

Византийский исихазм: светоносность и преобразование человека в нетварном Свете*

О. В. Чистякова, Д. И. Чистяков

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6

Для цитирования: Чистякова О. В., Чистяков Д. И. Византийский исихазм: светоносность и преобразование человека в нетварном Свете // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 3. С. 431–443.
<https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.306>

В статье анализируются философские основания византийского исихазма в контексте рассмотрения взаимосвязи человека и Бога в нетварном Свете в учениях, предвещающих поздний исихазм, а также в доктрине Григория Паламы. Прослеживается становление исихазма как направления византийской мысли, начиная с раннего периода истории восточной христианской империи. В этом плане показаны концепции отцов-пустынников (Евагрия Понтийского и Макария Великого), Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Григория Синаита. Важнейшие философские идеи святоотеческой традиции представлены в статье как постепенное формирование целостной мистико-христианской доктрины исихазма. Особое внимание уделено антропологическим и эпистемологическим идеям теологии Григория Паламы и паламитов, составившим особое аксиологическое пространство поздневизантийского ареала культуры. В связи с этим рассматривается специфика исихастского религиозного гнозиса, выраженная Паламой в описаниях путей и возможностей постижения человеком Бога через нетварный Фаворский свет. Сущность Богопознания передана концепцией византийского мыслителя о преобразенной природе человека, совершенной и обожженной посредством глубокого восприятия Божественного света. «Фаворский свет» исихазма есть средство, связывающее человека и Творца в духовное единство и превращающее природу индивида в светоносное начало. Преобразование человека, его светоносность «по благодати» делают человека и Бога сопоставимыми и в то же время несравнимыми ни с каким другим сотворенным существом. Движение к светоносному преобразению человека показано как двуединый процесс — от Бога к человеку и от человека к Богу, т. е. как взаимодействие теозиса и кенозиса.

Ключевые слова: византийская философия, христианство, исихазм, Божественный (Фаворский) свет, преобразование, обожение.

Введение: об истории богословия Света

Исихазм и его содержательное выражение в доктрине Божественного (Фаворского) света Григория Паламы есть имманентная часть восточного христианства. Философско-религиозное теоретизирование относительно природы Божественно-

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050, «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси», <https://rscf.ru/project/22-18-00050/>.

го света началось за много веков до Григория Паламы и паламитов, с произведений Отцов Церкви доникейского и Никейского периодов, а затем продолжилось в теологии и философии средневековой Византии. «Ареопагитики» Дионисия вызвали оживленное обсуждение категории «свет», которая постепенно заняла важнейшее место в византийском богословском дискурсе. В лоне формирующейся мистико-религиозной традиции рассмотрения Богопознания посредством восприятия Божественного света обсуждались также и антропологические вопросы о возможностях преобразования человека, воспринимающего и «несущего» этот свет. Природа индивида таким образом выписывалась *светоносной*, т. е. озаренной лучами Божественной энергии.

Сущностное осмысление природы нетварного Божественного света, выливающаяся в целостные концептуальные формы, происходит в работах никейских и посленикеевских Отцов Церкви, и особенно в средневековом византийском мистицизме XI–XII вв. Здесь вырабатываются идейные и теологические предпосылки поздневизантийского исихазма, получившего законченные очертания в учении Фаворского света Григория Паламы. Божественную, *несотворенную*, природу света как проявление сущности троического Бога рассматривали в этой традиции многие восточные Отцы: Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Павел Латрийский, Симеон Новый Богослов и др. Все они писали о Преображении Христа и, в связи с этим, о *преображении* человека, чья жизнь нацелена на общение с Богом и на достижение обожения как вершины личностного познания Творца. Их богословие и философствование были противопоставлены тем воззрениям, которые отстаивали *сотворенность* природы Божественного света, что шло вразрез с формирующейся византийской православной традицией.

Григорий Палама в поздневизантийский период развил учения Никейских мыслителей и средневековых богословов, создав оригинальный философско-религиозный дискурс рассмотрения нетварного света с глубоко антропологическим контекстом, где главным субъектом оказывался человек — совершенствующийся, познающий, сознательно возвышающий себя до высокой ступени духовного единства с Богом. Палама и его последователи открыли новый этап в истории культуры и философии поздней Византии, рассматривая человека в качестве целостной одухотворенной личности. Ведь преобразование затрагивает не только душу, но и тело человека. При этом движение к светоносному изменению природы человека объяснялось ими как двуединый процесс — от Бога к человеку и от человека к Богу, т. е. как взаимодействие кенозиса и теозиса.

Становление византийской традиции исихазма: ранние истоки

До понимания преобразования человека в процессе *светоносного* Богообщения исихазм проходил долгий путь становления, в котором он не всегда идентифицировался как исихазм. Тем не менее концептуальные построения многих религиозных мыслителей предуготовили появление системы исихазма как мистико-религиозной и в то же время философской доктрины позднего византизма. Благодаря активному использованию Отцами Церкви античного наследия, в частности платонизма и неоплатонизма, формировался философско-категориальный аппарат иси-

хазма с соответствующими категориями (сущность и явление, логосы и энергии, ноумены и феномены, умопостижимость и непознаваемость). Кроме того, в процессе генезиса исихазма постепенно обретали свой духовный фундамент и восточнохристианская экклезиология и теология в целом, отличающиеся от их западнохристианских форм.

Теоретики православия, основываясь на наследии афонских мыслителей, зачастую видят в исихастском направлении «истинную мистическую жизнь Востока, погруженную в аскезу (ἄσκησις) и неписис (νῆψις) как духовное очищение страстей и осмысленное раскаяние» [1, с. xxii] на пути к Богу. Мистицизм и аскетизм исихастского образа жизни рассматриваются таким образом как главный фактор «понимания культурных различий между Востоком и Западом» [1, с. xxii] средневекового христианства. Эта антиномичность подчеркивается, например, последователем исихазма XX в. архимандритом Софронием (в миру С. С. Сахаров), который в основанном им монастыре в Эссексе (Англия) ввел Иисусову молитву, или «молитву сердца». Согласно Софронию, любое истинное мистическое озарение должно быть результатом искреннего и глубокого *неписиса*, а также всемерного и свободного послушания своему духовному наставнику. Он отмечает, что взаимосвязь человека и Бога изначально основана на полной, если не абсолютной, свободе; свободе как для Бога, так и для человека в их движении друг к другу [2]. Так достигается церковная мистическая жизнь во Христе, и именно эти идеи в свое время сближали византийское христианство с исихазмом и наделяли его чертами, противоположными западному христианству.

Однако сам термин «исихазм» не имеет однозначного определения, и этимологическое его происхождение также дискуссионно. Явно, что смысловое значение появляется еще в довизантийскую эпоху с распространением в III–IV вв. в Палестине, Малой Азии, египетских пустынях анахоретства и отшельничества как первых форм монашества [3]. Труды отцов-пустынников, проникнутые идеями аскетизма, безмолвия и одиночества, иногда упоминают термин *исихазм*. Египетские отцы выражали этим термином отшельническую жизнь в одиночестве и созерцании (*anchoretis*), отличая ее от практики жизни в монастыре или общине (*cenobitism*) [4, р. 11]. Отец Мейендорф отмечает: «Само слово “исихия” (ἡσυχία) — “покой”, “безмолвие” — указывает на идеал индивидуального отшельничества, по своему принципу отличного от общежительного монашества, основанного Пахомием Великим и предполагающего строгую внешнюю дисциплину труда и жизни» [5, с. 292]. Каппадокийский Отец Григорий Нисский также упоминал исихастов, относя к ним иноков, проживших в отшельничестве более 40 лет.

В классический период патристики (IV–V вв.) в практику раннего исихазма включается *молитва сердца*, или *ума*. То, что станет кульминационным у Паламы и паламитов (ум, сведенный в сердце), находит свое реальное воплощение у монашествующих уже в никейский период христианства. В значении *молитвы сердца* исихазм появляется в работах Евагрия Понтийского и Макария Великого (Египетского), фокусирующих внимание на разных аспектах духовности исихазма. Евагрий акцентирует внимание на возможности Богосозерцания посредством молитвы. В своем труде «Слово о молитве» он подчеркивает единение человека с Богом посредством *ума*, погруженного в молитвенное состояние: «3. Молитва есть беседа ума с Богом... 36. Молитва есть восхождение ума к Богу» [6]. Важно, что у Евагрия

появляется понимание Бога как Света, проявляющегося на вершине индивидуального Богопостижения, называемого им *теологией*. Восприятие Света предваряется двумя низшими ступенями духовного восхождения подвижника, начинающегося с практики (*praxis*), включающей очищение от страстей и поднимающейся к созерцанию природы как *дела* Божия, или *физике* (*physike theoria*) [4, p. 11]. Эта концепция тройственности духовного пути к Богу стала у Евагрия основанием учения о безобразной молитве, которую более поздние византийские богословы стали дополнять христоцентрическими смыслами и концептами. Григорий Палама и его последователи преобразовали практику безобразной молитвы в Иисусову молитву позднего исихазма.

Макарий Великий более христоцентричен в своем творчестве и подчеркивает место *сердца*, а не ума для молитвы. «К чему привязано сердце человека, и к чему влечет его пожелание, то бывает для него богом. Если сердце воделеет всегда Бога, то Бог есть Господь сердца его» [7, Беседа 43, 3]. Кроме того, Отец-пустынник рассуждал о целостном преображении человека — души и тела — через присутствие воплотившегося Бога и Божественной благодати, овладевшей сердцем молящегося. Идея *преображения полной природы* человека в глубокой молитве берет начало уже в наследии Макария Великого, но концептуально-философскую разработку получит опять-таки у Паламы. Для Макария было важным подчеркнуть *сознательность* акта религиозного молитвенного гнозиса, так как только сознательное ожидание Божественной благодати на пути духовного восхождения к Богу может привести подвижника к единению с Творцом [8].

Несмотря на различные акценты в понимании молитвы, природы человека, методов гнозиса, общим для Евагрия Понтийского и Макария Египетского является их сущностный вклад в разработку учения о молитве, которая станет не только важным основанием жизни исихастов-паламитов, но и своего рода «теоретическим» принципом в становлении византийской доктрины о целостности духовной молитвы, духовного подвига и духовного созерцания на пути обожения человека. В этом плане огромное влияние на становление исихазма оказали концепция совершенствования человека Иоанна Лествичника и его книга «Лествица», предлагающая тридцать ступеней духовного восхождения к Богу. *Лествица* представляла собой своего рода манифестацию *теозиса*, или процесса обожения подвижников (он писал для монашествующих), и включала все те аспекты нравственного очищения, самосовершенствования и духовного созерцания, которые содержались в более ранних трудах восточных Отцов. Иоанн расширяет предшествующие выработанные пути движения индивида к Богу, с одной стороны, показывая феномен иноческого подвига самого человека в восхождении к Господу и, с другой стороны, постоянно подчеркивая роль Божественной благодати в постижении Творца. Несмотря на то что у Иоанна нет прямых указаний на *преображение* природы человека на вершине Лествицы, как и ярко выраженных описаний восприятия Божественного света, тем не менее сам смысл этого произведения глубоко исихастский.

Обожение человека, т. е. единство человека и Бога, осуществляется посредством возвышающего прохождения этих сложных ступеней, являющих собой преодоление тяготения к бренному миру, страстям, родственным связям и разным формам социальности. Единение с Богом происходит уже на 28–29-й ступенях, когда иннок достигают полного бесстрастия, когда совпадают безмолвие, молитва и от-

сутствие чувственности с отвлекающим действием образов материального мира. На этой ступени монашествующий, погружаясь в молитву, «примиряется с Богом» [9, с. 232–245]. Нравственное и духовное совершенство человека полностью воплощены в такой степени чистоты и безгрешности, что Иоанн называет это состояние «воскрешением души». Выше только Любовь к Богу, полностью растворяющая человека в ощущении единства с Ним. Важно отметить, что критерием достижения любви к Богу (30-я ступень) выступает антропологический фактор. Иоанн подчеркивает, что любовь к Богу невозможна, если ранее не была достигнута любовь к человеку. Он пишет: «Любящий Господа прежде всего возлюбил своего брата; ибо второе служит доказательством первого» [9, с. 249]. Византиец подчеркивает, что в этом случае образ Божий проявляется в человеке и ведет его к духовной вершине Богоуподобления.

В философско-смысловом плане можно рассматривать такое состояние единства бесстрастия, безмолвия и молитвы как *преображение* человеческой природы и полное ее одухотворение. Это то, к чему стремились отцы-аскеты и пустынники, к чему будут устремлены помыслы и действия исихастов поздней Византии. «Лествица» св. Иоанна — еще одно свидетельство того, что исихазм проходил долгий путь становления, содержательно, теоретически и практически укрепляясь и завоевывающая позиции посредством самых глубоких и ярких концепций, возникавших в восточной части христианской империи.

Непреходящую роль в становлении исихазма как учения о познании Бога через нетварный Божественный свет сыграл Максим Исповедник. Преподобный Максим (VI–VII вв.) известен в патристике как создатель целостной христологической доктрины. Его идейное предвосхищение исихазма связано с концептуальным обоснованием Божественного света, отличающемся с уникальной конкретизацией постижения *логосов* Творца как «отпечатлений» Бога в тварном мире. Он систематизировал христологические учения никейских Отцов и показал смысл и назначение человека в сотворенном мире в контексте личного восприятия нетварного света через *энергии* и *логосы* Бога [10].

Согласно преподобному Максиму, особый духовный свет как отблеск Божественного нетварного света имманентно присущ каждой личности. Мистический несотворенный свет соединяет человека и Бога, дает надежду на постижение Творца. «Светоносность» есть дар Бога человеку, который он получает под воздействием обожествляющего света. Состояние *светоносности* человеческой природы есть познание высшего сакрального знания и одновременно вершина самопознания человека, а это и есть обожение (теозис). Особо отметим, что для монахов-исихастов сутью их учения и целью практики как раз и было «личное обожение» (Мейендорф), объединяющее подвижника с Христом, которое рассматривалось «как начало преобразования других людей и всего мира» и «определялось внутренней молитвой, “умным деланием”» [5, с. 292]. Этим подчеркивалось действие не только самого инока, но и Бога Сына, активно участвующего в потенциальном единении человека и Бога.

Согласно Максиму Исповеднику, обретенная *светоносность* связывает ее носителя с потенциальным достижением высочайшего состояния восприятия Божественных *логосов* (λόγοι) в любви к Творцу, что приводит к осознанию своей индивидуальной принадлежности к Его Божественной природе. Человек находится

в единстве с Богом посредством логосов — символов Божественного присутствия в мире, в то же время являющих энергии Творца. Тем самым человек соотносит и объединяет мир земной (умопостигаемый) и Божественный (изливающий логосы Бога в тварное бытие) в единое целое. Символизм мышления преподобного Максима достигает предела в его понимании человека, соединяющего в себе Божественные образы, озарения, энергии, логосы. Человек воспринимает свет Бога и логосы Бога, становясь обожненным, и «достигает истины умопостигаемых [вещей]» [11, с. 163].

Преподобный Максим посредством духовно-иносказательного повествования формулирует свою религиозно-антропологическую концепцию. Несмотря на мистику света и символику логосов, его учение имело и выраженный рациональный контекст, и глубокий философский смысл. Символическим и аллегорическим описанием возвышения человека к Богу через восприятие логосов и нетварного света мыслитель явно предвосхищал появление позднего исихазма периода поздней Византии.

Византийское Средневековье: Григорий Синаит и Григорий Палама о преображении человека в Свете

В период византийского Средневековья (X–XIV вв.) становление исихазма происходило как синтез духовности ранних отцов-пустынников и основоположений исихазма более позднего периода. В этом синтезе концептуально обосновывались учения нетварного света, соотношения логосов и энергий Бога, восприятия Божественного света и роли Божественной благодати в возможности видения (познания) Света духовными *очами сердца*. Здесь выделяется фигура Григория Синаита (ок. 1268–1346), в наибольшей степени обосновавшего мистико-религиозное направление восточного христианства последнего этапа византийской истории.

Прибытие Григория Синаита на Афон в конце XIII в. положило начало новому периоду развития исихазма в Византии. Он возрождает практику Иисусовой молитвы как психосоматического метода, который уже «был известен на Афоне во всяком случае со времен Никифора Исихаста» [5, с. 294]. Его практика чистой молитвы, охранения ума и образа истинного бодрствования передавались в средневековье последователями Григория в славянских землях. Известен полный вариант Иисусовой молитвы: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного». На практике, однако, исихасты произносили более короткое песнопение: «Господи Иисусе Христе, помилуй меня» [4, с. 11].

Григорий Синаит, основываясь на предшествующей святоотеческой традиции рассмотрения человека как образа и подобия Бога, создает антропологическую модель аскетико-монашеской жизни, где основополагающими становятся Боговоплощение Христа и философская идея обожения как цели и смысла жизни человека. Григорий добавляет в богословие идеи из философских учений, в частности говорит о важности духовных чувств и способности разума контролировать чувства. Более того, он утверждает, что на пути человека к состоянию восприятия Света, или видения Бога, важен интеллект, который напрямую связан с умной молитвой. Проповедник исихии и безмолвия, Григорий не отрицает рациональность на пути к вершине обожения: «Начало умной молитвы есть очистительное действие или сила Духа Святаго, и таинственное священнодействие ума, как начало безмолвия —

упразднение от всего или беспопечение; середина — просветительная сила (Духа) и созерцание, а конец — изступление или восторжение ума к Богу» [12, с. 204].

Григорий Синаит разработал достаточно целостную систему духовного восхождения к Богу. Влияние идей «Лествицы» Иоанна Лествичника об обоживающем пути к Творцу под воздействием очищения и добродетельной жизни было заметным в произведениях последующих византийских Отцов Церкви. Зарождаясь в мире чувственности и постепенно поднимаясь к высочайшей сфере созерцания Господа, духовное совершенствование человека достигает кульминации на стадии единения с Богом. Это состояние есть *теология*, вершина Богопознания, погружение в Божественный мир, который, однако, присутствует и в мире бренном своим феноменальным проявлением через логосы и энергии. Вспомним, что у Евагрия и у Максима Исповедника ранее были схожие мотивы. Согласно Синаиту, Божественные логосы запечатлены в сотворенных вещах и доступны для ума, стремящегося их распознать. Предельное созерцание Бога посредством интеллекта происходит на уровне теологии. У Синаита это — этап внутреннего *преображения* человека, проявляющегося в видении нетварного Света.

Единство с Богом (теозис) достигается через восприятие Света, к чему приводят не только сверхчувственные озарения, но и деятельность ума. В творчестве Синаита уже наличествует четкая формула исихазма: *ум, сведенный в сердце*. Он научает: «С утра понудь ум свой сойти из головы в сердце и держи его в нем, и непрестанно зывай умно и душевно: *Господи Иисусе Христе, помилуй мя!* Пока утомишься. Утомившись же переведи ум на вторую половину и говори: *Иисусе, Сын Божий, помилуй мя!*... держа неисходно ум в сердце, зывай к Господу Иисусу» [13, с. 228].

Примечательно, что это состояние единства с Богом, Богообщения, Григорий называл стадией философа, озаренного Божественным светом. Он прямо говорит о преобразении человеческой природы, что и есть обожение, полное совпадение души человека и Бога. «Равночестие с Христом в силу своего во Христе образования иметь будет туне приявший обновление Духа и сохранивший его, неизреченно сподобясь чрез то обожения» [12, с. 188].

Григорий Синаит добавляет здесь идеи, которые не всегда имелись у его предшественников в восточной святоотеческой традиции. Обожение не есть одномоментный акт светового постижения Бога: этот этап складывается последовательно из очищения, просветления, т. е. изучения и познания тайн творения и, наконец, восхождения к вершине — Любви к Богу и видения Его непосредственно, без промежуточных образов, понятий или знаков бренного мира. Человек и Бог встречаются лицом к лицу. Это и есть *теория (теология)*: религиозный гносис, восприятие обоженным человеком Бога, что было заветной целью всех исихастов.

Несмотря на особенности и различия, для всех доктрин и концепций оформляющегося исихазма существует важнейшая общая составляющая — это понимание человека в философском плане, как существа познающего, совершенствующегося, нацеленного на восприятие Абсолюта и ищущего возможности духовного взаимодействия с ним. Таковую глубинную философско-религиозную рефлексию человека произвел Григорий Палама (1296–1359).

В целом основу антропологии и гносеологии Григория Паламы составляет антиномичная идея: обоснование возможностей познания человеком умопостигаемой и в то же время непознаваемой трансцендентной первопричины мира —

Триединого Бога. Более конкретно антиномизм богословия Паламы выразался в его учении Богопознания как объяснение недоступности постижения *сущности* Творца и одновременно возможности «реальной» встречи человека с Богом посредством явления Фаворского Света. В то же время святитель в известной полемике с Варлаамом Калабрийским о нетварности (несотворенности) Божественного Света выступает против утверждения его теоретических противников о том, что «тот Свет, который они раньше называли чувственным и сотворенным, есть существо Божие» [14, ч. 2, омилия 35]. Палама отстаивает воззрение, что Свет несмотря на то, что он «божественный... и несотворенный» [14, омилия 35], не является *сущностью* Бога Троицы. В духе аллегорического богословия он определяет Свет «Божественной славой», красотой и благодатью, сиянием Божественного царства. Потому нельзя утверждать, что «сия слава есть существо» — это «верх нечестия» [14, омилия 35]. Каноническая триадологическая и христологическая ортодоксия четко прослеживается в его творчестве, и он не допускает «примеси» какой-либо еще сущности к принятым доктринальным канонам: «Святые созерцают и как участники разделяют царство и славу и сияние и свет неизреченный и благодать божественную, но не — существо Божие, — идем к сиянию благодатного Света, дабы познать и поклониться... неизреченному Сиянию из единой триипостасной природы; и очи помысла устремим на Слово, Которое с плотию ныне восседает превыше небесных сводов» [14, ч. 2, омилия 35].

Очевидно, что Григорий Палама философски углубляет святоотеческую доктрину Богопознания в плане разработки учения о *сущности* и *энергиях* Бога. Сущность Бога непознаваема, но Бог не тождествен своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и вовне. И это существование вовне и есть Божественная энергия. Однако он концептуализирует эту традицию в антропологическом ключе. Божественные энергии являются источником и возможностью мистического постижения Творца человеком. В своих «Беседах (омилиях)» Палама подчеркивает глубоко индивидуальный характер восприятия Божественного (Фаворского) света, ведь общение человека с Христом происходит на личностном уровне [14, напр., омилия 55]. В этом контексте Свет — образный символ нетварной природы Бога, связывающий человека с Творцом посредством постоянно изливающихся энергий Бога.

Палама христоцентричен, а потому смысл человеческой жизни и преображения природы личности он выводит из интерпретации общего и отличительного между сущностью Бога и Его энергиями. Святитель с необходимостью показывает *возможность* восприятия человеком Божественных энергий в виде нетварного света. Подчеркнем, что сущность человека философски раскрывается Паламой именно в связи с энергиями и Божественным светом, освящающим добродетельного человека и посвящающим его в высшее сакральное знание, что уравнивало такого праведника с апостолами, мистически «видевшими» преображенного Христа на горе Фавор.

Святитель Григорий вырабатывает важнейшее положение о том, что не только человек устремлен к Богу в священном безмолвии и может достичь заветного единения с Ним в нетварном свете, но и Бог открыт общению и своей благодатью также обращен к человеку. Потому каждый индивид является Божественным избранником. В «Омилиях» Палама утверждает, что состояние внутреннего просветления, светоносности не может быть достигнуто лишь усилиями и волей человека; христианин нуждается в Божьей благодати для преображения Фаворским

светом. Спасительное озарение Христос передает только тем, кого намечает Сам. Вместе с тем благодать, являющая Божество, не может не восприниматься людьми в состоянии духовного здоровья: «... созерцание (богомыслие) же является плодом здоровой души, будучи как бы некоей целью и божественным образом, потому что путем созерцания, человек уподобляется Богу» [14, ч. 3, омилия 55]. Палама настаивает на постоянной духовной активности и необходимости *непсиса* как очищения и трезвения ума: «...мысленную часть улучшаем, отгоняя все, что препятствует уму возноситься к Богу, — и сию частичку закона духовного называем трезвением» [15, с. 291]. Исихастская практика, молчание, послушание и смирение рано или поздно приведут подвижника к созерцанию Бога в сакральном нетварном Свете, придавая ему преобразующую светоносность. «Человек, ставший причастным божественного действия и изменившийся божественным изменением, сам становится как бы свет, и пребывает вместе со светом, и при помощи света уверенно видит то, что, без наличия такой неизреченной благодати, недоступно зрению всех, — став выше не только телесных чувств, но и всего того, что нам известно... потому что очистившие свое сердце видят Бога» [14, ч. 3, омилия 55].

Обретение Божественной благодати в состоянии озарения или светоносности, по Паламе, есть обожение, приобщающее человека к миру божественного через передаваемые Богом энергии. Более того, обожение рассматривалось им как прямое ипостасное озарение тех, кто удостоен восприятия благодати Духа. В этот наивысший момент своего совершенствования человек воспринимает видение Божественного света всеми «духовными чувствами», которые «выше рассуждений и заключений и всякого знания и самых мыслей» [14, омилия 55], и он соединяется с Богом благодатью Святого Духа, который «совершает обожение человека... естественной для него благодатью и энергией» [4, р. 52]. Такое восхождение к обоживающему восприятию Фаворского света завершает именно Божественная энергия, производя процесс светоносного преобразования человеческой сущности и всего естества, души и плоти.

Таким образом, Божественный свет на стадии обожения, согласно Паламе, наполняет и преобразует природу подвижника, не будучи чем-то отдельным от феномена Святого Духа. Эта высочайшая фаза познания, как и в ранней патристике, трактовалась паламитами как *теология*, т. е. собственно мистическая стадия видения нетварного света, где преобразование природы человека в совершенную и светоносную происходит при помощи энергий Бога. Здесь подвижник обретает особое *духовное наслаждение* человека, пребывающего в исихии, погружается в религиозный экстаз, свидетельствующий о присутствии в его душе Божественной благодати, Света и любви к Богу.

Несмотря на то что в исихастской литературе были выработаны три ступени восхождения к обожению (практика, теория и теология), главной из них считалась теология, к которой вели практика Иисусовой молитвы и целенаправленная деятельность подвижнической жизни с сознательной концентрацией *ума, сведенного в сердце*. Идея о сердце как главном интеллектуальном органе, сосредотачивающем все импульсы души и связывающем человека с Богом, становится у паламитов основополагающей. «Но то действие ума лучше и свойственнее ему, в котором он, выше себя иной раз бывая, с Богом соединяется» [15, с. 294].

Метод непрестанной сердечной молитвы, или Иисусовой молитвы, был при этом для исихастов самым верным способом достижения очищения и преоб-

ражения. Психосоматическая практика молитвы, которая вызывала много критики и даже насмешек со стороны противников исихастов, у Паламы символически выражает лестницу, соединяющую Творца с творениями. Святитель и его приверженцы были убеждены, что именно во время молитвы человек озаряется сиянием невыразимого Света, который пребывает за пределами чувств, понятий и интеллекта. Именно Иисусова молитва позволяет ум концентрировать в сердце, чему учиться исихасту предстояло много лет, если не всю жизнь. Палама пишет: «...необходимейшим делом надо признать, чтоб те, кои возжелали сами себе принадлежать и воистину по внутреннему человеку быть монахами, вводили ум внутрь тела и держали его там. Да и самых новоначальных не неуместно научать, чтобы внимали себе и навыкали вводить ум свой внутрь через дыхание» [15, с. 295].

Следует отметить, что исихасты не придавали психосоматическому методу молитвы какого-либо теургического значения. Это был вспомогательный прием концентрации мысли, трезвения ума, преодоления рассеивания внимания. Высшей ступенью мистического постижения Творца было видение Света. Свет наполнял человека, и это означало сознательную жизнь в единстве с Богом. Это и было преображение человека, феномен его светоносной и одухотворенной жизни.

В системе Григория Паламы исихастская традиция, прошедшая почти пятнадцативековое становление, находит свое завершение и кульминационное воплощение «реальности» мистического опыта подвижника в световом общении с Богом. Идея исихии брала свое начало в раннехристианской аскетике, несущей идеалы священного безмолвия как единственного средства совершенствования и преобразования человека на пути к Богу. Однако в трудах ранних Отцов ступени безмолвия, молчания были лишь высшими ступенями Лестницы на пути обожения и движения к восприятию Божественного света. В творчестве Григория Паламы исихазм приобрел черты целостного философско-религиозного учения, основанного на определенной практике концентрации ума в сердце и специфическом психосоматическом методе непрерывного повторения Иисусовой молитвы. Следует подчеркнуть, что исихазм в то же время весьма теологичен и впитывает все доктринальные особенности восточного христианства. Христоцентризм и никейское триадологическое исповедание составляют его фундамент, на котором развиваются учения об энергиях и сущности Бога, о логосах и нетварном свете, о человеке, преображенном Светом и осветленным Божественной благодатью. Исихазм, направленный на внутреннее эмоциональное состояние человека, стал важнейшей составляющей не только культуры Византии, но и древнерусской философии.

Литература

1. Athanasopoulos, C. (2020), Introduction, in: Athanasopoulos, C. (ed.), *Orthodox Mysticism and Asceticism: Philosophy and Theology in St Gregory Palamas' Work*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, UK.
2. Софроний (Сахаров), архим. (2019), *Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/podvig-bogopoznaniya/1_1 (дата обращения: 15.12.2023).
3. Карсавин, Л. П. (1992), *Монашество в средние века*, М.: Высшая школа.

4. Strezova, A. (2014), *Hesychasm and Art. The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, Canberra: Australian National University Press.
5. Мейендорф, И. Ф. (1974), О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в., в: *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. XXIX, с. 291–205. URL: http://lib2.pushkinskijdom.ru/Media/Default/PDF/TODRL/29_tom/Mejendorf/Mejendorf.pdf (дата обращения: 03.12.2023).
6. Евagriy Понтийский, авва (2019), *Слово о молитве*. URL: http://www.odinblago.ru/sv_otci/avva_evagriy_pontiyskiy/slovo_o_molitve/ (дата обращения: 29.11.2023).
7. Макарий Великий, Египетский (1880), *Духовные беседы* (1–50). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/duhovnye-besedy-1-50/0_42 (дата обращения: 29.11.2023).
8. Maloney, G. A. (1992), *Introduction to Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, New York: Paulist Press.
9. Иоанн Лествичник (1908), *Лествица*, Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.
10. Максим Исповедник (1993), Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семи сот глав Греческого Добротолюбия, в: *Добротолюбие*, в 12 т., т. 6, М.: Русский Духовный Центр, с. 247–307.
11. Максим Исповедник (1993), Вопросыответы к Фалассию, в: Максим Исповедник, *Творения*: в 2 кн., кн. 2, М.: Мартис, с. 18–174.
12. Григорий Синаит (1992), Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, — еще же — о помыслах, страстях и добродетелях, — и еще — о безмолвии и молитве, в: *Добротолюбие*, в 5 т., т. 5, М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, с. 180–216.
13. Григорий Синаит (1992), Главы о молитве и безмолвии в: *Добротолюбие*, в 5 т., т. 5, М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, с. 227–237.
14. *Беседы (омилии) святителя Григория Паламы* (1993): [в 3 ч.], пер. с греч. Амвросий (Погодин), архим. репр. изд. М.: Паломник. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/homilia/ (дата обращения: 22.12.2023).
15. Святой Григорий Палама, Архиепископ Солунский (1992), О священо-безмолствующих, в: *Добротолюбие*, в 12 т., т. 5, репр. изд. М.: Русский Духовный Центр, с. 289–300.

Статья поступила в редакцию 6 февраля 2024 г.;
рекомендована к печати 2 июля 2024 г.

Контактная информация:

Чистякова Ольга Васильевна — д-р филос. наук, проф.;
<https://orcid.org/0000-0002-1074-0913>, chistyakova-ov@rudn.ru
Чистяков Денис Игоревич — канд. социол. наук, доц., ст. науч. сотр.;
<https://orcid.org/0000-0001-8805-297X>, chistyakov-di@rudn.ru

Byzantine Hesychasm: Luminosity and Transfiguration of the Human in the Uncreated Light*

O. V. Chistyakova, D. I. Chistyakov

RUDN University,
6, ul. Mikhluho-Maklaya, Moscow, 117198, Russian Federation

For citation: Chistyakova O. V., Chistyakov D. I. Byzantine Hesychasm: Luminosity and Transfiguration of the Human in the Uncreated Light. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 3, pp. 431–443. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.306> (In Russian)

The authors take into consideration the philosophical foundations of the Byzantine Hesychasm in the context of interrelationship between the human being and God in the uncre-

* The work was supported by the Russian Science Foundation (grant no. 22-18-00050) “Byzantine Philosophy as a Phenomenon of Mutual Influence of Western and Eastern Cultures and the Source of the Formation of Philosophy in Ancient and Medieval Rus”, <https://rscf.ru/en/project/22-18-00050/>.

ated Divine Light. Some doctrines that precede the late Hesychasm and Gregory Palama and Palamites' teaching are analyzing in this sense. The forming of Hesychasm as a trend of the Byzantine thought is discussed in the article, starting from the early period of the history of the Eastern Christian Empire. The article gives a survey of conceptions by Hermit Fathers (Evagrius Ponticus, and Macarius of Egypt), John Climacus, Maximus the Confessor, Gregory of Sinai. The most important philosophical ideas of the Eastern Patristics are presented as a gradual emergence of the coherent mystical Christian doctrine of the Hesychasm. The authors pay a special attention to the reflection of the anthropological and epistemological provisions of the theology of Gregory Palama. The peculiarity of the Hesychast religious gnosis is considered. The essence of the God-knowing process is reflected by the Byzantine thinker's teaching about the transfigured nature of the human being, that has become perfect and deified due to the deep perception of the Divine light. The Hesychast Tabor light is a mean of the human and God' spiritual unity that converted a nature of an individual into luminous beginning. The movement to the luminous transfiguration of the human is demonstrated as a twofold process — from God to the human and, vice versa, from the human to God.

Keywords: Byzantine Philosophy, Christianity, Hesychasm, the Divine (Tabor) Light, Transfiguration, Deification.

References

1. Athanasopoulos, C. (2020), Introduction, in: Athanasopoulos, C. (ed.), *Orthodox Mysticism and Asceticism: Philosophy and Theology in St Gregory Palamas' Work*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
2. Sophrony (Sakharov), archimandrite (2019), *Striving for Knowledge of God: Correspondence with David Balfour*. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/podvig-bogopoznanija/1_1 (accessed: 15.12.2023). (In Russian)
3. Karsavin, L. P. (1992), *Monasticism in the Middle Ages*, Moscow: Vysshaya shkola Publ. (In Russian)
4. Strezova, A. (2014), *Hesychasm and Art. The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, Canberra: Australian National University Press.
5. Meyendorff, J. (1974), On Byzantine hesychasm and its role in the cultural and historical development of Eastern Europe in the fourteenth century, in: *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*, vol. XXIX, pp. 291–205. Available at: http://lib2.pushkinskijdom.ru/Media/Default/PDF/TODRL/29_tom/Mejendorff/Mejendorff.pdf (accessed: 03.12.2023). (In Russian)
6. Evagrius Ponticus (2019), *On Prayer*. Available at: http://www.odinblago.ru/sv_otci/avva_evagriy_pontiyskiy/slovo_o_molitse/ (accessed: 29.11.2023). (In Russian)
7. Macarius of Egypt (1880), *Spiritual Homilies* (1–50). Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Velikij/duhovnye-besedy-1-50/0_42 (accessed: 29.11.2023). (In Russian)
8. Maloney, G. A. (1992), Introduction to *Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, New York: Paulist Press.
9. John Climacus (1908), *The Ladder of Divine Ascent*, Sergiev Posad: Tipografia Sviato-Troitskoi Sergievoi Lavry Publ. (In Russian)
10. Maximus the Confessor (1993), Speculative and Actionable Chapters, in: *Philokalia*, in 12 vols, vol. 6, Moscow: Russkii Dukhovnyi Tsentri Publ., pp. 247–307. (In Russian)
11. Maximus the Confessor (1993), Quaestiones ad Thalassium in: *Writings of Maximus the Confessor*, in 2 vols, vol. 2, Moscow: Martis Publ., pp. 18–174. (In Russian)
12. Gregory of Sinai (1992), On Commandments and Doctrines, Warnings and Promises; on Thoughts, Passions, and Virtues, and also on Stillness and Prayer, in: *Philokalia*, in 5 vols, vol. 5, Moscow: Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ., pp. 180–216. (In Russian)
13. Gregory of Sinai (1992), On Stillness and Prayer, in: *Philokalia*, in 5 vols, vol. 5, Moscow: Sviato-Troitskaia Sergieva Lavra Publ., pp. 227–237. (In Russian)
14. Gregory Palamas (1993), *The Homilies*, in 3 vols, vol. 3, Moscow: Palomnik Publ. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/homilia/ (accessed: 22.12.2023). (In Russian)

15. St. Gregory Palamas, archbishop of Thessaloniki (1992), In defense of those who devoutly practice a life of stillness, in: *Philokalia*, in 12 vols, vol. 5, Moscow: Russkii Dukhovnyi Tsentr Publ., pp. 289–300. (In Russian)

Received: February 6, 2024

Accepted: July 2, 2024

Authors' information:

Olga V. Chistyakova — Dr. Sci. in Philosophy, Professor;

<https://orcid.org/0000-0002-1074-0913>, chistyakova-ov@rudn.ru

Denis I. Chistyakov — PhD in Sociology, Associate Professor, Senior Researcher;

<https://orcid.org/0000-0001-8805-297X>, chistyakov-di@rudn.ru