἶπον συγκρίνοντες τὰ ασύγκριτα, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης, τῶν δ' ἄλλων κτισμάτων καὶ ὕστερογενέστερα). Во-вторых, увиденный в слове μόνον намек на соотношение (не только, но и...) не подтверждается контекстом (Палама нигде не развивает идею такого соотношения, когда говорит об именах). Здесь, как я полагаю, слово μόνον следует переводить не словом *только*, намекающим на соотношение (не только, но и...), но словом *лишь*. Смысл контекста от этого не меняется, но исчезает этот искусственный намек на соотношение. Таким образом, Палама просто постулирует, что Григора назвал энергии всего лишь именами (ὁ καὶ τὰς τοῦ θεοῦ θείας ἐνεργείας ὀνόματα δογματίζων εἶναι μόνον), чего Отцы не делали (ἄρ' οὖν ὁ Νύσσης θεῖος πρόεδρος ἐνεργείας ἐνταῦτα τὰ ὀνομάτα φησὶν αὐτά;). В-третьих, М. Реутин придает большое значение «нарушению» предикативной позиции греческого синтаксиса, который якобы нарушает мысль Паламы. Цитирую: «При этом убеждение Паламы в том, что энергии — это не имена, основано, по отцу Диодору, на Григории Нисском, которого отец Диодор передает неверно: «Палама прямо спрашивает: разве Григорий Нисский называет здесь энергии именами (ἄρ' οὖν ὁ Νύσσης θεῖος πρόεδρος ἐνεργείας ἐνταῦτα τὰ ὀνομάτα φησὶν αὐτά;)?» (стр. 5). Надо: «... называет здесь имена энергиями...», так как «ἐνεργείας» стоит, в соответствии с правилами греческой грамматики, в предикативной позиции без члена...». Мне не понятно, какой вывод хочет сделать М. Реутин из такого замечания⁴. Если для него имеет серьезное значение различие между отрицаниями

⁴ Странно, что указанный текст из моей статьи называется «переводом», когда там даже не стоят кавычки. На самом деле там идет общее изложение мысли Григория Паламы (если угодно, интерпретация), а греческие тексты в скобках служат иллюстрацией, что является вполне распространенной практикой в исследованиях, посвященных анализу текста.

«энергии — не имена» и «имена — не энергии» (а для «имяславия» такое различие может быть важно, так как на нем можно удобно сыграть в «диалектику»), то для Паламы оба отрицания имеют место. Странно, что М. Реутин, обратив внимание на одно место, где энергии стоят в предикативной позиции без члена («называет имена энергиями»), не обратил на другое буквально следующее за ним место, в котором уже *имена* стоят в предикативной позиции без члена (а энергии соответственно с членом), т.е. указывает, что Григора называет «энергии именами» (ὁ Γρηγόριος τὰς θείας ἐνεργείας ὀνόματα ψιλὰ φησι, κενὰ πραγμάτων, ἀνθρώπων εὐρήματα ὄντα καὶ ποιήματα, ὃ μὴδέπω μέχρι καὶ τήμερον ἀκηκόαμεν). Это всего лишь означает, что для Паламы было равнозначно неприемлемым (в отличие от «имяславия» и в отличие от интерпретации М. Реутина) оба утверждения: «имена — энергии» и «энергии — имена». В целом мысль Паламы здесь выглядит следующим образом: мнение Григория о том, что энергии — всего лишь имена, простые имена, основанное на неверном понимании учения Отцов об энергиях как следующих после божественной сущности (δεύτερα τῆς θείας φύσεως), из которого тот делает вывод, что энергии, подобно именам, — тварны, неверно; энергии — не имена (как и имена — не энергии), а реальность, которую тем не менее следует отличать от божественной сущности.

3. Против Григория II, 16-29 в контексте христианского учения об энергии

Теперь в рамках обсуждения данного пассажа Паламы перейду к нескольким замечаниям относительно интерпретации понятия «энергия» у Паламы, поскольку я все больше начинаю понимать, что «имяславческий дискурс» (насколько таковой можно наблюдать по текстам представителей этого движения) совершенно неверно представляет себе это базовое понятие. Итак, энергии — не пустые имена («всего лишь имена»), но это реальность. Здесь мне хотелось бы обратить внимание на тот смысл, который Палама вкладывает в понятие *πρᾶγμα* (реальность). Есть соблазн неверно понять его, исходя из рационалистической склонности к материализации понятий. Такая ошибка довольно часто встречается в исследованиях, посвященных выяснению смысла таких понятий, как «ипостась», «природа» и «энергия», которые рассматриваются как определенные существующие сами по себе концепты. Опасность такого подхода состоит в том, что понятия, различаемые в Боге исключительно духовно и не поддающиеся с точки зрения Паламы и других богословов-исихастов, рациональному постижению, начинают рассматриваться материально (что неудивительно, ведь человеческий рассудок опирается на чувственные образы). Вследствие этого энергия, например, становится некоей реальностью, иной по отношению к Божеству, но в то же время еще каким-то образом относящейся к Нему. При встрече с такими утверждениями Паламы как «энергия — реальность» такое искушение возрастает; более того, появляется идея рассматривать это как своеобразный эманационный процесс, в котором энергия — уже не Бог (иная реальность), но еще не тварь. Такая мысль находит свою опору в учении язычников-неоплатоников, для которых процесс эманации как раз и выражался в подобном диалектическом развертывании бытия. Некоторые черты подобной интерпретации встречаются и у М. Реутина, который основывает все свое изложение и выводы на априорном допущении теории эманации, якобы имеющей место у Григория Паламы. Вопрос о «теории эманации» в отношении христианской традиции (в частности, в связи с Дионисием Ареопагитом) я рассмотрю ниже. Здесь хочу отметить лишь, что никаких поводов для «отыскания» данной теории у Григория Паламы в его сочинениях не находится и все они представляются мне следствием неверного понимания (или рационализации) его учения об энергиях.

Как же понимал Григорий Палама «реальность» энергий? В первую очередь следует сказать о том, что нередко Григорий Палама утверждал обратное, а именно, что энергии — не есть реальность. Как показывает Н. Рассел в своей работе, посвященной

восточной духовной традиции, Палама учит, что божественный свет имеет не символический, но сущностный характер, но в то же время не является сам по себе сущностью Бога. «Благодать, — пишет Рассел, — которую на опыте переживают те, кто видит этот свет, *не есть вещь* (πράγμα) (Триады III, 1, 29). В то же время это и больше, чем просто отношение. Ведь хотя Бог и соединяется с человеком, Он остается всецело иным. Обожение поэтому выходит за рамки естественного совершенства»⁵. Божественная энергия, как реконструирует Рассел, не есть призрак, не имеющий сущности (Триады III, 1, 14), но в то же самое время она не является независимой реальностью (Триады III, 1, 17). По этой причине Григорий Палама называет божественную энергию «воипостасной», т.е. не имеющей своей собственной ипостаси (Триады III, 1, 28). Потому что ее ипостась — это Христос; Он Сам есть обоживающий свет (Триады III, 1, 16). Григорий Палама, таким образом, не добавляет четвертой ипостаси в Святую Троицу, как обвиняли его противники, а также не следует Варлааму, который считал энергии простыми атрибутами Бога⁶. Здесь важно обратить внимание на то, что для Паламы «реальность» энергии — не есть простая «реальность», но реальность, имеющая свое бытие только как реальность Ипостаси Логоса, т.е. Христа (а не некая «дополнительная» реальность, существующая помимо или даже вместе с ипостасью)⁷. Иными словами, для Паламы невозможно говорить об энергии как о реальности независимо от указания на то, о какой реальности, собственно, идет речь. Слово «реальность», используемое Паламой, есть напоминание, что энергия сущностна (а не номинальна) и **есть не что иное, как Сам Бог**⁸.

Этот важный момент совершенно не учитывается в интерпретации М. Реутина, что позволяет ему несколько поспешно заключать о «моей» грубейшей ошибке в отношении учения святителя Григория Паламы об энергии (в которой М. Реутин хочет видеть некую реальность-посредник). Я думаю, что данный вывод М. Реутина есть плод некоторого недоразумения. Не соглашаясь с выражением М. Реутина об энергии как «переходном состоянии от одной формы бытия к другой», я не игнорировал, как он поторопился заключить, учения Паламы о посредствующей функции энергии; целью моей критики был эманационно-языческий подтекст, лежащий в понятии «переходного состояния». Поясню свою мысль. Неприемлемым здесь я считаю слово «состояние» (а также связку «переходное состояние»), указывающее на то, что в учении Паламы энергия якобы является неким переходным этапом на пути от Сущего к сущему, или, иначе

⁵ N. Russel. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford, 2004: 305.

⁶ N. Russel, *op. cit.*: 306. Замечательно, что учение об энергиях как атрибутах (акциденциях) Бога принадлежит противнику Григория Паламы монаху Варлааму (в его случае это совершенно понятно: если энергии — акциденции, т.е. случайные признаки, а в Боге нет ничего случайного, то, следовательно, энергии тварны). Что касается М. Реутина, то он в своей предыдущей статье, как мы помним, атрибутировал это учение Паламе. В нынешнем «Ответе» он смягчает свою позицию (как мы увидим ниже), но общее направление его интерпретации идет все тем же — старым — путем. Теперь уже энергии — не сущность и не акциденции, но нечто третье (πράγμα).

⁷ По учению Григория Паламы, «энергия и сущность в Боге есть в некотором смысле одно, как и Бог един...» (ἐν ἐστὶ πῶς οὐσία καὶ ἐνέργεια ἐπὶ Θεοῦ, καὶ εἶς ἐστὶ Θεός), хотя сущность в качестве причины и предшествует энергиям. «Энергии... не являются ни единосущными сущности, ни иносущными ей; они [энергии] принадлежат самоипостасным [т.е. самостоятельным сущностям], но ни одна из энергий не самоипостасна» (μὴθ' ὁμοουσίῳ μὴθ' ἑτερουσίῳ αὐτῶν [sc. ἐνεργιῶν] ὑπαρχουσῶν τῶν γὰρ αὐθιποστάτων ταῦτα, οὐδεμία δὲ τῶν ἐνεργιῶν αὐθιποστάτος ἐστί). *Περὶ θεῶν ἐνεργιῶν*, 19 // *Συγγράμματα...*, т. В', σ. 111.

⁸ Причину такой неоднозначности понятий у св. Григория хорошо объясняет издатель текстов Паламы П. Христу: «Палама мыслит, что в отношении к Богу такие определения, как сущность и энергия, не могут употребляться в собственном — то есть в рамках человеческих понятий — значении... Он использует эти определения в переносном (метафорическом) смысле, подобающем Богу... Палама критиковал своих противников, говоря, что они воспринимали Бога либо как бездеятельную сущность, либо как бессущностную энергию, что абсурдно, поскольку в действительности, как учит Максим Исповедник, без сущностной энергии не может существовать ни Бог, ни человек» (Π. Κ. Χρήστου, *Εἰσαγωγή // Συγγράμματα...*, т. В', σ. 51-52). Ср.: *Τοιγαροῦν τοῦτ' ἡμεῖς ἐκεῖνο λέγοντες, ὡς οὔτε οὐσία ἐπὶ τοῦ Θεοῦ οὔτε ἐνέργεια λέγεται κυρίως...* (*Περὶ θεῶν ἐνεργιῶν*, 15 // *Συγγράμματα...*, т. В', σ. 107-108).

говоря, понимание этого состояния как некоей особой онтологической формы бытия, находящейся между Богом и творением и не являющейся — в силу «онтологического различия» — ни тем, ни другим, или являющейся — в силу «онтологического тождества» — частично тем и частично другим⁹. Именно на такой диалектике бытия сторонники «имяславия» зачастую пытаются основать свою «имяславческую» и «имяславско-символическую» интерпретацию. Так ли это у святителя Григория Паламы?

Здесь необходимо отметить, что подобную диалектику бытия можно наблюдать в языческом неоплатонизме, где она получила детальную разработку в концепциях Порфирия, Сириана, Ямвлиха, Прокла и Дамаския (с вариантами в структуре диалектического развертывания отдельных моментов и в мифопоэтических аналогиях¹⁰). В соответствии с этим в языческом платонизме переходные состояния бытия законно рассматривались как ущербные по отношению к общему источнику Бытия: и это вполне объяснимо, поскольку эманационный процесс в неоплатонизме подразумевал концепцию постепенного оскудения Бытия в процессе такой эманации. Что же касается святителя Григория, то он следовал в этом вопросе восточно-христианской традиции, исходившей из основополагающей библейской аксиомы о решительной иноприродности Бога и твари, выражающейся в идее творения мира *ex nihilo* (ср. с греческим понятием Демиурга как «преобразователя» бытия). Бог, однако, с точки зрения этой традиции, не есть бездеятельное и непостижимое Нечто (или Ничто), но всецело присутствует в Своем творении как Содержитель всего мира (с этим моментом, кстати, были связаны длительные споры христиан с концепцией Прокла о вечности мира и о промысле¹¹). Его присутствие понимается — и Григорий Палама это очень хорошо выразил — как движение сущности, не нисходящей в свое инобытие с изменением «состояния» (как того требует неоплатоническая диалектика развертывания бытия в своем ином), а содержащей тварное бытие как та же самая, не изменившаяся Сущность. Это означает, что каждая из энергий Божиих, в трактовке Паламы, не есть переходное состояние от одной формы бытия к другой, а всецело Сам Бог¹². «То, что энергии и сущность есть нечто единое, мы мыслим не на основании единства их смысла, но на основании их нераздельности, поскольку всецелый и единственный и вечный Бог неделимо познается по каждой из энергий»¹³.

Для большей наглядности следует обратить внимание на содержание используемого и неоплатониками, и христианскими авторами понятия *πρόδος*: если у Прокла речь идет о вечном исхождении бытия, постепенно переходящего во множественность

⁹ Подобный аргумент почти буквально отрицается Паламой в *О божественных энергиях и их причасти*, 25. Ср. (пер. архим. Нектария): «Если же кто-нибудь эту энергию... провозгласит тварной, или же ни тварной, ни нетварной, — как [говорят] противоречащие нам, — то таковой впадет в различные и ужасные богохульства... И вот тот же Дамаскин в немногих словах обличает тех, с кем это приключилось, говоря... “нет промежуточной энергии, как нет и промежуточной природы. Так что, если она тварная, то оно будет указывать на тварную природу, а если нетварное — то будет характеризовать собою нетварную сущность”» (*Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 25 // *Συγγράμματα...*, т. В', σ. 114-115).

¹⁰ В качестве одного из множества возможных примеров сошлюсь на критику Дамаскием теории генад, разработанной Сирианом и Проклом. Подробнее см.: Ю.А. Шичалин. *Об истинности философских построений в связи с концепцией генад Прокла*. [Машинопись].

¹¹ Основные вехи прослежены в книге В. Татакиса «Византийская философия» (В. Tatakis. *La Philosophie Byzantine*. Paris 1949, см.: 34-44; 104-105; 219-221).

¹² Как верно замечает А. Уильямс в своей работе, посвященной понятию обожения в богословии Григория Паламы и Фомы Аквинского (А. N. Williams. *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999), «цель Григория состояла не в том, чтобы добавлять нечто к общепринятому учению о Боге, но в том, чтобы предложить богословие, в котором логически последовательно разворачивалось бы учение о том, что Бог *in se* и Бог *ad extra* и *pro nobis* есть один и тот же Бог» (р. 138).

¹³ Καὶ τὸ ἐν τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς σημασίας τελουσῶν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀχώριστον νοοῦμεν, ὅλου καὶ μόνου καὶ ἀεὶ τοῦ Θεοῦ ἀμερῶς δι' ἐκάστης γνωρίζομένου τῶν ἐνεργειῶν (*Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 8 // *Συγγράμματα...*, т. В', σ. 102).

сущего, то у Дионисия и Паламы речь идет о том же самом Бытии — Боге, Который рассматривается как Сущий (в аспекте движения), Содержащий Своим Промыслом все бытие (в аспекте отношения). Таким образом, если в первом случае («неоплатонизм») мы имеем дело с «разворачиванием бытия», то во втором случае (христианское богословие Дионисия и Паламы) — с передачей «содержительной» и просветительной силы сотворенному бытию. Общим в понимании термина *πρόδος* у платоников и христианских авторов было то, что понятие *πρόδος* рассматривалось как движение природы во времени¹⁴, а потому было синонимично с понятием энергии¹⁵; разница заключалась в том, что для первых движение природы осуществлялось как вечный и неизменный процесс (от надвременного к временному, от единого к множеству), а для вторых принципиальным моментом было утверждение о творении всего бытия непосредственно Богом, с непременным желанием сохранить принципиальную иноприродность Творца и творения, но в то же время засвидетельствовать зависимость творения от своего Творца. Таким образом, если для вторых в речи о Боге термин *πρόδος* означал деятельность Бога по отношению к творению, то для первых он означал само творение¹⁶. Как показывает А. Лаут, если в языческом неоплатонизме *πρόδος* означает происхождение *бытия*, то в христианском богословии «идея зависимости имеет значение только в том смысле, когда речь идет о *просвещении*: свет и познание проистекают из Бога вниз по ступеням бытия — каждое из сущих начинает излучать свет и таким образом передает этот свет сущим, находящимся ниже»¹⁷. Этот-то свет и это просвещение и есть энергия, которая не переходит в состояние твари или какое-то среднее состояние между Богом и творением, но, повторю еще раз, остается Самим Богом. Именно такая позиция дает возможность святителю Григорию Паламе утверждать, что святые, получая свет Божественного просвещения, принимают в себя *всецелого Бога* (см. напр. *Триады III*, 1, 27)¹⁸.

¹⁴ В *Первом аподиктическом слове об исхождении Святого Духа*, 29 Григорий Палама проводит различие между исхождением (*πρόδος*) Духа вне времени и исхождением во времени: первое относится к ипостасному исхождению Духа от Отца и происходит по природе, тогда как второе — исхождение Духа от Отца через Сына — относится к движению Духа во времени и совершается по воле Отца и Сына; причем, во втором случае речь идет о природной энергии, общей всем Трем Лицам Троицы. Ср.: *Ἡ δὲ τοῦ Πνεύματος πρόδος διττὴ διὰ τῆς θεοπνεύστου κηρύττεται Γραφῆς...* Первое исхождение, как было сказано, относится к внутритроичной Жизни; о втором же говорится: *Ἡ μέντοι ἐκ Πατρὸς δι' Ἰουῦ πρόδος τοῦ Πνεύματος καλεῖται καὶ εὐδοκία Πατρὸς τε καὶ Ἰουῦ, ὡς διὰ φιλανθρωπίαν πάντως τελεσθεῖσα, καὶ ἀποστολὴ καὶ δόσις καὶ συγκατάβασις καὶ χρονικῶς ἀεὶ προάγεται...* μία μὲν οὖν αὕτη κίνησις καὶ πρόδος τοῦ Πνεύματος... Οὐκοῦν εἰ καὶ ἐκ τοῦ Ἰουῦ πάλιν προέρχεται θεολογεῖται [Дух], οὐ κατ' ἐκείνην πάντως, ἀλλὰ καθ' ἑτέραν πρόδον, ἣτις ἐστὶν ἢ πρὸς ἡμᾶς φανέρωσις καὶ πρὸς τοὺς ἀζήτους μετάδοσις (*Λόγοι ἀποδεικτικοὶ Α'*, 29 // *Συγγράμματα...*, т. А', σ. 54-57). Следует отметить, что речь здесь идет только о термине *πρόδος*, который тождествен (у Паламы — во втором смысле) деятельности Бога во времени; сама же энергия, согласно св. Григорию, конечно, вневременна и безначальна, см., например: *Триады III*, 2, 7 и др. Подчеркивание движения *вневременной* энергии Духа *во времени* как раз и призвано показать, в каком смысле христианское богословие Паламы понимает *имманентность* Бога творению.

¹⁵ Ср. показательный текст Фемистия: *ἡ γὰρ κίνησις ἢ κατὰ τόπον οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τῆς ὀρέξεως εἰς τοῦμφανὲς πρόδος καὶ ἐνέργεια* (*Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis // Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 5, pars 3. Ed. R. Heinze. Reimer: Berlin 1899: 120).

¹⁶ Точно такое же, как у неоплатоников, понимание *πρόδος* мы встречаем и у противников св. Григория Паламы. Ср. утверждение Акиндина: *Ἐτι δὲ ἀκριβέστερον ὁ μέγας δηλοῖ Διονύσιος τίνες αἱ οὕτω τοῦ Θεοῦ λεγόμεναι προόδοι καὶ θεῖα διάκρισις καὶ πολλαπλασιασμός τοῦ Θεοῦ...* [далее следует цитата из *DN II*, 11 = Suchla (PTS 33), 135,13-136,3] *ἽΟρᾶς; Τφ πολλὰ παράγειν καὶ δημιουργεῖν πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται, φησί, τὸ ἐν ὄν ἐκεῖνο, καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ ἢ πρόδος* (*Ἐτερος λόγος ἀντιρρητικός*, II, 19 // *Gregorii Acindyni Refutationes Duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*. Ed. J. Nadal Cañellas, Brepols: Turnhout 1995: 110-111). См. также прим. 44.

¹⁷ Louth A. *Denys the Areopagite*. Continuum: London — New York, 1989: 85.

¹⁸ «Благодать же совершает само несказанное единение, ибо через нее “всецелый Бог перемещается во всецелых достойных”, а всецелые святые всецело перемещаются во всецелого Бога, приняв взамен самих себя всецелого Бога» (пер. В. Библихина).

Вторым моментом, на котором М. Реутин основывает свой вывод об эманации, якобы присущей Григорию Паламе, является истолкование им выражения Паламы *συμβεβηκός πως* (*Сто Пятьдесят глав*, 128). Несмотря на то, что в текстах Паламы ясно утверждается, что энергия не может быть названа «акциденцией» (как утверждалось М. Реутиным в первой статье), М. Реутин все-таки пытается вернуть этот тезис, теперь уже смягчив его — «как бы акциденция», — но делая из него прежний вывод, словно речь все еще идет об акциденции. С моей точки зрения, упоминание Григорием Паламой энергии в словах «как бы акциденция» совершенно случайно и объясняется с одной стороны отсутствием разработанной терминологии, а с другой стороны принципиальной невозможностью терминологически — т.е. на человеческом языке — выразить истину о том, что энергия, не будучи отдельным бытием, а будучи неразличаемой с сущностью, тем не менее различается от нее, представляясь во множественном числе¹⁹. Палама много раз указывает на то, что энергию ни в коем случае нельзя считать акциденцией ни в каком смысле. Об этом он говорит в «Ста пятидесяти главах» до разбора тезиса Григория Богослова (*Слово 31*, 6) и после него, соответственно в параграфах 127 и 135²⁰. Почему же он все-таки оставляет это выражение *συμβεβηκός πως*? С чем это связано? Я полагаю, что это связано исключительно с авторитетом Григория Богослова, который в своем *Слове 31*, 6 называет энергию Духа *συμβεβηκός*. Вот как Палама сам объясняет уместность использования данного термина: «Не все, что сказывается о Боге, обозначает сущность; ведь [о Нем] сказывается и нечто относительное, которое соотносится с [чем-либо] другим, но не указывает на сущность. Таковым в Боге является божественная энергия: она не есть ни сущность, ни случайное свойство, хотя некоторыми богословами она называется как бы случайным свойством, — но это *только для того*, чтобы показать, что она есть в Боге, но не есть сущность»²¹. Мысль Паламы, оперирующая различными понятиями, однако, совершенно четко стремится избежать соотнесения энергии с каким-либо понятием. Что касается употребления термина *συμβεβηκός* Григорием Богословом, то, как это объясняет сам Палама, Григорий Богослов хотел в данном случае лишь подчеркнуть общее утверждение о том, что в Боге есть нечто, созерцаемое окрест сущности, что не есть сущность, но есть Бог. Когда же возникли споры XIV века, в которых это понадобилось уточнить, Палама резко выступил против употребления термина *συμβεβηκός*. Сохраняя, однако, лояльность Григорию Богослову (и следуя, с важными оговорками, терминологии Кирилла Александрийского), он допускает такое — и то в смягченном виде — выражение *συμβεβηκός πως* (как бы акциденция)²². Однако затем он резко опровергает этот тезис²³. Таким образом, со-

¹⁹ Ср. *О божественных энергиях и их причастии*, 18: «Но различаемое в богословии не разрывает единства Божия, а единство не смешивает различаемого. Ибо и то и другое разделяется нераздельно и соединяется раздельно» (Ἀλλ' οὔτε τὰ διακεκριμένα τῆς θεολογίας διασπῶσι τὸ ἐνιαῖον τοῦ θεοῦ οὔτε τὸ ἐνιαῖον συγχέει τὰ διακεκριμένα. Ταῦτ' ἄρα καὶ ἀδιαιρέτως διαίρεται, καὶ συνάπτεται διηρημένως. *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 18 // *Συγγράμματα...*, т. В', с. 110).

²⁰ Кроме того, к этому же вопросу он обращается в более раннем своем сочинении, а именно в шестом *Антирритике Против Акиндина* (*Ἀντιρρητικὸς 6*, 77-78 // *Συγγράμματα...*, т. Г', с. 443-444.), где данное словоупотребление встречается в связи с попыткой св. Кирилла Александрийского (*Thesaurus 31*. PG 75, 445D-448A) избежать понятия акциденции при обсуждении статуса свойства «нерожденности» Сына, но в то же время сохранить единство божественной сущности при множестве ее проявлений.

²¹ *Сто Пятьдесят глав*, 127. Пер. А. И. Сидорова с изм.; ср. греч.: Οὐ μὴν πᾶν ὄλερ ἐπὶ Θεοῦ λέγεται οὐσίαν σημαίνει· λέγεται γὰρ καὶ τὸ πρὸς τι, ὄλερ ἀναφορικόν ἐστι καὶ ἀναφορᾶς πρὸς ἕτερον, ἄλλ' οὐκ οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν. Τοιοῦτόν ἐστι καὶ ἡ θεία ἐνέργεια ἐπὶ Θεοῦ· οὔτε γὰρ οὐσία ἐστὶν οὔτε συμβεβηκός, εἰ καὶ συμβεβηκός πως ἐστὶ παρ' ὧν καλεῖται θεολόγων, δεικνύντων τοῦτο μόνον, ὅτι ἐστὶν ἐν τῷ Θεῷ καὶ οὐσία οὐκ ἐστὶν (*Συγγράμματα...*, т. Е', с. 107).

²² Данное выражение святителя Григория стало камнем преткновения для М. Жюжи (M. Jugie. «Grégoire Palamas» in: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11, pt. 2, pp. 1760), который посчитал его «грубой философской ошибкой» Святителя, вносящей сложность в «простое Божество». Как показывает А. Уильямс (*Ground of Union...*: 138; поскольку статья Жюжи мне была недоступна, я следую здесь анализу А. Уильямс), рассуждение Жюжи строится на основе предположения, что поскольку энергии не

вершено неправомерно основывать на нем такой важный и далеко идущий вывод, как наличие учения об эманации Божества и связанное с ним «имяславие», проявляющееся в теории символа, который представляется некоей реальностью, находящейся между сущностью Бога и акциденцией и созерцаемое в «предмете» и «природе» как в ином по отношению к этой реальности. Насколько я понимаю, в учении Паламы нет и намека на возможность такой интерпретации. Более того, такие выводы мне представляются простым вымыслом.

4. «Имяславческий натурализм» между язычеством и христианством

Как я уже отмечал, совершенно излишней и непонятной с методологической точки зрения выглядит попытка апеллировать к философам нач. XX века для того, чтобы найти на основе их учений какие-то общие места между учениями средневековых авторов²⁴. Проблема использования для этого концепции «имяславия» осложняется еще и

могут быть отнесены к одной из категорий — сущности или акциденции — Палама вынужден обозначить их как «как бы акциденции». Однако это свидетельствует не о позиции самого Паламы, а лишь о том, что Жюжи не мог представить себе иной основы для богословия помимо аристотелевской логики. Ошибка Жюжи состояла в том, что он слишком рационализировал этот термин, восприняв его как некую особую реальность, отличную от Божества. В действительности же термин *συμβεβηκός πώς* ни в коем случае не есть некое «размытие» аристотелевских категорий. Как было показано Корнелией де Вогель (De Vogel C. J. *Greek Philosophy*, vol. 2, Leiden: Brill, 1960: 73-75) у самого Аристотеля термин *συμβεβηκός* имеет некую двусмысленность, допускающую ее понимание либо как логической, либо как онтологической категории. Это послужило поводом для длительного обсуждения данного вопроса уже в античности (см. J. Dillon *The Middle Platonists*. London: Duckworth, 1977: 178-179; 246), где, помимо всего прочего, уже была осознана невозможность применять эти категории к сверхчувственной реальности. Используя данный термин в трансформированном виде, Палама следует здесь данной традиции (см. *Ground of Union...*, p. 197; ср также: R.D. Williams. “The Philosophical Structures of Palamism”, *Eastern Churches Review* 9, 1977: 27-44). Я полагаю, что точно такая же рационализация имеет место у М. Реутина, стремящегося интерпретировать понятия *συμβεβηκός πώς* и *πρόυμα* как некую реальность, лежащую «между» сущностью и акциденцией, чтобы затем сблизить эту «реальность» с понятием знака, что, на мой взгляд, совершенно произвольно. В целом анализ употребления Григорием Богословом в *Слове 31*, 6 термина *συμβεβηκός*, а также Кириллом Александрийским в *Сокровищнице*, 31 и Григорием Паламой в *Ста Пятидесяти Главах* термина *συμβεβηκός πώς* не должен игнорировать вышеуказанную традицию.

²³ Чтобы такое обстоятельство не казалось чем-то необычным и не рассматривалось как произвольная интерпретация, приведу известный пример аналогичного спора об изречении Псевдо-Василия из *Против Евномия*, 5 (PG 29, 716B), в котором почти буквально утверждается, что энергия тождественна сущности: *ἐπὶ ἀπλῆς καὶ ἁσώματου φύσεως τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεσθαι λόγον τὴν ἐνέργειαν τῇ οὐσίᾳ*, которое Никифор Григора не замедлил обратить против учения Григория Паламы (см. *Antirrhetica* I, 2, 6, 4 // Nikephoros Gregoras. *Antirrhethika I. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von Hans-Veit Beyer*. Wiener Byzantinische Studien, Band XII. Wien, 1976: 325-327). Сегодня известно, что данное сочинение не принадлежит Василию Великому (его автор Дидим Слепец); однако, поскольку участниками спора оно воспринималось как принадлежащее Василию Великому, Григорий постарался интерпретировать его в духе своего (= церковного) учения (см., в частности: *Против Григория II*, 73-81 // *Συγγραμματα...*, т. E', σ. 315-320). В целом, чтобы понять кажущуюся сложность и неоднозначность в некоторых случаях учения Григория Паламы о божественных энергиях, следует иметь в виду, что его основной метод состоял в интерпретации самых различных текстов Святых Отцов с целью свести их в одно логически последовательное учение. При этом он не считал возможным игнорировать ни одно из святоотеческих изречений, даже если оно трудно поддавалось однозначной интерпретации. Насколько можно судить, Святитель максимально избегал каких-либо самостоятельных разработок как в терминологии, так и в логике и методологии. Этим он решительно отличается от светских философов, конструировавших красивые и «непротиворечивые» картины мироздания, исходя из совершенно иных предпосылок. По моему убеждению, учение Григория Паламы об энергиях требует *богословского* осмысления и доступно для понимания только изнутри церковной традиции.

²⁴ Показательным примером такого подхода является статья прот. Дмитрия Лескина «Развитие понятий слово, имя и энергия в поздневизантийском богословии» // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*, 2, 2009: 54-61, который пытается реконструировать учение Григория Паламы об энергиях, исходя из совершенно произвольных и недопустимых при историческом анализе предпосылок, получивших развитие в «онтологическом направлении отечественной философии имени» Серебрянного

внутренней неадекватностью данной концепции. Не совсем верной выглядит атрибуция о. П. Флоренскому в данном контексте известной формулы: «Имя Божие есть сам Бог», поскольку, во-первых, данная формула не принадлежит ему (она, насколько я знаю, впервые появляется в сочинениях св. Иоанна Кронштадского и получает свою первую «имяславческую» интерпретацию в книге схимонаха Илариона «На горах Кавказа»), а во-вторых, она вполне допускает и не «имяславческую» интерпретацию. Таким образом, «имяславие» проявилось не в самой этой формуле (взятой «имяславцами» за лозунг), а в ее абсолютизации и особой — «имяславческой» (или «имябожнической», как это было определено Священным Синодом) — интерпретации. Именно интерпретация этой формулы вызвала соответствующие споры. Второй момент, связанный с этой проблемой, касается напрямую соответствия интерпретации, предложенной П. Флоренским не только православной традиции в целом, но и самому афонскому «имяславию». Эта интерпретация, как верно заметил М. Реутин, состоит в учении о «магичности имени». В соответствии с этим подходом «магичность» можно найти уже в Евангелии, например, в словах «Именем Моим бесы ижденут...» (Мк. 16, 13) и др.²⁵ Однако, является

века. Ничего, кроме недоумения, не может вызвать такой подход, в котором автор, обсуждая проблематику исихастских споров, доверчиво опирается на совершенно фантастические как с богословской, так и с исторической точки зрения концепции А. Лосева (изложенные в его книге *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1993), свящ. П. Флоренского (*Философия культа: опыт православной антропологии*. М., 2004) и др. Чего стоят такие «исторические» выводы, как приписывание Варлааму «попытки объединить христианство и платонизм» или утверждение о некоей «прокатолической» настроенности Варлаама и Акиндина! В богословском же плане следует отметить тот же самый «символизм» и «имяславие», с точки зрения которых происходит оценка наследия святителя Григория Паламы и всего православного Предания. Однако А. Лосев, апеллируя к Григорию Паламе, совершенно не знал его реального учения об энергиях и имел приблизительное представление (на основании тенденциозно прочитанных «анафематизмов») о всей проблематике исихастских споров (следует напомнить, что «Очерки» писались в 20-е годы; однако, у меня нет никакой уверенности и в том, что до конца жизни Лосев сумел ознакомиться с сочинениями Григория Паламы). Думаю, что подход, в котором приоритетное место занимают не тексты авторов, к учению которых мы апеллируем, а их толкования (и перетолкования) во вторичной литературе, не выдерживающей никакой «исторической» критики, мало полезен как для исторического, так и для богословского исследования православного Предания.

²⁵ Интересным в данном контексте представляется следующее наблюдение М. Реутина: «Имя “Иисус” имеет магические свойства. Именно поэтому «человек высокого рода», по Экхарту, “имеет над Христом полную власть”, может “понуждать” и “дурачить” Его. “Слова также [подобно травам и камням. — М. Р.] имеют огромную силу. Словами можно творить чудеса”. Одна из подопечных Экхарта из цюрихского монастыря Отенбах, доминиканка Элсбет фон Ойе — автор до сих пор не опубликованной “Книжцы жизни и откровений” — описывала магическую связь между Богом и производимыми ею процедурами с утыканным гвоздями деревянным крестом как “канал истечения” и “кровеносную вену”. Такая связь еще далека от логической проработки в понятиях и описывается как обмен с Богом мозгом и кровью: она вытягивает из Него мозг и насыщается им. Возникает закономерный вопрос: почему именно в рамках нуптиальной мистики зародилось почитание имени «Иисус» и почему оно было снабжено магическими коннотациями? — Потому что в рамках этой мистики человек и Бог позиционировались друг относительно друга по-новому, так что между ними снималась всякая дистанция и устанавливались семейно-бытовые отношения. В эту новаторски выстроенную поведенческую модель ринулись мотивы, образы и семиотические навыки, организовавшие повседневный быт средневекового человека. Эти навыки были связаны с архаической магией: магией ритуала и магией слова... Если же вернуться к экхартовской трактовке тетраграммы (трактовке, осуществляемой не только в дионисиевском контексте, но и в контексте перенесенной на церковную почву архаической магии), то она заключается в том, что мистик, пренебрегая предостережениями рабби Моисея, трактует тетраграмму как форму пребывания Бога в Своем ином и устанавливает между нею и Богом некую связь (“kenel des fliessens”), через которую получает над Ним “полную власть” — и эта власть подобна власти алхимии, геомантии, пиромантии». Я вполне согласен здесь с М. Реутиным в том, что учение о «магичности имени» имеет прямую связь с языческими архетипами сознания. Интересным также выглядит экскурс в историю средневековых западных мистических направлений, в которых некоторым образом преломились и проявились эти архетипы. Я также вполне допускаю, что в сознании многих верующих сохранилось языческое отношение к «магии имен». Мне даже кажется, что современным «имяславцам» стоит обратить внимание на эти аспекты западного мистицизма, вскрытые исследованием независимого ученого (каковым в данном случае выступает М. Реутин).

ли такой подход характерным для церковной традиции? Не имея здесь возможности останавливаться на этом вопросе (поскольку он обсуждался уже многократно в различных исследованиях и документах, посвященных проблематике «имяславческих» споров²⁶, и ничего принципиально нового здесь сказать в такой краткой форме не получится), отмечу лишь, что Церковь всегда боролась с такими проявлениями. Попытка рассматривать в этом контексте таких учителей Церкви, как Григорий Палама, мне представляется абсурдной. Возвращаясь к вопросу о легитимности русского «имяславия» в рамках восточной христианской традиции, хочу лишь напомнить, что учение «имяславия» (несмотря на несогласие таких философов, как В. Эрн, П. Флоренский, А. Лосев и др.) было официально осуждено как в посланиях Константинопольских патриархов (*Послание* патриарха Иоакима III от 12 сентября 1912 г. и *Послание* патриарха Германа V от 5 апреля 1913 г.), так и Священным Синодом Русской Церкви (*Послание* Священного Синода от 13 мая 1913 г.). Этим, по меньшей мере, объясняется неуместность использования в независимом историческом исследовании такого словосочетания, как «православное имяславие» (де еще, как выяснилось, в интерпретации П. Флоренского и А. Лосева), которым, с моей точки зрения, злоупотребил М. Реутин в своих статьях.

Что касается возможных источников той проблематики, которая соотносится с возникшим в России на рубеже XIX — XX веков учением «имяславия», то я считаю, что эти источники восходят к проблеме имен, которая обсуждалась Платоном и нашла еще в Античности два возможных решения: решение, предложенное самими Платоном, и решение Аристотеля²⁷. О «решении» Платона и «решении» Аристотеля я говорю условно, поскольку их подходы, как это выяснено учеными, имели свою предысторию в античной мысли: собственно, речь идет о двух известных концепциях «натурализма» и «конвенционализма»²⁸. В позднем платонизме (в частности, у александрийских плато-

²⁶ Наиболее подробное и основательное изложение материалов, связанных с проблематикой «имяславских споров», можно найти в книге архиеп. Илариона (Алфеева) *Священная Тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров*, Санкт-Петербург, 2007, где дается серьезный исторический анализ событий. Основные документы по данному вопросу собраны в книге: *Споры об Имени Божием: Архивные документы 1912-1938 гг.* Сост. и общ. ред. еп. Илариона (Алфеева). Санкт-Петербург, 2007.

²⁷ Вот как описываются эти два решения — и, на мой взгляд, описываются вполне четко — в контексте трактата Аристотеля «Об истолковании»: «По вопросу о происхождении языка в греческой философии 5-4 в. до н. э. сложились две теории. Согласно первой из них (разделялась Платоном), язык есть произведение природы, т. к. его структура точно соответствует структуре чувственного мира (см. изложение этих взглядов в диалогах “Кратил”, *Crat.* 424d сл., и “Теэтет”, *Theaet.* 202a сл.). При этом слова являются “орудиями” на пути к познанию реальности — истинные слова верно отображают вещи, ложные неверно. Согласно другой теории (разделялась Аристотелем), слова языка условны (в принятой терминологии софистов, “установлены законом”). Аристотель полагает, что сами по себе слова нейтральны, они лишь условные символы для отображения вещей в нашем мышлении. Чтобы высказывание было осмысленно, необходима связь между символами-словами, которая в случае ложного высказывания нарушается. Таким образом, лишь связь слов в предложении обеспечивает его смысл. Если слово всего лишь знак, то его значение может быть твердо установлено, — Аристотель утверждает однозначность определения при произвольности обозначения. В этом корень различия между Платоном и Аристотелем в теории языка: по Платону, от формы слова мы переходим к истинному понятию; по Аристотелю, от употребления знака — к мышлению» (Парфенова Е. Г. «Об истолковании» // *Античная философия: Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция, 2008: 527).

²⁸ См. об истоках этих концепций диссертацию А. Л. Верлинского: *Античные учения о возникновении языка*. Санкт-Петербург, 2008 (не имея доступа к самой диссертации, я имел возможность познакомиться с ее *Авторефератом*, где излагаются все ключевые аргументы и выводы автора). «Натурализм» изначально был присущ мифологическому мышлению и имел прочный фундамент в языческой религии. Когда началась его философская разработка, неизвестно. Есть свидетельства о том, что ее придерживались пифагорейцы (известно, например, что Филолай использовал этимологию как аргумент в дискуссии о свойствах флегмы), некоторые софисты (Протагор). Что касается конвенционализма, то он зарождается вначале как «критика языка» (Ксенофан, Парменид), а затем с развитием мысли получает и философскую интерпретацию. Впервые конвенционалистское понимание языка встречается, согласно свидетельству Прокла (*In Cratyl.* 16, р. 6, 20-7, 16 = 68 В 26 DK = fr. 563 Luria), уже у Демокрита (хотя

ников) эти концепции были подвергнуты дальнейшей разработке, что происходило в контексте полемики с другими философскими школами. Так, учение Аристотеля о словах однозначно интерпретировалось в том смысле, чтобы показать, что слова не являются пустым звуком (такой вывод из учения Аристотеля делали, например, скептики), но указывают на реальность, а потому реальны (в относительном смысле). Некоторые платоники — такие как Ямвлих, Сириан, Прокл, Аммоний — старались либо показать, что Аристотель в данном вопросе не противоречит Платону, либо — если противоречия не удавалось избежать — старались опровергнуть его точку зрения, так как следовали Платоновской теории естественных имен. Устоявшаяся школьная традиция была ориентирована на то, чтобы сделать тексты Аристотеля введением в теологию Платона, поэтому на уровне школьных комментариев рассматривалась концепция условных имен Аристотеля, а в дальнейшем предполагался переход к теории естественных имен «божественного Платона». Каким образом этот переход мог быть осуществлен и как мог интерпретироваться, можно видеть на примере комментария Прокла к Пармениду Платона (а также в других комментариях к Платоновским диалогам)²⁹. Что касается христианской традиции, то она восприняла школьную систему античности, начав рассматривать ее как пропедевтику в христианское богословие³⁰. В виду этого школьное изучение Аристотеля (в традиции неоплатонических комментаторов) вошло в программы христианских училищ. Это можно наблюдать на примере «Диалектики» Иоанна Дамаскина, где такая структура образования наглядно представлена. В виду этого можно констатировать (насколько мне известно, это можно наблюдать в средневековых византийских текстах — как учебных, так и полемических), что в дальнейшей христианской традиции была усвоена именно Аристотелевская концепция условного происхождения имен без какой-либо отсылки к теории естественных имен Платона. Исходя из этой школьной традиции все тексты христианских богословов, в которых ведется речь о словах или именах, становятся совершенно прозрачными. В контексте той же самой традиции велось обсуждение вопроса о соотношении имен и энергий между Паламой и Григорой, который мы рассматривали. Исходя из этого контекста довольно ясно видится школьный фон полемики об именах: если Григора пытается сказать, что энергии — всего лишь имена, а потому условны и тварны, то Палама доказывает, что хотя имена условны и тварны (что известно всякому, имеющему ум), но энергии — не имена, напротив — они соприродны Богу, являются «второй природой» и т.д.

Мой анализ текстов Григория Паламы не ставил своей задачей показать, что Палама опровергает «имяславие» как таковое (такое могло бы быть, если бы «имяславие» тогда существовало). Я лишь подчеркивал, что имяславческое учение никак не выводимо из паламизма, поскольку оно основано на совершенно противоположных паламизму (да и всей восточно-христианской традиции) концепциях, в частности: 1) следует «натурализму» в учении об именах в противоположность «конвенционализму» Па-

некоторые ученые сомневались в этом свидетельстве, А. Верлинский, на основе тщательного анализа источников, доказывает его аутентичность). Важно отметить, что конвенционализм представляет собой сложную и разноплановую философию языка (имевшую различную интерпретацию у разных авторов и претерпевшую значительную эволюцию), и, как показывает А. Верлинский, она несводима к примитивной и по сути нигилистической позиции Гермогена из платоновского «Кратила». Со своей стороны замечу, что интерес Платона (и неоплатоников) к «натурализму» вполне объясним, если учитывать обнаруженные А. Верлинским истоки этой концепции в архаической мифологии и пифагореизме. В дальнейшем понятия «натурализм» и «конвенционализм» я буду употреблять в том же смысле, в котором их употребляет Л. Верлинский, проводящий смысловое разграничение этих концепций по тому решению, которое дается тем или иным мыслителем (или религиозной системой) относительно следующей дилеммы: φύσει или θεσει (τὰ ὄνματα).

²⁹ В своей рецензии я указывал эти места.

³⁰ См. об этом: Ю.А. Шичалин. *Философия и теология в IV веке по Р.Х. (к вопросу о границах науки у поздних платоников и Отцов Церкви)* // *Границы науки*. Москва, 2000 (см. интернет-публикацию: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/granitsy/shichalin.htm>).

ламы (который был не оригинален в данном вопросе, а следовал усвоенной в патристике и Византии школьной традиции греческого образования); 2) теорию природного символа применяет к именам, сближая таким образом (вслед за Проклом и др. неоплатониками) два различных понятия о символе — тогда как в паламизме не обнаруживается такого сближения, а напротив четко прослеживается два совершенно независимых друг от друга дискурса, выраженных в учении о «природном символе» и «неприродном символе», один из которых применяется Паламой к объяснению учения об энергии (которая есть Сам Бог, благодаря чему постулируется *онтологическое тождество* энергии и Бога), тогда как другой используется в широком значении тварного символа (который тварен и в силу того, что указывает на Бога, может *отождествляться* с Ним исключительно по *омонимии*, то есть *логически*); 3) онтологически отождествляет имя Божие с энергией Божией (в каком бы то ни было смысле: прямо, косвенно, диалектически и т.д.), тогда как Палама ясно не допускает такого отождествления ни в каком смысле (ни прямо, ни косвенно, ни диалектически и т.д.); 4) как следствие из трех перечисленных пунктов (или одного из трех) «имяславие» абсолютизирует роль имен в молитве — поскольку исходит из их онтологического, а не логического тождества с Лицом (или энергией) Того, на Кого указывают эти имена, — тогда как Григорий Палама считает, что роль имен (так же как и понятий, смыслов, чувств, воображения, мышления, знания) ограничена пределами тварного бытия... и т.д. и т.п. Анализ «имяславческой» литературы (в которой хорошим свидетельством оказываются тенденциозно подобранные «цитаты» и их интерпретация) показывает, что при всем желании избежать крайних выводов (уводящих «имяславие» из контекста христианской религии), его адепты не могут избежать одной из вышеозначенных концепций, которые так или иначе проявляются, выражаясь, например, в понимании имени как некоего «существа», «энергии» (у иером. А. Булатовича) или, в дополнение к этому, в учении о «магичности имени» (у свящ. П. Флоренского и А. Лосева)³¹.

³¹ В самом деле, любая энергия, воздействуя на предмет, изменяет его; если же имя рассматривать как энергию, проводя такое отождествление не омонимически, а реально, то имя и будет пониматься как воздействующее на предмет и изменяющее его само по себе, в силу того, что оно — энергия. Этим объясняется и «магическое» понимание имени, которое лежало в основании лосевской языковой интуиции. Он описывал этот момент вполне тривиально, в духе своей «энергетической» концепции имени: «Когда я зову своего собеседника, называя его имя, и он идет ко мне, это — тоже магия» (Лосев А. Ф. *Философия имени // Бытие. Имя. Космос*. Москва, 1993: 738). Такое объяснение, по всей видимости, — единственно возможный исход «натуралистической» ономотологии.

Сам А. Лосев небезосновательно сближал свое «имяславие» как с 1) языческими архетипами сознания, так и с 2) каббалистической ономотологией. Приведу лишь две показательные цитаты (курсив везде — А. Лосева; выделение жирным шрифтом — мое): 1) «То, что *философ* получает в результате сложного логического анализа, *человек* имеет в качестве наглядного и часто вполне чувственного обстояния. Недаром **примитивное религиозное восприятие понимает имя как некое самостоятельное существо, отделяющееся от вещи и вылетающее наружу и служащее как бы его аналогом, дублетом, заместителем и представителем.** Тут дело вовсе не в примитивности религиозного восприятия. **Имя действительно есть какой-то заместитель вещи, эманурующий из самой вещи и представляющий ее во всем окружающем. Нужно взять обычную физическую картину произнесения имен и слов и вообще их физического существования и только перевести эту картину в чисто смысловую сферу, перевести ее на язык смысловых категорий, и — мы получим то, что нам надо. Физически имя есть, прежде всего, некое движение в живом организме человека, вызванное к бытию сознательной волей человека. Затем оно тут же воплощается в окружающем “инобытии”, в воздушной среде планомерно расходящимися волнами.** Параллельно артикуляции языком или губами возникает соответствующий ряд структурных образований в воздухе, которые невидимо разносятся по большому расстоянию и производят действие соответственно тому, какое “инобытие” их воспринимает. Попавши на такое же инобытие, каково и изведшее их бытие, т. е. на организм сознательно-волящего человека, имя производит в нем “магическое” действие в смысле дохождения до сознания этого человека и до обращения его сознательного внимания (а, следовательно, в возможности и действия) в ту или иную сторону. **Переведем эту физическую картину на язык смысла. И у нас получится эманация личности, эманация, потому что сознательное исхождение, и личности, потому что только от самосознательно волящего источника оно может исходить;** и, кроме того, эта эманация личности будет обязательно

Таким образом, в «имяславии» всегда присутствует стремление к «натуралистической» концепции имен, выражающееся в фетишизации имени, в его отождествлении с движением (энергией), в постулировании его онтологического тождества с носителем («личностью» у Лосева), передающемся посредством излияния, эманации. В целом следует отметить, что если хотя бы один из перечисленных выше пунктов в «имяславческом» учении отсутствует (а я полагаю, что все эти аспекты выражают один и тот же принцип «натурализма»), то говорить вообще не о чем, так как «имяславие» становится простым недоразумением. Говорить же о том, что древние и средневековые православные Отцы Церкви, внешне придерживаясь *конвенционализма* в учении об именах и языке (θήσει οὐ φύσει τὰ ὀνόματα), внутренне «подразумевали» *натурализм*, представляя «имяславие» в виде некоей «эзотерической» системы, мы не можем (за неимением текстологических свидетельств, в которых бы «натурализм» представал как церковное учение). Предоставим говорить об этом гностикам и фантазерам в богословии.

Таким образом, в вопросе о западных течениях средневековой мистики у меня к М. Реутину нет практически никаких претензий. Более того, я совершенно согласен с его реконструкцией источников «натуралистической» философии имени (думаю, более правильно называть ее так, нежели использовать анахронический термин «имяславие»), раскрытой в практике монахинь-бегинок, которых окормлял Экхарт, а также получившей теоретическое обоснование в «философии языка» самого Экхарта. Совершенно верно М. Реутиным была указана связь данной философии как с языческими архетипами сознания (напомню, что исследование Л. Верлинского, на которое я ссылался выше, показало непосредственную связь натурализма с архаическими формами эллинского мифопоэтического мышления, выражавшего самые древние архетипы языческого сознания), с каббалистической мистикой и близко связанной с ней философией Маймонида, оказавшего значительное влияние на арабскую и западно-христианскую средневековую мысль (напомню, что связь языческого натурализма и каббалистической — также натуралистской — ономотологии с «имяславием» подчеркивал и сам А. Лосев). Причем эта связь в данном случае была выяснена М. Реутиным не на основе типологических сопоставлений (так или иначе носящих гипотетический характер), а на основе конкретных свидетельств источников. Это последнее обстоятельство вполне позволяет принять выводы М. Реутина относительно отдельных частных моментов мистической жизни Западной Европы. Единственное замечание и в первой и во второй статье касалось уместности употребления такого выражения, как «православное имяславие». Думаю, определение содержания понятия «православный» не входит в компетенцию и задачу М. Реутина, определившего свою позицию как внеконфессиональное научное исследование; поэтому он, скорее всего, не будет возражать против такой небольшой корректировки. Возможность соотнесения тех или иных концепций с предикатом «православный» более соответствует богословскому подходу, с точки зрения которого я и постарался провести четкую границу между «натурализмом» («имяславием») и имяславием. Чтобы не оказаться вовлеченным в богословский диспут и не послужить в нем «разменной монетой»³², М. Реутину было бы лучше просто благоразумно устраниваться

символична, ибо **воздушный организм слова и имени** будет обязательно нести на себе печать своего происхождения. “Миф” и “магия” понятны тут сами собой, ибо имя, *никого* не называющее и *никем* не называемое, равно как и имя, **не способное подчинить себе физическую действительность, конечно, ни в каком случае не может считаться именем**. Воздушный организм имени и его умно-органическая природа представляют собою полную параллель» (А.Ф. Лосев. *Имя*. Под ред. А.А. Тахо-Годи. «Алетейя»: Санкт-Петербург, 1997: 237). 2) «Именно, учение *Каббалы* о божественном алфавите и божественных именах есть, быть может, наиболее разработанная система ономотологии, какая только вообще существует в истории религий» (*там же*: 240).

³² Довольно примечательно, что статья и «Ответ» М. Реутина нашли сторонников среди так называемых «имяславцев», часть из которых относится к маргинальным околоцерковным группам, отделившимся (по квази-догматическим мотивам!) от общей семьи Поместных Православных Церквей (что и неудивительно в виду активного желания догматического творчества). Примечательность ситуации усугубляется

от каких-либо комментариев к содержанию понятия «православный». Ведь это никак не послужит к умалению ценности его исторических трудов.

5. Метафоры эманации и христианское богословие

Небольшой экскурс требуется для выяснения вопроса о принципиальной уместности использования теории *эманации* в качестве общего фундамента для сближения неоплатонической традиции языческих авторов (Ямвлиха, Прокла, Дамаския) и традиции восточных христианских богословов (Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Палама), использовавших язык и образы неоплатонизма, а также его отдельные философские концепты. Эта тема сама по себе обширна и заслуживает целой диссертации. Я не буду вдаваться в подробности и анализировать тексты (это невозможно в рамках данной статьи), а изложу лишь некоторые замечания на основе выводов некоторых ученых, в частности, С. Герша, который посвятил отдельное исследование истории и эволюции Дионисиевой традиции в христианском богословии³³. Очевидно, что вопрос о причастности к неоплатонизму Григория Паламы может предполагаться исключительно в той мере, в какой этот средневековый автор использовал и применял богословие Ареопагита, поскольку о самом Паламе как об оригинальном «философе» говорить довольно затруднительно. Сразу отмечу, что С. Герш ведет речь о *метафорах* «эманации» (как и в другой главе своей книги говорит о *метафорах* «смещения-причастности»), заимствованных христианскими богословами от языческого неоплатонизма. С его точки зрения, использование этих метафор ставит христианских авторов в ряд средневековых продолжателей неоплатонической традиции, содержание учения которых, однако, решительно расходится с их языческими предшественниками в философии. Здесь уместно указать на то, что когда С. Герш говорит о такой преемственности, он подчеркивает, что речь идет о философском подходе; переходя же в сферу богословия и вероучения, он всякий раз напоминает о том глобальном различии (выражающемся не в области мифопоэтических представлений, как полагает М. Реутин, а в области богословских концепций и идей), которое имеется между христианским богословием и языческим неоплатонизмом. С. Герш, следуя частично традиции западной науки своего времени, продолжает называть рассматриваемых им христианских авторов «христианскими неоплатониками», имея в виду, однако, что по содержанию эти авторы далеки от языческих философских концепций, пользуясь ими лишь как метафорами. Мне представляется, что исследование С. Герша удачно находит середину между крайностями интерпретации (что во время издания его труда встречалось крайне редко), рассматривая философские концепции в их преемственности и четко отделяя внутреннее содержание этих концепций от философского языка и метафоричности образов. Моя точка зрения (здесь я следую Л. Бенакису, М. Трицио и др.) состоит в том, что не имеет смысла вообще называть этих авторов «неоплатониками», поскольку этот термин

губляется еще и тем обстоятельством, что выясненные М. Реутиным на примере западных мистических течений «имяславческие» источники, а именно «эманационизм» и «натурализм» (имя как *productio*), восходящие к языческим архетипам, вообще выводят «имяславческий» дискурс за рамки христианской религии. М. Реутин в данном случае сохраняет возможную объективность, исследуя предмет с научной точки зрения; что же касается «имяславцев», то принятие ими независимых выводов М. Реутина в качестве выражения их учения говорит само за себя.

³³ Gersh S. *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1978. Сердечно благодарю М. Трицио, указавшего мне на важность этой работы. В целом, интерпретация наследия Ареопагита в христианском богословии рассматривается С. Гершем на материале сочинений прп. Максима Исповедника и Иоанна Скотта Эриугены. В связи с тем, что богословие последнего довольно оригинально и несколько отличается от Восточной традиции, следующей за Максимом (как отличается и от утвердившихся на Западе направлений схоластики), я не буду учитывать здесь особенностей его интерпретации. В контексте данного обсуждения интерес представляет линия Дионисий — Максим — Палама.

не выражает не только содержания учений, но и является анахронизмом: известно, что даже древние авторы, такие как Прокл, не называли себя «неоплатониками», а говорили о себе как «интерпретаторах» и «учениках» Платона. Термин «неоплатонизм» появился, насколько мне известно, в эпоху Возрождения в кругу Марсилио Фичино, Пико дела Мирандола и Эджидио да Витебро (у которых интерес к платонизму как раз представлял собой возрождение языческой версии платонизма в ее наиболее вульгарной «герметической» версии, соединенной с интересом к языческой магии, т.е. был его новой интерпретацией, пытавшейся найти в нем так называемую *prisca theologia*, лежащую, по их мнению, в основании как христианства, так и платонизма) и является, таким образом, поздней интерпретацией более ранних форм мысли. О средневековом «неоплатонизме» будет сказано ниже, а сейчас возвращаюсь к вопросу о теории эманации.

Основным характерным признаком данной теории является учение о естественном, природном исхождении всего сущего из единого источника³⁴. Для этого может быть использован язык диалектики («развертывание» бытия как интеллекта), что мы встречаем на более поздних стадиях развития греческой философии, однако, общее представление о «природном» исхождении остается. Для языческой греческой традиции, в которой весь мир рассматривался как нечто единое, это вполне характерно: и боги, и люди представляют собой всеобщий круговорот, в котором бытие, порождаемое Общим Началом, возвращается к Нему как к своей причине³⁵. Мифопоэтический ряд, описывающий богов, ангелов и демонов, участвующих наряду с людьми в этом всеобщем процессе, не является случайным фактором, которые легко заменить, например, на христианских ангелов: дело касается самой сути концепции. Детально и тончайшим образом она была разработана у поздних платоников, в частности, у Ямвлиха, Прокла и Дамаския. Для этой цели «неоплатониками» были разработаны целые комплексы метафор, имевших целью показать «механику» этих вечных порождений. Так, Ямвлих говорит о «непрестанно изливающимся и неисчерпаемом творении» (ἡ ἀέναντος καὶ ἀνέκλειπτος δημιουργία)³⁶. Продолжая развивать его мысль, Прокл и Дамаский рассуждают об *исхождении, истечении, излинии* результатов из их причин, используя для обозначения этих результатов имена богов. Так, высшим излинием Единого, согласно Проклу, является богиня Рея (имя которой означает «излияние»), сообщающая жизнь всему сущему, разворачивающемуся дальше по эманационной линии. Эта жизнь струится из нее, как «из фонтана» (Прокл, *Комментарий к Алкивиаду*, 68, 5; Gersh S, *op. cit.*: 18). Таким образом, Единое производит первые сущие, которые на высшем уровне объединены в три первоначальные Ипостаси (как это понималось Порфирием, частично Плотином, а также последующими платониками), а на более низшем уровне (эманаций из Ума) распределяются на так называемые *генады* богов (концепция Сириана и Прокла), располагающихся между Единым и нисходящим за ним уровнем умопостигаемого бытия³⁷. Хочу подчеркнуть, что соотнесенные с катафатическими определениями, ге-

³⁴ С. Герш называет его автоматическим процессом: «Концепция, согласно которой что-либо распространяет причинную потенцию (т.е. посредством изливания, разливания, переполненности и т.п.) подразумевает безвольный и автоматический процесс, и нет никаких свидетельств в пользу того, чтобы предположить, что языческие платоники понимали это по-другому» (21).

³⁵ Общее описание этого круга см. G. Vlastos. *Plato's Universe*. Parmenides Publishing, 2005: 23ff.

³⁶ *Комментарий к «Тимею»*, фр. 24 (Прокл, *Комментарий к «Тимею»* I, 195, 27-28); см.: Gersh S, *op. cit.*: 17. Следует иметь в виду, что понятие творения здесь имеет платонический смысл преобразования сущего из первоначальной материи и не имеет ничего общего с библейским пониманием творения ex nihilo.

³⁷ Ср.: «Производя из себя Ум, Душу и телесный космос, Единое никак не меняется, поэтому процесс эманации его порождений оказывается вечным. Отсюда Плотин делает вывод о бесконечной порождающей силе Единого, полагая, что эта сила дает начало материи — принципу множества, проявляющемуся как в сфере умопостигаемого бытия (в виде многообразия идей), так и в чувственно воспринимаемом космосе (в виде непрекращающейся изменчивости тел и их бесконечной делимости на все новые

нады представляют собой самостоятельные реальности, т.е. гипостазируются (что вполне понятно в контексте эманации). И это — еще одно подтверждение того универсального монизма, который определял собой, по верному наблюдению Де Вогель, всю греческую философскую мысль³⁸. Как замечает Л. Лукомский, для греческой мысли в целом «мир (то есть все, единое сущее, предстающее в виде всех вещей вместе взятых) един, ибо он есть единое, обладающее свойствами. Эйдосы, эйдетическое соответствует лишь отдельным ступеням эманации этих вещей. Все во всем и каждое есть каждое — такого мнения придерживался Плотин...»³⁹, — и вся языческая греческая традиция (в лице таких ее представителей, как Ямвлих, Прокл и Дамаский) была с ним вполне солидарна.

Что касается «христианского неоплатонизма», то здесь следует учитывать как определенные терминологические и концептуальные сходства с языческой философией платоников, так и принципиальные различия в содержании и характере учений⁴⁰. Я кратко привел основные положения языческого неоплатонизма, которые соотносятся с учением об эманации, не в последнюю очередь для того, чтобы указать, что все эти основные положения языческого платонизма были оспорены в дальнейшем развитии христианской мысли. Некоторыми учеными это относится не только к последующей христианской традиции, но также и к интересующему нас в данном контексте автору, а именно Дионисию Ареопагиту (хотя до какого-либо консенсуса между учеными в его отношении еще очень далеко⁴¹). Приведу здесь мнение лишь одного из ученых (того, который ближе к моему собственному подходу), а именно А. Лаута, известного специалиста в истории восточно-христианской традиции: «Как и у Прокла, взгляд Дионисия на реальность изобилует триадами: от Самой Троицы, через чины ангелов, в последовательности три по три, триады нисходят к тройственной организации епископов, священников и диаконов, которые служат христианской общине, подразделяемой также на три части. Его метафизический анализ реальности ознаменован триадами Прокла, также, впрочем, как и его понимание человеческого восхождения к Божеству. Вообще, он широко использует словарь позднего неоплатонизма: его употребление слова «теургия» в отношении христианских таинств — только один из подобных примеров. Мы увидим, однако, что хотя его язык и категории непонятны вне фона прокловского неоплатонизма, его мысль отлична от него; более того, концепции языческого неоплатонизма переворачиваются им обычно с ног на голову»⁴². Это в полной мере относится к теории эманации, на основе которой М. Реутин строит всю свою аргументацию: в рамках этой теории у него и появляется некое «православное» средневековое «имяславие» Паламы и Экхарта, основанное на особом «символизме» («вдохновленном», очевидно, серебрянновековским «символизмом» и интерпретируемом в духе А. Лосева и П. Флоренского). Исходя из той же приписанной Паламе теории эманации, богословие этого святого Отца (а значит и вся восточно-христианская традиция, выразителем которой он был) начинает истолковываться в духе Прокла и восходить не к библейским основаниям, а к диалогам Платона! Божественные энергии здесь оказываются неким посредст-

и новые части)» (Гайденко П. П. *Единое // Античная философия: Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция, 2008: 377).

³⁸ См. De Vogel C. J. *Philosophia. I. Studies in Greek Philosophy*. Assen, 1970: 397-416.

³⁹ Лукомский Л. Ю. *Афинская школа неоплатонизма и комментарий Прокла к «Пармениду» Платона // Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона*. Пер., статья, примечания Л.Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: «Мир», 2006: 709-710.

⁴⁰ Именно этот фактор, по словам С. Герша, и определил направление его исследований, главной целью которого было выяснить мотивы именно *тех, а не иных* сходств и именно *тех, а не иных* различий (см. С. Герш, xi).

⁴¹ Отсутствие консенсуса еще раз свидетельствует против той жесткой и однозначной позиции в отношении любого инакомыслия (с высмеиванием и дискредитацией мнений оппонентов), которое принял в качестве главного научного метода М. Реутин.

⁴² Louth A. *Denys the Areopagite*. Continuum: London — New York, 1989: 14.

вующим звеном между Божеством и творением, одним из элементов разворачивания Единого в своем «ином», наподобие первоначальных Ипостасей и «генад» неоплатонизма... Аналогии с «имяславием» и «символизмом» мне представляются в данном контексте лишь плодом простого недоразумения (некоторые замечания на этот счет я привел выше); что же касается второго аспекта — перетолкования восточно-христианской традиции во главе с Паламой в духе Прокла и неоплатонической философии, — то оптимизм М. Реутина мне представляется поспешным. Такое перетолкование М. Реутин осуществляет на всем протяжении обеих своих статей: в первой несколько грубо, но неявно и еще довольно робко (с ошибками и путаницей), во второй — немного серьезней, но зато уже с явной убежденностью и отрицанием любой иной интерпретации (что, как оказалось, характерно для дискурса М. Реутина). У меня нет желания опровергать или переубеждать автора (я полагаю, что каждый свободен выбирать понравившиеся ему методы и стратегии исследования); я хотел бы лишь — в очередной раз — указать на возможность (и наличие) иного подхода, который мне представляется более обоснованным.

Приведу лишь один такой пример. Рассматривая вопрос о связи причин с их результатами (важнейший вопрос для неоплатонизма!), М. Реутин сперва приводит понимание такой связи у Экхарта: «“Действие означает свою причину”, — на этом, согласно Экхарту, построена не только тетраграмма, но и алхимия, геомантия и пиромантия. Не удивительно, что, желая предельно уточнить принцип обнаружения причины в её действиях, Экхарт готов приписать особое значение не только тетраграмме в целом, но также и составляющим ее буквам: их количеству, расположению, начертанию, природе стоящих за ними глухих, звонких и плавных звуков... Он интерпретировал учение о тетраграмме на основе дионисиевской теории исхождений (πρόοδος). Чистейшим таким исхождением (productio) и стала для него еврейская тетраграмма». Переходя к предполагаемой «анalogии», М. Реутин затем пытается анализировать известное учение (найденное М. Реутиным у Паламы) об энергиях и их результатах, которые, конечно, тоже находятся в какой-то связи. В одном месте М. Реутин напрямую связывает учение о тварных результатах энергии с учением о неприродном символе, который пытается трактовать в выгодном для своей изначально принятой позиции смысле. Вот как это выглядит. Упомянув вначале — довольно смутно — об апофатическом и катафатическом методах, о том, что «когда Бог нарекается “из всего” (ἐκ πάντων) сотворенного, хотя, вследствие превосходства Причины над следствиями, в несобственном смысле (καταχρηστικῶς)», М. Реутин затем переходит к сближению тварного результата энергий и самой энергии как нетварного символа, исходя здесь, видимо, из наличия двух методов — апофатического и катафатического определений Бога. Это, правда, не очень у него получается: он и сам оговаривается, что не все здесь проработано: «Надо полагать, что обсуждаемое учение Паламы о тварных результатах энергии было развито им в поздний период творчества (период «Ста пятидесяти глав», по Мейендорфу 1344—1347 гг., по Синкевичу — 1349—1350 гг.) на основе более раннего, зафиксированного в “Триадах”, учения о “неприродном символе”... Как “понимать неприродный” символ, Григорий Палама показал несколько выше. Это, в частности, символ по договору: костер при нашествии врагов. Действительно, в примере с огнем “в неприродном одно становится символом другого” (ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μὴ φυσικοῦ, ἄλλου ἄλλο σύμβολόν ἐστιν). Но эту фразу можно наполнить новым значением: в неприродном одно (творение) становится символом другого (энергии), и тогда мы приходим к рассматриваемому учению о тварных результатах энергии...». Это наименее вразумительная часть всего «Ответа» и оказалась, собственно, σημεῖον ἀντιλεγόμενον... Далее, учитывая, что некоторое учение о связи причин и их результатов имело место также и у языческих неоплатоников (Прокла и Дамаския, в первую очередь), М. Реутин готов сделать вывод (и, кажется, делает его), что речь во всех этих случаях идет об одном и том же — а именно о некоем эманационном учении и определенного рода «символизме», лежащем якобы в ос-

нове всех этих концепций и проявляющемся то в теории «эманации» в связи с учением о *πρόδος* (неоплатонизм), то в учении об энергиях (паламизм), то в учении о вечном существовании тетраграммы (рабби Моисей, каббала), то в своеобразной концепции Экхарта об имени как «исхождении» (*productio*) и т.д. Разницу между всеми этими концепциями М. Реутин, по его словам, видит исключительно в различии мифопоэтического ряда, тогда как, по сути, речь с его точки зрения идет об одном и том же философском учении⁴³.

Мне представляется, что различия выходят далеко за рамки простых мифопоэтических образов; более того, исследования многих ученых показали (я здесь опираюсь, прежде всего, на С. Герша и некоторых других исследователей), что данные различия носят принципиальный характер. Со своей стороны отмечу несколько моментов. Во-первых, следует сразу же отметить, что в восточно-христианской традиции понятие энергии и ее результата не принадлежало Григорию Паламе и не являлось его собственным изобретением: оно было воспринято им напрямую из «Источника знания» Иоанна Дамаскина — книги, ставшей после VIII в. в Византии (да и на латинском Западе) учебником философии и догматики. История интерпретаций связи энергии и ее результата может нас увести далеко, однако, необходимо иметь в виду, что предлагаемая М. Реутиным интерпретация энергии принадлежала не Григорию Паламе, а Никифору Григоре, который старался ассоциировать энергию с ее результатами⁴⁴. Что касается Дамаскина, то в его учебнике проводится строгое различие между тремя основополагающими онтологическими реальностями: ипостасью — как носителем энергии, самой энергией — как движением природы, и результатом энергии — творением: «Следует

⁴³ На мой вопрос: «Если средневековый автор отвергает основные положения родоначальника неоплатонизма ... то можно ли безоговорочно относить данного автора к последователям философии неоплатонизма?», — он отвечает: «разумеется, да», поясняя при этом, что речь идет о «понятийно-логической проработке неоплатоновского метода эманации — такой пустотелой эвристической процедуры, заполненной рудиментарными образами («мировая Душа» и под.), но в принципе заполняемой и образами церковного Писания и Предания. Э. фон Иванка рекомендует современным исследователям присмотреться именно к этой уже произведенной в веках работе над методом при отсеве мифопоэтического ряда». Отмечу попутно, что помимо того, что «рекомендации» Э. фон Иванки относились к поколению ученых 60-х годов (и были, насколько мне известно, уже тогда встречены без особого энтузиазма), этот ученый, помимо всего прочего, был совершенно некомпетентен в богословии Григория Паламы, и этому была чисто объективная причина — он не читал большую часть сочинений Святителя (которые в его время в большинстве своем не были опубликованы), а в своем подходе, как это видно по научному аппарату, сопровождающему его статьи о Паламе («Plato Christianus» также является сборником избранных статей), опирался на выводы В. Лосского и архим. К. Керна.

⁴⁴ Ср.: Οἱ δὲ πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπον, ὡς εἰ ἄκτιστον τὸ δημιουργεῖν (т.е. = «если энергия нетварна»), συναΐδια λοιπὸν ἔσται τῷ Θεῷ τὰ δημιουργήματα. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπεν οὐκ ἔστι συναΐδια, ἐπεὶ ὅτε ὁ Θεὸς ἠθέλησε, ταῦτα ἐδημιούργησεν· ἀλλ' οὐδὲ τὸ δημιουργεῖν ἔστι τὰ κτίσματα, καὶ γὰρ ἀποτελέσματα εἰσι τὰ κτίσματα, καὶ οὐσίας πεποιμένους ὁ Θεὸς ἐποίησε... (*Διάλεξις μετὰ Γρηγοῦρά, 7 // Συγγράμματα...*, т. Δ', с. 201). Таким образом, согласно Паламе, по результатам познается и именуется энергия... (ср. *Διάλεξις μετὰ Γρηγοῦρά, 25 // Συγγράμματα...*, т. Δ', с. 227). Гораздо более явно о тождестве энергии и результата энергии говорит Акиндин (см. прим. 16). Вообще же, как видно из полемического трактата Григоры против Григория Паламы, опубликованного Байером (Nikephoros Gregoras. *Antirrhetika I. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von Hans-Veit Bayer*. Wiener Byzantinische Studien, Band XII. Wien, 1976), для Григоры было в целом неприемлемо сближение действующего (ὁ ἐνεργῶν) с действием (ἡ ἐνέργεια), на котором настаивал Палама; исходя из положения о равнозначности действия и результата действия, Григора обвинял Паламу в евномианстве, так как ему казалось, что называя энергию богом, тот автоматически отождествлял ее с результатом действия, т.е. с творением (см. показательные места: *Antirrhetika I, 1, 8, 24, 6-13 = Bayer, 203; I, 1, 10, 11 = Bayer, 217; I, 2, 1, 1 = Bayer, 223; I, 2, 1, 15 = Bayer, 237*). Явным свидетельством сближения Григорой понятий энергии и результата энергии служит отождествление энергии с чудесами и делами Бога, проявляющимися в творении (см. *Antirrhetika I, 3, 4, 1 = Bayer, 387*). И наконец, у Григоры мы встречаем, как и у Акиндина, прямое отождествление божественных излиятий и исхождений с результатами энергии и творениями (см. *Antirrhetika I, 3, 1*, где целый раздел посвящен опровержению учения Паламы о Дионисиевых «излияниях» и «исхождениях»: Ἐτέρᾳ βλασφημίᾳ τοῦ Παλαμῆ περὶ ἐκχύσεως καὶ πρόδου, 7-9 = Bayer, 357).

же знать, что одно есть действие (энергия), и другое — то, что способно к действию, и иное — содеянное, и иное — действующий. Действие есть деятельное и сущностное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой исходит действие; содеянное же есть результат действия; действующий же — применивший действие, или ипостась»⁴⁵. Ввиду того, что учение о нетварном характере энергий стало объектом критики со стороны Григория и Акиндина, Палама обратился к разъяснению того, как он понимает связь всех этих онтологических реальностей между собой. Первая цепочка — связь действующего и действия — получила подробнейшее освещение в трактате *О божественном единении и различении*, в частности в параграфе 22. Стараясь показать абсурдность тезиса Григория и Акиндина о том, что в Боге только сущность нетварна, а энергия тварна, Палама обращается к классическому (восходящему к Иоанну Дамаскину) определению энергии как движения сущности. «Ведь энергия есть движение сущности, а не [сама] сущность. Кого же это движение и энергия? Конечно, Бога! Следовательно, и божественность — Бога. Значит, говорят [противники Паламы] о двух божественностях Бога, нетварной и тварной, — первую называя высшей, как нетварную, а вторую — низшей, как тварную, — называющие единственной нетварной божественностью природу Бога, а сущую рядом с ней ее энергию — божественностью тварной. Или скорее они безумно рассекают единую божественность Бога на нетварную и тварную; ведь действовать и энергия (τὸ ἐνεργεῖν καὶ ἡ ἐνέργεια) — одно и то же, точно так же как двигаться и движение. Так кто же, если он не совсем еще сходит с ума, скажет, что действующий и движущийся имеет по причине действия и движения много взаимно противоположных [характеристик], как нетварное и тварное? Ибо это одно и то же, как если он назовет, что и стоящий является многими по причине стояния, ведь и стояние отличается от стоящего, [так же как] и движение от движущегося, и согласно этому различию каждое из них — иное; а если не в смысле противоположности сии обладают различием по отношению друг к другу, то и быть одним ничто им всем не препятствует. Таким же образом, хотя божественная энергия и различна от божественной сущности, но в сущности и энергии — одна божественность Бога. И не только одна, но и простая, ибо какое сложение движущегося с движением или, — по-другому говоря, — действующего и действия? Ибо и остановившийся не сложен по причине стояния»⁴⁶. Здесь важно обратить внимание на замечание Григория, имеющее принципиальный характер для понимания его учения о Божественной энергии: действующий и действие различаются друг от друга *не как противоположности*. Переходя к второй цепочке отношений — связи причины с ее результатом, или как это рассматри-

⁴⁵ Пер. А. Бронзова, см.: *Точное изложение православной веры* 3, 15 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. *Источник знания*. М.: «Индрик», 2002, с. 261-262. (См.: Die Schriften des Johannes von Damaskos, II. Expositio fidei. *Besorgt von P.-B. Kotter*. W. de Gruyter: Berlin — New York, 1974: 144). Ср. с определением Максима Исповедника (в его передаче — цитата из несохранившихся *Συλλογισμῶν κατὰ Εὐνομίον* св. Василия Великого) в *Opuscula theologica et polemica*: "Ἐτερόν ἐστιν ὁ ἐνεργήσας, καὶ ἕτερον ἡ ἐνέργεια, καὶ ἕτερον τὸ ἐνεργήμα... Ὁ ἐνεργῶν γάρ ἐστιν ὁ πρὸς τὸ ἐνεργήσαι τι κινούμενος. Ἐνέργεια δὲ οἰοεὶ κίνησις ἢ ἐνεργητικὴ... Ἐνεργήματα δὲ τὰ ἐκ ταύτης ἀποτελούμενά τε καὶ ὑφιστάμενα (PG 91, 285 AB).

⁴⁶ Пер. архим. Нектария; ср. греч.: ...ἢ γὰρ ἐνέργεια κίνησις ἐστὶν οὐσίας, ἀλλ' οὐκ οὐσία. Κίνησις δὲ καὶ ἐνέργεια τίς; Πάντως θεοῦ. Τοιγαροῦν καὶ θεότης τοῦ θεοῦ. Δύο τοίνυν τοῦ θεοῦ λέγουσι θεότητα, ἄκτιστόν τε καὶ κτιστήν, καὶ τὴν μὲν ὑπερκειμένην ὡς ἄκτιστον, τὴν δὲ ὑφειμένην ὡς κτιστήν, οἱ μόνην λέγοντες ἄκτιστον θεότητα τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ περὶ αὐτὴν ταύτης ἐνέργειαν θεότητα κτιστήν· μᾶλλον δὲ τὴν μίαν τοῦ θεοῦ θεότητα διχοτομοῦσιν ἀνοήτως εἰς ἄκτιστόν τε καὶ κτιστήν· τὸ γὰρ ἐνεργεῖν καὶ ἡ ἐνέργεια ταυτόν, ὡσπερ καὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ ἡ κίνησις. Τίς οὖν, εἰ μὴ τελέως παραπαίει, διὰ τὸ ἐνεργεῖν τε καὶ κινεῖσθαι τὸν ἐνεργοῦντα καὶ κινούμενον πολλὰ ἐρεῖ ἐναντίως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα, ὡς τὸ ἄκτιστον καὶ τὸ κτιστόν; Ἴσον γάρ, εἰ καὶ τὸν ἰστάμενον φαίη πολλοὺς εἶναι διὰ τὴν στάσιν, καίτοι τοῦ ἰσταμένου διενήνοχεν ἡ στάσις καὶ ἡ κίνησις τοῦ κινουμένου, καὶ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην ἄλλο τούτων ἕκαστον· εἰ δὲ μὴ κατὰ τὸ ἐναντίον ἔχει ταῦτα τὴν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν καὶ ἐν εἶναι πάντα οὐδὲν τὸ προσιστάμενον. Οὕτως οὖν εἰ καὶ τῆς θείας οὐσίας ἡ θεία διενήνοχεν ἐνέργεια, ἀλλ' ἐν οὐσία καὶ ἐνεργεία μία ἐστὶ θεότης τοῦ θεοῦ. Καὶ οὐ μία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπλή· τίς γὰρ σύνθεσις κινουμένου τε καὶ κινήσεως, ταῦτό δ' εἰπεῖν ἐνεργοῦντός τε καὶ ἐνεργείας; Οὐδὲ γὰρ ὁ ἐστηκὼς σύνθετος διὰ τὴν στάσιν (*Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως*, 22 // *Συγγράμματα*..., т. В', с. 85).

вает Палама, энергии и энергемы, — Палама фиксирует, что они соотносятся в данном случае как *противоположности*, т.е. как *тварное и нетварное*. При этом Палама учитывает, что энергия иногда логически — но не онтологически! — отождествляется со своим результатом (о возможности такого употребления упоминает Иоанн Дамаскин⁴⁷). Проводя различие между энергией и результатом, Палама разъясняет и этот принципиально важный момент. В трактате *О божественных энергиях и их причастии*, 23 Палама пишет: «Называется же в особенном смысле энергией и употребление [в дело] внутренне присущей [природе] силы, а бывает, что и результат этого применения. Так что результат — *всегда тварен* (или, скорее, в большинстве случаев), а вот применение и энергия, которую мы называем силой, по отношению к тварному и нетварному соответствуют всегда друг другу»⁴⁸. Сформулировав положение о том, что результат энергии всегда тварен, Палама делает *оговорку* («в большинстве случаев»), указывающую именно на те случаи, когда об энергии и ее результате говорится *омонимически* (т.е. на основе логического, а не онтологического тождества). Этот момент разъясняет сам Палама несколько выше (7): «Мы же научились от отцов почитать нетварными все энергии Божии, если только кто не назовет *омонимично* энергией дело (ἐνέργημα), то есть результат (τὸ ἀποτέλεσμα)»⁴⁹.

В свое время Г. Вольфсон, пользуясь указаниями Василия Великого (PG 29, 17BC), отметил три фундаментальных отличия христианской концепции творения от языческой теории эманации: во-первых, эманация происходит из Бога, тогда как творение — *ex nihilo*; во-вторых, эманация — вечный процесс, тогда как творение имеет место во времени; в-третьих, эманация — природный процесс, тогда как творение есть преднамеренный акт воли⁵⁰. Конечно, историческая реконструкция не ограничивалась констатацией этих общих критериев; ученые — и прежде всего сам Вольфсон — отмечали различные степени взаимодействия между двумя фундаментальными подходами к происхождению мира. Согласно изложению С. Герша⁵¹, общая дискуссия по этому вопросу касалась определения степени использования античных метафор эманации в условиях новой картины мира. Концепция, предложенная Э. фон Иванкой об использовании христианскими авторами метафор эманации лишь в условной форме (как дань терминологическим обычаям своего времени)⁵², подверглась дальнейшей интерпретации в трудах В. Фелькера⁵³, который пришел к выводу, что «эманационная» терминология использовалась Дионисием не в эманационном смысле, а в значении божественного творчества, определяемого свободной волей. Е. Корзини, следуя намеченной Фелькером линии, провел тщательный анализ трактата Дионисия Ареопагита «О божественных именах», сравнивая его подход к проблеме соотношения Бога и творения с основополагающей в неоплатонизме интерпретацией гипотез Платоновского Парменида⁵⁴. Ре-

⁴⁷ См.: *Точное изложение...*, 3, 15. (Kotter: 144).

⁴⁸ Пер. архим. Нектария с изм.; ср. греч.: Λέγεται καὶ ἰδίως ἐνέργεια μόνον καὶ ἡ τῆς ἐμφύτου δυνάμεως χρήσις, ἔστι δ' ὅτε καὶ τὸ ἐκ τῆς χρήσεως ἀποτέλεσμα. Τὸ μὲν οὖν ἀποτέλεσμα κτιστὸν αἰεὶ, μᾶλλον δ' ἐπὶ πλείστον. Ἡ δὲ γε χρήσις καὶ ἡ ἐνέργεια, ἣν καὶ δύναμιν καλοῦμεν, κατὰ τὸ κτιστὸν τε καὶ ἄκτιστον ἔπονται αἰεὶ ἀλλήλαις (*Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 23 // *Συγγράμματα...*, т. В', σ. 113-114).

⁴⁹ Пер. архим. Нектария с изм.; ср. греч.: Ἡμεῖς δὲ πάσας τὰς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ ἀκτίστους εἶναι παρὰ τῶν πατέρων ἐδιδάχθημεν, εἰ μὴ τις φαίη καὶ τὸ ἐνέργημα, δηλαδὴ τὸ ἀποτέλεσμα, ὁμωνύμως ἐνεργεῖαν (*Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν*, 7 // *Συγγράμματα...*, т. В', σ. 101). То же самое говорится святым Григорием и в параграфе 21 того же сочинения.

⁵⁰ H.A. Wolfson, "The Identification of *Ex Nihilo* with Emanation in Gregory of Nyssa", *Harvard Theological Review* 63 (1970): 53-60.

⁵¹ S. Gersh, *op. cit.*: 21-22.

⁵² Von Ivánka E., "But et date de la composition du 'Corpus Areopagiticum'", *Actes du 6^e congrès international d'études byzantines* I, Paris 1950: 239-240.

⁵³ Völker W. *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden, 1958: 122 (n.5); 149 (n. 9).

⁵⁴ Corsini E. *Il trattato "De Divinis Nominibus" dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Torino, 1962. Вопрос о принципиальном отличии языческого неоплатонизма от христианского

зультатом исследования Е. Корзини был вывод о том, что использование в отношении Единого первой и второй гипотез Парменида одновременно позволили Дионисию избавиться от всех следов эманационного подхода. Сам С. Герш, на которого я опираюсь в данном анализе, продолжая линию Е. Корзини, исследует последующую традицию христианской мысли; он отмечает, что «христианские авторы в действительности были осторожны в использовании эманационных образов причинности и в целом стремились утвердить такое представление о своем Боге, которое избегало бы намека на автоматизм, имплицитно подразумеваемый эманационными метафорами»⁵⁵. Более того, С. Герш находит практическое подтверждение гипотезе Е. Корзини о принципиальном несоответствии неоплатонической теории эманации христианскому богословию, восходящему к Ареопагиту, ссылаясь на недвусмысленный пассаж Максима Исповедника, в котором утверждается, что творение участвует в жизни Бога, но не проистекает из Него (οὐκ ἀπορρέει)⁵⁶. Как считает С. Герш, Максим был первый из богословов, использовавших метафоры эманации, кто однозначно прояснил вопрос о содержании этих метафор, перевернув с ног на голову античную концепцию⁵⁷. Объясняя свою интерпретацию метафор эманации, Максим в другом месте говорит, что представление о вещах, «истекших свыше» (ρεῦσαντες δὲ ἄνωθεν), означает просто, что творение больше не живет согласно своему, определенному Богом, логосу⁵⁸. Добавлю, что такое «концептуальное» несоответствие неоплатонической теории эманации христианскому богословию С. Герш проследивает абсолютно во всех основных направлениях христианского богословия Дионисия и Максима⁵⁹.

Относительно рассмотренной выше проблемы соотношения причины и следствия, вывод С. Герша звучит совершенно определенно: «Процесс причинности может быть понят более полно с точки зрения понятий пребывания, исхождения и возвращения, которые Псевдо-Дионисий и его преемники заимствовали из языческой неоплатонической традиции. Несмотря на то, что применение этой концепции к творению вообще не означает сам по себе отказ от более ранних форм мысли — Ямвлих и Прокл использовали эту концепцию как в отношении духовного, так и в отношении чувственного мира — христианское учение о трех этапах включает в себе одну важнейшую инновацию по сравнению с языческой моделью: она по существу не является эманационной (essentially non-emanative)»⁶⁰. Описанный подход продолжает широко применяться в научном исследовании восточной христианской традиции. В настоящее время его продолжает А. Лаут, на которого я, по большей части, и опираюсь в вопросе о Дионисии Ареопагите и

богословия Дионисия Ареопагита в вопросе интерпретации гипотез Платоновского Парменида детально исследован в этой важной работе Е. Корзини, определившей — по мнению многих ученых — новый этап в развитии современных научных представлений о философском значении наследия Дионисия Ареопагита. Отнесение к Единому обоих — апофатического и катафатического — определений бытия Е. Корзини (а за ним и С. Герш, см. его статью: S. Gersh, “Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite”, *Studia Patristica*, 15, I, 1984: 297-300) считает революционным в философской мысли. С моей же точки зрения никакой революционности здесь нет, а есть просто основополагающее различие между христианским и языческим представлениями о Едином Боге: христианское представление и было внесено Дионисием в неоплатонический дискурс. Выводы же о «революционности» появляются тогда, когда обнаруживается, что Ареопагит, априорно зачисленный в ряды неоплатоников, в действительности придерживается таких взглядов, которые идут совершенно вразрез со всей традицией языческого неоплатонизма. Такой же точки зрения придерживается и А. Лаут; см. раздел Apophatic and Cataphatic Theology в 5-ой главе его книги *Denys the Areopagite*, p. 87-88.

⁵⁵ Corsini E., *op. cit.*: 42-44.

⁵⁶ *Ambigua* 7. PG 91, 1080C.

⁵⁷ Gersh S., *op. cit.*: 18.

⁵⁸ *Ambigua* 7. PG 91, 1084B. Gersh S., *op. cit.*: 18.

⁵⁹ Ср., например, прояснение вопроса о соотношении таких категорий, как Бытие, Жизнь, Мудрость, который имеет отношение к обсуждавшимся в рамках статьи концепциям: S. Gersh, *op. cit.*: 164.

⁶⁰ S. Gersh, *op. cit.*: 217.

его наследии на Востоке⁶¹. Такие общие характеристики, как «теория эманации» или «неоплатонизм» того или иного автора (когда не ясно даже, какой смысл вкладывается исследователями в эти понятия), при описанном мной подходе являются излишними: они скорее препятствуют анализу материала и изучению каждого конкретного автора, нежели способствуют прояснению их философской позиции.

6. Средневековье без «неоплатонизма», или еще раз о методе

Нельзя отрицать, что взгляд на место Ареопагита в христианской традиции определял в какой-то степени и отношение ученых к характеристике этой традиции, которая в зависимости от вывода о наличии неоплатонического содержания его учения рассматривалась либо как «неоплатоническая», либо иначе. Однако, эпоха, когда в научном мире восточная традиция ассоциировалась с неоплатонизмом, а западная схоластика с аристотелизмом, давно прошла: такой взгляд сейчас достаточно наивен. С одной стороны это объясняется «открытием» мощной аристотелевской традиции на Востоке, не прерывавшейся со времен позднеантичных комментаторов (В. Татакис назвал ее «византийской схоластикой»⁶²), а с другой стороны, открытием сильнее влияния Дионисия (который обычно ассоциировался с «неоплатонизмом») и других «неоплатонических» авторов на Западе. В связи с осознанием степени влияния Ареопагита на западную схоластику (Гуго Гроссест, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинат и др.⁶³) интерес к *Корпусу* среди западных ученых в последнее время чрезвычайно возрос. Что касается характеристики той или иной традиции, то дело осложнилось еще и тем, что с одной стороны, как уже было сказано, «неоплатонизм» самого Ареопагита был подвергнут сомнению⁶⁴, а с другой стороны, в результате переосмысления диони-

⁶¹ Следует также отметить, что данный подход, конечно, не является единственным: существует и противоположная точка зрения, где за основу взята гипотеза о языческом — или окоязыческом — фундаменте философии *Ареопагитского Корпуса*. Линия ученых, придерживающихся данной позиции, восходит к известным работам Хуго Коха (Koch H. “Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen”, *Philologus* 54, 1895: 438-354) и Йозефа Штигльмайра (Stiglmayr J. “Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel”, *Historisches Jahrbuch* 16, 1895: 253-273; 721-748), поставившим на заре XX века с новой силой вопрос об источниках Ареопагита. (В скобках отмечу, что эта точка зрения, как пишет Р. Рок во *Введении* к критическому изданию «Небесной иерархии», в новейшей науке восходит к эпохе Возрождения, в частности, взглядам Лоренцо Валлы, позже повторенным Эразмом, см.: R. Roques, “Introduction” // *Denys L’Aréopagite. La Hiérarchie Céleste. Introduction par R. Roques, étude et texte critiques par G. Heil, traduction et notes par M. De Gandillac*. Sources Chrétiennes, 58. Paris, 1958: viii-ix). Свое обобщение данный подход получил в трудах Р. Рока (Roques R. *L’Univers Dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Dionysius*. Paris, 1954), — попытавшегося, правда, избавиться от крайностей данного подхода, — а также развивался некоторыми его последователями. В настоящее время наиболее крайней точки зрения, состоящей в отрицании какого-либо христианского содержания в богословии Ареопагита, придерживается, насколько мне известно, итальянский ученый С. Лилла (см. его статьи: Lilla S. *Introduzione allo studio dello pseudo-Dionigi l’Areopagita*”, *Augustinianum* 23, 1982: 533-577; “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre et Damascius”, in: *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994, édité par Ysabel de Andia*. Paris, 1997: 117-152). Подход Лиллы частично был использован К. Морескини в *Истории неоплатонической философии* (Moreschini C. *Storia della filosofia patristica*. Morcelliana: Brescia, 2004; см. в особенности главу, посвященную Дионисию Ареопагиту, р. 687-704; автор прямо признается, что следовал готовым реконструкциям С. Лиллы, см. р. 12). Однако, с моей точки зрения, данный общий подход уже не оправдывает себя.

⁶² См.: Tatakis V. *La philosophie byzantine*. Paris, 1959: 72, а также *passim*.

⁶³ См. посвященные этому вопросу разделы в сборниках: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale herausgegeben von Tzotcho Bioadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer*. Brepols: Turnhout, 2000; Y. de Andia (ed.). *Denys l’Aréopagite et sa postérité*. Insitut d’études augustiniennes: Paris, 1997.

⁶⁴ Избегание самого понятия «неоплатонизм» в отношении Ареопагита, см. прежде всего, в работах П. Скаццо (P. Scazzoso, “Lo Pseudo-Dionigi nell’interpretazione di Gregorio Palamas”, in: *Rivista di*

сиевского влияния на схоластику и высокое средневековье, было подвергнуто сомнению само понятие «неоплатонизма» и «аристотелизма» как терминов, выражающих некую аутентичную реальность. Конечно, дело здесь совершенно не ограничивается ролью Дионисия: в современной науке эта проблематика тесно переплелась с переосмыслением такого базового понятия, как «средневековая философия»⁶⁵.

Одним из примеров переосмысления научного подхода к изучению средневековой, и, в частности, византийской, философии можно назвать статью М. Трицио «Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical project»⁶⁶, в которой он, на основе обобщающего анализа предшествующей научной традиции, пытается наметить новые подходы в этой области. Одним из принципиальных вопросов, поднимаемых М. Трицио, является как раз интересующий нас вопрос о том, насколько понятие «неоплатонизм» (или «аристотелизм») выражает какое-либо содержание⁶⁷. В моей рецензии было предложено использовать данные понятия очень осторожно, причем за основу был взят подход Л. Бенакиса, который хотя и не отрицает таких определений, как «неоплатонизм» и «аристотелизм», однако призывает к их осмысленному использованию⁶⁸. По сравнению с предложенным мной в рецензии подходом позиция М. Трицио выглядит более радикальной. Вот как он пишет: «В целом, я думаю, современные ученые согласны с тем фактом, что такие категории как “платонизм” и “аристотелизм” являются расплывчатыми и неточными. Формирование технического богословского языка — это процесс, включающий в себя рецепцию как идейной, так и текстологической традиции. Общие характерные черты и отсылки к древним философским течениям не могут приниматься во внимание при встрече с реальными историческими фактами, представляющими собой более сложный комплекс явлений...». И далее: «В Византии не было ни платоников и аристотеликов, ни неоплатоников, если под этими выражениями мы подразумеваем вид определенной философской позиции. Но, с другой стороны, там были мыслители, которые читали и цитировали, к примеру, того же Платона, Аристотеля или стоиков; точно также были интеллектуалы, которые цитировали и обсуждали Прокла. Поэтому более сложное дело — определить эти источники, при том, что они явно не заметны, и в целом попытаться понять, какова их роль в структуре каждого отдельного аргумента или всего текста»⁶⁹.

filosofia neo-scholastica 59, 1967: 671-699), А. Лайта (Louth A. *Denys the Areopagite*. Continuum: London — New York, 1989) и А. Голицина (Golitzin A. *Et introibo ad altare dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita*. Thessalonika, 1994).

⁶⁵ Интерес представляют материалы международной конференции, проведенной по инициативе S.I.E.P.M., которая, по замыслу организаторов, была посвящена проблеме статуса средневековой философии (и связанным с ней отдельным частным вопросам): *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? : Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August in Erfurt*. Hrsg. von Jan A. Aertsen und Andreas Speer. (Miscellanea Mediaevalia, No 26). Walter de Gruyter: Berlin — New York, 1998. Более определенно проблема статуса средневековой философии обсуждается в статьях Я. Аэрстена (Jan A. Aertsen: “Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?” in: *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters*, Köln 1994: 13-30) и К. Стила (Carlos G. Steel, “La philosophie médiévale comme expression de son époque”, in: *Actualité de la pensée médiévale*. Louvain-La-Neuve 1994: 79-93).

⁶⁶ М. Trizio, “Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project”, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74.1 (2007): 247-294.

⁶⁷ Сама постановка вопроса о том, имеют ли понятия «платонизм» (или «неоплатонизм») и «аристотелизм» некое реальное — подтверждаемое исторически — содержание, в данном случае, думаю, вполне обоснованно заставляет усомниться и в основанных на этих обобщающих понятиях выводах или аналогиях относительно тех или иных средневековых авторов. Однако именно с таким подходом мы столкнулись в случае с М. Реутиным, который положил в основание своего сравнительного анализа априорно принятую концепцию некоего «неоплатонизма», на основе которого им были сближены две совершенно разные — на мой взгляд — мистические системы Майстера Экхарта и Григория Паламы.

⁶⁸ См.: “Η σπουδή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας. Κρητική έπισκόπηση 1949-1971” // L.G. Benakis. *Texts and Studies*: 14-60.

⁶⁹ М. Trizio, *op. cit.*: 259; 262.

В моей рецензии была высказана эта же самая точка зрения (разве только в более смягченном виде); думаю, в ней нет никаких намеков на те недостойные мотивы, которые увидел в данном подходе М. Реутин. При этом я хотел бы отметить, что данный подход совершенно не отрицает ценности работы тех ученых (обычно старого поколения), которые в своих исследованиях средневековой философии продолжают пользоваться такими обобщающими понятиями, как «аристотелизм», «неоплатонизм» и т.п. и строят на этих Kennzeichnungen те или иные «объясняющие» концепции. Ценность большинства серьезных работ никогда не исчерпывается «обобщающими» теориями (как правило, «обобщения» и не бывают главной целью исследований): в таких работах более важным и интересным оказывается конкретный анализ материала. Если бы М. Реутин опирался на позиции этих ученых и строил свою аргументацию, исходя из нее, то, возможно, могло бы получиться довольно конструктивное обсуждение, ведь возможность плодотворного сравнения двух традиций — Восточной и Западной — я и не отрицал, более того, это входит в сферу моего научного интереса. Если бы М. Реутин большее внимание уделял анализу материала (конкретной исторической реконструкции, имеющей самостоятельное значение помимо общих концепций), а не «типологии» (являющейся в большинстве случаев лишь вспомогательной гипотезой), то возможно, никаких критических замечаний и недоумений даже бы не возникало. Общие концепции средневековой философии, зачастую самые различные и противоречивые, живут и уживаются друг с другом только потому, что не они определяют ценность работы историка.

В позиции М. Реутина для меня — помимо всего прочего — остаются и, судя по «Ответу», наверное, так и останутся непонятными две вещи: во-первых, всецелое отрицание какого-либо иного подхода, доходящее до дискредитации как самого подхода, так и исследователя, опирающегося на этот подход; и, во-вторых, то обстоятельство, что в качестве «сторонников» своего подхода М. Реутин приводит свидетельства тех ученых, которые как раз придерживаются иной точки зрения на обсуждаемую проблему. Последний случай можно проиллюстрировать ссылкой на М. Трицио, о котором М. Реутин говорит как «об очень показательном примере». По некоторому случайному совпадению М. Трицио является моим другом, поэтому его позиция по многим обсуждаемым здесь вопросам мне хорошо известна. Не знаю, насколько «авторитетным» может быть его свидетельство для М. Реутина (для меня лично понятие авторитета не играет определяющей роли в научном исследовании, но к мнению таких ученых, как М. Трицио, я стараюсь прислушиваться, особенно в виду того, что мои личные познания, — как верно подметил М. Реутин, — «низкого качества, поверхностны, разрозненны и не структурированы»), но его личное мнение даже более радикально, чем то, которое он выразил в цитированной выше статье. Вкратце сказать, по мнению М. Трицио, хотя Григорий Палама и обвинялся своими противниками в «платонизме», он, тем не менее, никак не может рассматриваться как представитель «средневекового неоплатонизма». Более того, сам термин «неоплатонизм», с точки зрения М. Трицио, неприемлем в качестве определения, которое может быть использовано в отношении средневековых форм мысли. Любые концепции и любые мнения могли присутствовать в средневековых дискурсах, но все они были переосмыслены и трансформированы под влиянием базовых христианских представлений. Общая картина довольно сложна, чтобы делать подобные обобщения и стремиться к реконструкции целых направлений мысли; поэтому ученому следует изучать каждого автора как уникального мыслителя. Античная философия предоставила средневековым авторам терминологию и инструментарий, с помощью которых они могли конструировать христианскую систему мысли. В то же время каждый христианский мыслитель вполне осознавал, что христианство требует иного понимания человека и мира. Таким образом, с точки зрения М. Трицио, следует избегать общих определений и рассматривать каждого автора в отдельности. Термин «неоплатонизм» оправдан только в том случае, когда конкретный автор цитирует из так

называемых «неоплатонических» источников (Плотин, Прокл, Дамаский). Но, с другой стороны, невозможно также классифицировать того или иного средневекового автора как неоплатоника, опираясь на то, что он читал неоплатонические тексты, поскольку практически всегда эти авторы использовали свои источники исключительно в своих собственных целях. Что касается параллелей между Западной и Восточной традициями, то они имеют смысл только тогда, когда обнаруживаются реальные — подтверждаемые источниками — контакты двух традиций. В качестве примеров философских контактов (со стороны Византии) можно привести следующие: случаи с Григорием Паламой, который читал Августина в переводе Максима Плануда, или случай с византийскими томистами, такими как братья Кидонисы, и др., которые читали, переводили и изучали Фому Аквинского. То же самое, с точки зрения М. Трицио, актуально и при сравнении мистического опыта (в том числе Паламы и Экхарта): при отсутствии каких-либо текстологических свидетельств, на основе которых можно было бы выстраивать определенную концепцию их отношений, такое сравнение становится непосильной задачей... Со своей стороны добавлю, что такой подход не означает, что невозможны какие-либо типологические параллели и сравнение использования источников; однако эти параллели ценны настолько, насколько они способствуют прояснению стоящих за ними систем мысли.

7. Заключение

В заключение я вынужден пояснить свои отдельные выражения, которые были — вероятно, по моей собственной вине, — неверно поняты М. Реутиным, что послужило основой для тех поспешных выводов (по большей части личного характера), которыми изобилует его «Ответ». 1) Упоминание мной «варварской Германии» никак не было связано с моей собственной оценкой германской средневековой культуры; это было упомянуто исключительно в контексте византийско-латинских отношений в XIV-XV вв., где данная оценка выражала общее отношение византийцев к Западу (ср. с известным любому византинисту знаменитыми словами Дмитрия Кидониса: «тогда мы их [жителей Западной Европы] считали варварами»⁷⁰). 2) В вопросе об осторожном использовании термина «неоплатонизм», который М. Реутин определил как «эвфемизм запрета» и, естественно, перешел к немедленной дискредитации этого подхода, конечно, не говорилось ни о каком запрете (даже пояснять это странно). Мной, собственно говоря, была высказана не моя точка зрения на данный предмет, а точка зрения Л. Бенакиса, что и оговаривалось в соответствующем месте рецензии. Более того, Л. Бенакису принадлежит именно то указание на статью Э. фон Иванки, на которую дал ссылку и я, и, соответственно, интерпретация мнения Э. фон Иванки также принадлежит Л. Бенакису. В своей статье я указывал и то место из статьи Л. Бенакиса, где дана такая интерпретация (со ссылкой на статью Э. фон Иванки). 3) Когда я писал, что проблематикой средневековой философии (и ее античных источников) занимаются, кроме Клибански и Байервальтеса, «сотни ученых», я отнюдь не имел в виду Е. Торчинова, как об этом пишет М. Реутин, так как, во-первых, подход Торчинова рассматривался мной в контексте методологии «*unio mystica*» (которая использовалась им в рамках религиозоведения, а не истории философии), причем рассматривался критически (поэтому противопоставлять его историкам философии я просто не мог), в виде аналогии с тем подходом, который применял рецензируемый автор; во-вторых, говорилось не о противопоставлении одних ученых другим, а о том, что кроме двух названных и их учеников, существует множество других ученых и целых школ — среди них упоминавшийся в дан-

⁷⁰ См. Tatakis B., *op. cit.*: 267.

ной статье С. Герш⁷¹, также Д. О' Меара, Л. Бенакис (один из корифеев современных исследований в области византийской философии), Р. Сорабджи, Л. Бриссон, Г. Каприев (возглавляющий византийский сектор S.I.E.P.M.), Л. Вестеринк, Г. Блюменталь, А.-Д. Саффрей, А. де Либеры, С. Эббесен, Д. Дюффи и множество других, — без которых сегодня невозможно представить себе изучение средневековой философии (подчеркну, что во всех подобных случаях я имею в виду восточную традицию, так как значительных фигур в области исследований западной философии на несколько порядков больше); в-третьих, выражение «сотни ученых» употреблялось в переносном, а не статистическом смысле. При этом высказанные наблюдения отнюдь не подразумевают, что невозможно придерживаться какой-то определенной школы и направления в научном исследовании.

В «Ответе» можно было бы найти еще целый ряд искаженных и неверно понятых наблюдений и замечаний, но не хотелось бы превращать статью о предмете, который интересует многих и дорог всем нам, в мелочную защиту и личную апологию. Если мера понимания и восприятия обсуждаемых проблем будет определяться интересом к самому предмету, то этого будет вполне достаточно. Со своей стороны я хотел бы еще раз извиниться за возможные неточности, непонимание, невнимательность и несправедливость суждений — пусть все это будет отнесено на мой личный счет и воспринято со снисхождением, чтобы такие возможные недостатки не стали препятствием для приближения к тем или иным аспектам учений выдающихся мыслителей прошлого, определявших характер и направление развития целых традиций (а в случае с Григорием Паламой и содержание такого понятия, как «православие»).

Еще раз в заключение подчеркну, что цель настоящей (как и предыдущей) статьи состояла не в критике М. Реутина и его исследований средневековой мысли, а в том, чтобы предложить иной подход к изучению византийских авторов и, исходя из этого подхода, иную интерпретацию восточно-христианского наследия и, в частности, наследия святого Григория Паламы, учение которого было напрямую затронуто в двух статьях М. Реутина. Статьи эти были сочтены репрезентирующими определенную тенденцию, которая уже давно установилась в русском религиозном — и околорелигиозном — сознании, воспитанном на культуре Серебряного века. Разумеется, поскольку за основу были взяты тезисы и аргументация М. Реутина, мне пришлось, излагая свой подход, выражать с ними свое несогласие, а также приводить свои аргументы и свидетельства источников в некотором противопоставлении его аргументации. Но тут уж ничего не поделаешь: несогласие само по себе не свидетельствует о неуважении, а иная интерпретация не налагает никакого запрета на свободу в выборе концептуальных предпочтений и стратегий исследования. Стремление же опровергнуть или переубедить собеседника я не отношу к разряду разумных и плодотворных (если этот собеседник не твой близкий друг). Возможно, предложенный подход мог бы послужить некоторой начальной помощью для тех, кто приступает к изучению затронутых исторических и богословских вопросов и желает более серьезно продвинуться в том направлении, которое здесь было вкратце намечено.

⁷¹ Издавший недавно том: Gersh S. and Maarten J.F.M. Hoenen (ed.). *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographical Approach*. In cooperation with P.-Th. Van Wingerden. W. de Gruyter: Berlin — New York, 2002.