

БОГОСЛОВИЕ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Епископ Афанасий (Евтич)

Прологомены к исихастской гносеологии¹

«Не знание – свет, но свет – знание».

(Ἡ γνῶσις οὐκ ἐστὶ τὸ φῶς,
ἀλλὰ τὸ φῶς ἡ γνῶσις ὑπάρχει)

Святой Симеон Новый Богослов
(«Катехизис», 28)

Несколько слов об исихазме вообще

В узком смысле исихазмом называется религиозно-духовное и богословско-философское течение на православном Востоке в XIV веке, особенно на Святой Горе и на Балканах, следовательно и в Сербии того же периода. Однако в это понятие может и должно входить намного больше составных элементов из ранней восточно-христианской традиции, поэтому необходимо хотя бы в общих чертах рассмотреть эти элементы.

«Исихазм» прежде всего означает подвижнический образ христианской жизни, посвященной в основном *молитвенному безмолвию*, то есть уединению и молитвенному покою, сопровождающемуся чаще всего, хотя и не всегда, ананоретской (отшельнической) монашеской жизнью в пустыне или в безлюдной местности.

Само же слово «исихия» (ἡσυχία, славянский перевод: *молчание*) означает: тишина, спокойствие, мир; но в православной духовной и особенно монашеской жизни оно в первую очередь означало внутреннее молитвенное безмолвие, «умное делание» сокровенного сердца человека (см.: 1 Пет. 3, 4). «Практика исихии» определяет образ жизни человека – христианина, подвижника, монаха – который посредством умно-сердечной молитвы достигает и переживает живое общение с Богом и который в благодатном опыте этого единения с Богом в Церкви переживает свое личное «обожение» как начало преображения и других людей, и всего мира².

¹ «Философские студии». № 16. 1984. Перевод сделан по книге: *Епископ Афанасий (Евтич)*. Философия и богословие. 2-е доп. изд. Трбинье: Монастырь Тврдош, 2004. С. 29–95.

² См.: *Мейендорф И.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке // Академия наук СССР. Труды Отдела древнерусской литературы. 29. Ленинград, 1974. С. 292; см. и другие работы этого автора об исихазме: Introduction a l'étude de Gregoire Palamas. Paris, 1959; Святой Григорий Палама

Как духовное направление и религиозно-философское течение, исихазм имел своеобразных предшественников в иудейско-библейской апокалиптике и в греческой религиозной философии среднего и нового платонизма. Однако сам исихазм как особое жизнеустройство и мировоззрение возник и развивался уже в христианстве и в основном на Востоке. Конкретные истоки исихастского образа жизни и мышления мы обнаруживаем уже в раннехристианском монашестве – египетском, сирийско-палестинском и синайском. Затем исихазм распространился повсюду на православном Востоке, охватив Малую Азию и Константинополь и дойдя до Святой Горы и Балкан, где достиг вершины своего развития в XIV веке. Затем (при Лазаревиче) это духовное течение, которое оказывало влияние на все области православной народной жизни и культуры, распространяется за границы Сербии на северо-восток и достигает Румынии, Молдавии и Южной России, чтобы в XVIII веке (при Паисии Величковском) опять вернуться на Святую Гору (известное святогорское движение колливадов), а в XIX и начале XX века пережить новый расцвет в русском старчестве (Серафим Саровский, Оптина пустынь, Иоанн Кронштадтский). В наши дни это исключительно православное подвижническо-духовное движение вновь на подъеме на горе Афон, а теоретически оно все более углубленно исследуется и развивается в трудах православных неопатристических богословов.

Для более полного представления об исихазме необходимо подчеркнуть, что не только монахи-пустынники практиковали исихастскую жизнь в самозерцании и умно-сердечной молитве, но той же по своему содержанию духовной жизнью жили и великие Отцы Церкви на Востоке, даже те, которые занимали епископские кафедры в городах, например великие Каппадокийцы IV века: Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Именно у них «практический» исихазм нашел свое «теоретическое», то есть философско-богословское обоснование и детализацию и благодаря им превратился в аутентичное выражение новозаветной христианской православной философии и богословия, стал образом и «стилем» духовной жизни, «менталитетом» христианского мышления, не только способом и средством созерцания мира и бытия человека, но и *богообщения и познания вообще*. Именно эти великие Отцы Церкви, будучи в постоянном творческом диалоге с иудаизмом, с одной стороны, и с эллинской религиозно-философской традицией – с другой, разработали исихастскую гносеологию, о которой пойдет речь в нашем эссе.

В том же ключе необходимо сказать, что основным представителем и защитником исихазма в XIV веке, святой Григорий Палама, сначала святогорский подвижник, а затем архиепископ Солунский, был лишь верным, но и

и православная мистика / Пер. с англ. на серб. И. Олбина. Белград, 1983; Византийское богословие / Пер. с англ. на серб. И. Олбина. Крагуевац, 1985; см. также об исихазме: *Losky V.* La Théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944; *Острогорский Г.* Святогорские исихасты и их противники // Собрание сочинений. 5. Белград, 1970. С. 203–223 (первые работы напечатаны на русском языке в 1931 году); *А. Е. Тахиаос.* Исихастско-молитвенное движение в 14 веке // «Теолошки погледи». Белград, 1975. № 3. С. 161–174; *Радович А.* Тайна Святой Троицы по святому Григорию Паламе (на греческом). Фессалоники, 1973; *Радович А.* Исихазм как постижение внутреннего мира // «Теолошки погледи». 1976. № 3. С. 145–152; Основы православного воспитания. Врначка Бая: Братство святого Симеона Мироточивого, 1993. С. 211–220.

творчески активным последователем и учеником великих церковных Отцов православного Востока, – как в исихастском образе жизни и подвига, так и в исихастском способе богословско-философского мышления. С особым вниманием Палама и балканские исихасты XIV века исследовали труды великих восточных Отцов периода с IV по VIII век – от Каппадокийцев, Ареопагита и Иоанна Лествичника до Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. После этого периода исихастский образ жизни и мышления пережил новый взлет со святым Симеоном Новым Богословом (X–XI века), тот же подъем (возрождение) продолжился благодаря Никифору Исихасту (XIII век) и Григорию Синаиту (XIII–XIV века), а затем Григорию Паламе и другим святогорским и балканским исихастам. Все упомянутые подвижники и мыслители на православном Востоке и в Византии (каждый по-своему) представляли синтез «практики» и «теории» раннехристианской жизни и мышления.

Таким образом, исихазм на православном Востоке стал основным духовно-практическим и философско-богословским «методом» или, точнее, способом христианского созерцания, познания и переживания Бога, мира и человека. Четырнадцатый век на Святой Горе и на Балканах, а следовательно и в Сербии, стал временем нового расцвета классической святоотеческой мысли и практики, духовным ренессансом этого движения и его подъемом, устремленным к синтезу божеского и человеческого в противовес современным ему западным тенденциям отчуждения мира и человека от Бога, то есть секуляризации. Исихазм в Византии и в средневековой Сербии ни в коем случае нельзя считать «негуманистичным». Напротив, он не только не отрицал мир, человека, идеологию, философию и культуру (отсюда его очевидное влияние на все области искусства в византийско-славянском мире), но и определенным образом утверждал их, открыв живительный источник для аутентичного подхода к ним в контексте *богочеловеческого* («теогуманистического», как сказал бы в наши дни Иустин Попович) *единения* с Богом, явленного нам во Христе и доступного в Церкви. В сравнении с современной ему западной схоластикой исихазм в XIV веке продемонстрировал очевидный факт, что православная Византия и от нее крещенные и освященные славяне жили и развивались в несколько ином, самостоятельном духовном направлении, чем современный им христианский Запад, – как в духовной жизни, так и в богословии и философии.

Односторонним и неверным является утверждение некоторых (в большинстве своем западных) исследователей, что исихазм представлял собой восточный «платонизм» в отличие от господствующего тогда на Западе «аристотелизма» (к примеру, Иоанн Дамаскин в VIII веке или Григорий Палама в XIV веке по философской методике и используемой терминологии были, скорее, «аристотеликами», чем «платониками»). Исихазм, по сути своей, был непосредственным продолжением раннехристианского идейного и духовного синтеза, потому что восточные Отцы, противодействуя иудейской и эллинской идеологии, довольно рано создали собственную, независимую христианскую новозаветную философию, основанную прежде всего на истине, на *факте* Божественного Откровения во Христе, или, что то же самое, на живом церковном опыте литургическо-подвижнической жизни в Духе Святом. Именно такая независимая позиция предоставляла исихастской мысли возможность свободно, эклектично, но и критически пользоваться

общечеловеческим, в основном иудейским и эллинским религиозно-философским наследием, не отбрасывая его а priori и даже неизбежно испытывая его влияние.

Чтобы слишком долго не останавливаться на введении в тему, мы здесь лишь упомянем некоторые из ключевых тем исихазма, связанных с рассматриваемой нами проблемой исихастской гносеологии. Уже отмечалось, особенно в русской религиозной философии конца XIX – начала нашего века*, что исихастская мысль по своему характеру «антиномична», однако это не означает ее «самопротиворечивости». «Антиномичность» в данном случае означает лишь то, что ее не удастся свести ни к одной из известных философских «систем» мышления, идей или понятий. «Антиномичность» исихазма нельзя также понимать в том смысле, что человеческое мышление в исихазме недооценивается или вообще не принимается во внимание, это лишь означает, что для исихаста благодатный христианский опыт не сводится к ограниченными и ограничивающим рациональным и интеллектуальным человеческим категориям. Если использовать патристическую терминологию, то «антиномичность» исихастской мысли означает, что по этой самобытной философско-богословской «методике» в равной мере используются и в силу необходимости сочетаются *апофатический* и *катафатический* образы мышления и выражения богословской гносеологии³. Этим, повторяем еще раз, человеческая мысль не отрицается, не принижается, а, напротив, духовно расширяется и обновляется, благодатно преображаясь и дополняясь умом Господним (см. 1 Кор. 2, 16), а также открываясь для новой гносеологической реальности – для *любви*, которая превосходит всякое разумение (см. Еф. 3, 19).

Таково же в основном было и отношение исихазма к человеческой природе, полностью к которой человека, как богоподобное существо, в исихастском понимании никоим образом нельзя свести (отсюда для исихазма неприемлем тезис «сущность прежде существования»). Человеческая природа рассматривается и испытывается в исихазме как Богом *сотворенная* (а не «божественная» сама по себе), что ее несколько не принижает, но, напротив, свидетельствует о ее *открытости* и динамичности, об одаренности богоподобным потенциалом, благодаря которому она способна охватить в себе, осознать и проявить Божественный замысел о мире и человеке. Другими словами, природа человека в исихазме воспринимается как *свободная* и открытая для того, чтобы в *любви* вступать в живое и личное общение с Богом Живым и Истинным.

Благодаря этому исихастская антропология не антропоцентрична и не теоцентрична, но *христоцентрична* (богочеловекоцентрична), и реальная возможность человеческой природы – *открытость для общения и единения с Богом* – определяет, по учению исихастов, ее аутентичный «образ бытия», как говорили великие Каппадокийцы и Максим Исповедник. Человеческая

* Речь идет о начале XX века. – Прим. ред.

³ См.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // PG 3, 585–984; «О мистическом богословии». Гл. 3 // PG 3, 1032–1040 (у нас переведено в журнале «Луч», 12, 1986, Никшич, 1991); Григорий Палама. Главы физические, богословские, этические и практические. Гл. 121 и 123 // PG 150, 1205–1208 (в русском пер.: «Богословские труды». Сб. 38–39. М., 2003–2004).

природа, или, точнее, человек как *персональная экзистенция* наиболее полно, аутентично и наилучшим образом проявляется в общении, в любви и свободе с Богом, Который по сути Своей и есть Любовь и Свобода. Эту любовь и свободу, по учению исихастов, в мире и истории показал и подтвердил Богочеловек Христос, а людям они реально даруются в Церкви Духом Святым, Жизнеподателем и Утешителем.

Итак, общение с Богом для исихастов не только «интеллектуально» и «рационально», ибо человек намного больше, чем всего лишь «рациональная экзистенция», он – *богоподобная личность* и сущность его в той психофизической и духовной основе, которая на библейском языке называется «сердцем». А в сердце сосредоточены и логос, и ум, и воля, и свобода, и любовь, и благодать, и другие способности, возможности и дарования божьего существа человеческого. Это опять же не значит, что исихазм всего лишь некая «мистика сердца», субъективная и индивидуальная, потому что именно исихастский опыт свидетельствует о *коммуникативном*, «общительном» (по выражению Василия Великого), *экклезиальном* характере и человеческого существа, и его аутентичной психофизической и духовной жизни и мышления. Отсюда в рамках исихастского учения можно с уверенностью говорить о «соборной жизни» и «соборном мышлении», что опять же не означает отрицания «личности» и своеобразия жизни и интеллекта каждого человека, но лишь подчеркивает одновременно *и личный, и коммуникативный* характер и содержание человеческого бытия. Короче говоря, человек в исихазме воспринимается как «личность в Церкви», чья сущность и жизнь сотворены по образу и подобию Бога, Который есть *Святая Троица* (а это значит, что в исихазме и Сам Бог воспринимается прежде всего как *личная и коммуникативная Экзистенция*, как «Триипостасный=Триединый Бог»).

Исихастская гносеология основывается на истине Божественного Откровения об *апофатичности* и *катафатичности* самой Тайны Бога Живого, которая в патристическом учении от великих Каппадокийцев и до Григория Паламы нашла выражение в богословском свидетельстве об одновременно *недоступности* (*непознаваемости*) Бога по Его сущности и о Его реальной *доступности* по энергиям и сущностным личным проявлениям и деяниям в мире и истории. Это значит, что человеческому уму Бытие Божие по Своей природе «потусторонне» (*ἐπέκεινα*), недоступно, трансцендентно, но в то же время через Свое явление, присутствие, деяние Бог общается с нами (во Христе и Духе Святом), Он нам «посюсторонен», ибо это библейский *Еммануил* (=С нами Бог), Бог имманентный, сущий и животворящий, Бог человеколюбивый. Активное явление Божие, то есть Его вечные нетварные *энергии*, по учению исихастов, не только *личное* творение Божие, но и сама Его *природа*, поэтому общение с Богом и достигаемое через богообщение богопознание имеют для человека реальное и спасительное значение, аффирмативное* в *гносеологическом* смысле. Мы попытаемся в этом эссе, хотя бы в общих чертах, рассмотреть отдельные элементы православной исихастской гносеологии.

* Аффирмативное – утвердительное (суждение), от *лат. affirmo* – утверждаю. – *Прим. ред.*

Три рода христианской философии

Наше несомненно лишь предварительное эссе о предпосылках исихастской гносеологии, которая в средние века была принята и в Сербии, мы начнем с общего, на первый взгляд, места из Максима Исповедника, одного из самых выдающихся православных богословов и философов византийского периода (VII век). Это 47-я глава из четвертой сотницы (=стослова, центурии) его сочинения «О любви» (περὶ ἀγάπης, а не περὶ ἔρωτος, как у Платона) – значительного христианского труда⁴ исключительно монашеско-исихастской направленности. В этом отрывке сказано следующее:

«Христианин философствует по трем темам: по заповедям (Божиим), по догматам и по вере. Ибо *заповеди* Божии (то есть их практическое применение в жизни, сама жизнь по заповедям. – Прим. Е. А.) освобождают ум от страсти, *догматы* же (то есть догматические истины, доступные сознанию – Е. А.) подводят разум человеческий к познанию реальных существ и объектов, а *вера* подводит его к созерцанию (θεωρίαν=видению) Святой Троицы»⁵.

Приведенное «общее место» лишь в общих чертах очерчивает реальные рамки христианской православной философии, которая, как это следует из текста, является трехсторонней, или трехсоставной. Иначе говоря, она прежде всего *практична* и активна, так как основана на жизни и деяниях христианина по заповедям, или, точнее, она существует в заповедях Божиих. Каково же *деяние* (=практика) – рассмотрим в дальнейшем. С другой стороны, эта философия имеет, как мы бы сегодня сказали, *теоретическую* направленность; святой Максим называет ее иначе «физической теорией» или «гностической философией», потому что посредством этой философии христианин приходит к *познанию* всего сущего, всех существ и творений в мире. Хотя это знание истинно (святой Максим называет его «догматическим» – в позитивном значении реальной доступности и *данности* для гносеологического опыта), все же оно еще не подлинная *теория*, то есть истинное созерцание конечной Реальности. Это последнее относится уже к третьей и высшей ступени христианской философии, философии *богословской*, которая, по сути своей, уже сама есть *богословие*, как видение, или созерцание Бога Святой Троицы. (Кстати, напомним, что выражение θεωρίαν = «созерцание» не следовало бы поверхностно переводить как «конTEMPLация» = contemplation, прежде всего потому, что за этими выражениями стоят различные духовный опыт и практика на христианском Востоке и Западе).

Ту же мысль Максим Исповедник повторил и в своих известных «Гностических главах»⁶. В этой книге великий византийский мыслитель находит для трехуровневой христианской философии в определенной степени предшественников в античном, дохристианском мире. Так, он считает, что

⁴ Эта книга в Сербии переведена в XIV веке (если не раньше). Она включена (вместе с другими исихастскими текстами) в рукопись № 104 от 1370 года, которая хранится в монастыре Печской Патриархии (к счастью, рукопись уцелела после пожара, устроенного недавно албанцами). Современный сербский перевод: *Епископ Артемий*. 400 глав о любви. Призрен, 1992.

⁵ PG 90, 1057; новое, улучшенное издание в Афинах в 1958 году и в Риме в 1963 году.

⁶ Точное название этого сочинения: «Главы о богословии и телесном домостроительстве (=воплощении) Сына Божия (цитируется по: «Сотницы». 2. Гл. 96 // PG 90, 1172).

«практическая философия» отчасти заимствована у римлян (вероятно, имеются в виду латинские стоики), корни «физической теории», или «физической философии» (то есть интеллектуально-теоретической философии), он обнаруживает прежде всего у греков, в то время как «богословская философия», по его мнению, обязана исключительно еврейскому народу. Эту последнюю Максим более точно называет «богословской мистагогией» (τὴν θεολογικὴν μυσταγωγίαν), выражением чисто христианским, исихастски-литургическим.

Исследователи истории философии в приведенной Максимом Исповедником классификации христианской философии на три раздела или три уровня сразу найдут сходство с трехсоставной классификацией в аристотелевой или стоической, то есть в греко-римской философии. (Так, например, следуя Аристотелю, и Сенека разделял философию на «моральную, натуральную и рациональную», а Плутарх – на «физическую, этическую и логическую», и оба были стоиками). Но это разделение Максимом христианской философии на три части совсем не обязательно исходит из греко-римской традиции. Исследователи иудейско-библейской традиции в такой классификации находят следы и ветхозаветного наследия. Ибо и книги Священного Писания Ветхого Завета, то есть учение ветхозаветного Божественного Откровения, также разделены на три части: на закон, пророков и мудрость, что соответствует и трехчастному содержанию Откровения Божия, и степеням духовной жизни в иудейской традиции.

Кстати, напомним, что мысль о трехчастности христианской философии, обосновывая ее одновременно и библейско-иудейской, и греко-римской традицией, развивали еще до Максима Исповедника христианские философы и богословы известной Александрийской школы (Климент и Ориген, II–III века; Евагрий, IV век), а независимо от них и другие богословы и философы христианского Востока, такие, как великие Каппадокийские Отцы (IV век), затем Диадок Фотикский (V век) и далее вплоть до исихастских богословов (X–XI века) и Григория Паламы (XIV век). Обе богословско-философские школы на Востоке (Каппадокийская и Александрийская) осуществили своеобразный синтез библейско-иудейской и греко-римской духовных традиций, однако их подходы совершенно различны и неоднозначны. Сегодня мы лишь можем констатировать, что исихастские мысль и практика, которые доминировали на Балканах и в Сербии на протяжении средних веков, следовали в основном учению и указаниям Каппадокийских Отцов. Другими словами, исихастская гносеология, основы которой мы здесь рассматриваем, в своем развитии, в своем философско-богословском выражении берет начало еще от великих Каппадокийцев (Василия Великого и двух Григориев) и находит продолжение в трудах Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и византийских исихастов XI–XIV веков.

Однако было бы неверно эту классификацию христианской философии, разработанную церковными Отцами, и вообще всю патристическую философию сводить лишь к простому заимствованию культурного наследия, воспринятого из иудейской и эллинской традиций. Даже если признать, что христианский патристический синтез (мы здесь говорим только о христианском Востоке, который, к сожалению, обычно рассматривается сквозь призму более позднего философско-богословского развития на христианском Западе) представляет собой лишь новый синтез эллинизма и иудаизма (как,

к примеру, философия христианского эллиниста Оригена несомненно есть новая ступень по сравнению с Филоном Александрийским), даже тогда это означало бы реальное *нововведение* в христианскую философию. Ибо основная новизна христианской патристической философии заключалась в том, что христианские философы-богословы все в своем синтезе непосредственно связывали с Личностью Христа как центральной темой и основным источником христианского богословия, рассматриваемого как высшая философия, которая обладает своей особой гносеологией. Это очевидно уже из вышеприведенных цитат из трудов Максима Исповедника, как из самого текста, так и в еще большей степени из его контекста.

Еще раз напомним: Максим говорит, что христианин *практикой* (то есть активной жизнью по заповедям Божиим) добивается очищения ума от страсти, бесстрастия (ἀπάθεια). Такая «практическая философия» для него идентична с *жизнью во Христе*, ибо Христос одновременно и *Логос* Божий, (благодаря чему) Он Творец всех *логосов* в (со)творении, и эти «логосы» (то есть *логосный* характер всего творения, его *логосность* – со-мысленность и со-познавательность таким же *логосным* разумом человеческим) человек далее познает своим очищенным и просветленным умом. Такое познание Максим и называет «догматами», «догматическим», или, в другом отрывке, «гностической философией» и «физической теорией», то есть истинной, чистой философией (к которой были близки эллины в своем учении о Логосе-логосов, Идее-идеях как первоосновы всего). – Если эту первую стадию христианской философии назвать подвижнической жизнью в добродетели (что и делает Максим в вышеприведенной цитате), тогда ее вторую стадию можно назвать гностической, познавательной и даже созерцательной (=теоретической), так как на этой стадии ум, очищенный от страстей и пристрастий, «созерцает» (то есть видит и познает) логосы всех существ и творений» (τοὺς λόγους τῶν ὄντων θεωρεῖ), а эти логосы суть материальные (тварные) оттиски в существах от нетварного творческого Логоса (Христа), в Котором сосредоточены логосы всех творений, логосность (*со-мысленность*) тварного мира в целом⁷.

Разумеется, для Максима христианская философия этим не заканчивается. Настоящая философия только теперь, после указанных двух стадий (которые характерны, как мы отмечали, для римлян и греков) и может начаться и действительно начинается, как начиналась у ветхозаветных евреев, особенно у Пророков. Эту третью и последнюю ступень христианской философии Максим, как уже было сказано, называет «*богословской мистагогией*», что приводит нас уже к христианству. Ибо, по учению Максима Исповедника, на такой уровень философии можно подняться только благодаря Воплощенному Христу, Которого ветхозаветные иудейские Пророки уже предсказывали, а христиане Его как Богочеловека познали в вере и обрели в благодатном единении в Церкви⁸.

⁷ Главы о любви, 4, 45 и 47; Гностические главы, 2, 60, 94 и 100 // PG 90, 1057, 1149, 1169, 1173.

⁸ Для подтверждения вышесказанного приведем здесь следующий отрывок из труда Максима Исповедника «Гностические главы» 2, 100: «Тот, кто посредством *добродетели* (=практика заповедей Христовых) и посредством знаний (=познание логоса в тварном

В подтверждение идеи, что новизна христианской философии в том, что она берет начало во Христе и все связывает с Его Личностью, мы могли бы привести целый ряд текстов из новозаветной и патристической традиции христианского Востока, которая видит в Воплощенном Христе – Боге и Человеке одновременно – ключ к пониманию и объяснению всего сущего: и Бога, и человека, и мира, и жизни, и всякого истинного познания и духовного переживания. Чтобы не приводить все эти воистину многочисленные свидетельства, лишь напомним, что для христианства с самого его начала Христос был и остается «Путем и Истиной и Жизнью» (Ин. 14, 6). Это утверждение для христианских богословов и философов на Востоке во взаимодействии с иудейской и эллинской религиозно-философскими традициями означало, что они Богочеловека Христа понимают и воспринимают как основу и содержание христианского подвига в этике, в нравственной жизни («Путь» = практика, этика), в *разуме*, в умном деянии («Истина» = умно-теоретическое сознание и познание) и в духовном опыте, в мистической *жизни* («Жизнь» = новая жизнь в единении с Богом, богословие как видение Бога и жизнь в Нем – см., к примеру, Ин. 17, 3 и 1 Ин. 5, 20–21).

Согласно сказанному, по этому трехчастному делению христианской философии, которое мы иллюстрировали цитатой из Максима Исповедника, христианская *практическая* философия относится к этической, нравственной жизни и деятельности человека и предназначена прежде всего для очищения души от страстей и исполнения ее добродетелью. Так определяется необходимый для христианина *путь* спасения и жизни во Христе. Конечно, на этой стадии христианская философия все еще близка к античной традиции, как греко-римской, так и иудейской. Однако необходимо отметить, что уже на этом уровне она начинает отличаться от этих двух традиций, хотя их свободно использует и творчески встраивает в свои рамки и синтез.

Вторая ступень христианской философии, *физическая, или гностическо-теоретическая* философия, относится к интеллектуальному осознанию, или познанию, направлена прежде всего на очищение ума от заблуждений и пристрастий, от ложных представлений и понятий и предназначена для чистого и просвещенного достижения истинного видения, понимания и осознания тварного мира, его основных логосов, принципов, *истин* (которые, как мы указывали, Максим называет также «догматами»). На этом уровне достигается познание природных существ и творений, понимание их *истин*, но также познание открытых нам Богом *истин* (=догматов), относящихся к тварному миру и человеческой истории, которая охватывает и богословские истины о сотворении и спасении человека и мира. И здесь мы опять видим, что и на этом уровне у христианской философии есть определенные аналогии с эллинско-римским и иудейско-библейским наследием и она использует это наследие в своем синтезе, но превосходит его.

мире) гармонично обустроивает свое тело и душу, тот становится Божией арфой и свирелью и храмом (аллюзия на Псалмы – *А. Е.*). Арфой – потому что она хорошо передает гармонию добродетели; свирелью – потому что божественным видением (=созерцанием) она принимает в себя дуновение Духа (Святого), а храмом – потому что чистотой ума своего стал обиталищем Логоса (Христа)». – Приведем также слова Евагрия Понтийского: «Христианство – это догма (=учение, наука) Спасителя нашего Христа, которая состоит из *практики и физики и богословия*» («Практическое слово», глава 1; изд. в серии *Soures Chretiennes*, № 171, Cerf, Paris, 1971).

Третья ступень христианской философии, *богословская философия*, или, лучше сказать, *богословская мистагогия* (здесь речь идет не только о *тайне* = «мистерии», но и о *тайноведении* = приближении к тайне Бога и бытию в ней), относится к христианскому видению и познанию Самого Бога – Святой Троицы – и касается очищения и просвещения всего человека; согласно библейской терминологии, предпосылкой такой философии является «очищение сердца» (по Мф. 5, 8: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»). Конечная цель и назначение этой ступени христианской философии – доподлинное видение или созерцание Бога Живого и Истинного, что достигается в благодатно-любовном соединении и общности с Богом во Христе, но без отчуждения и отрицания человека в этой богочеловеческой общности, как далее будет нами показано.

На этой ступени христианская философия, или, точнее сказать, православное *богочеловеческое богословие*, имеет мало точек соприкосновения с эллинской философией (или «богословием» Платона, Аристотеля или Плотина), хотя в определенной мере она все еще связана с иудейско-библейской традицией.

Можно вкратце резюмировать: по Максиму Исповеднику (одному из праисихастов) истинно христианская «богословская философия» – это благодатно-мистический (или мистагогический, то есть одновременно духовный и психофизический), идущий от ума и сердца опыт богообщения, богочеловеческой жизни и уже в ней подлинного богопознания. Одним словом, по святому Максиму, из *богословия* как *богосозерцания* возникает и богословская *гносеология* как *богопознание*. А истинное познание Бога во Христе Воплощенном дает возможность правильно понимать мир и человека. Гносеология здесь обусловлена богословием, или, еще точнее, христологией.

Для исследователя христианского православного восточного философско-богословского предания, или духовного наследия, каковым было и духовное наследие средневековой Сербии, очевидно уже из вышесказанного, что мы здесь находимся в сфере православного *исихазма*, то есть в рамках исихастского подвижническо-гносеологического опыта, о чем в дальнейшем и собираемся говорить. Но сначала вернемся еще немного назад.

Христос – единственное новое откровение и под иудейским, и под эллинским солнцем

Чтобы лучше понять истинный характер и подлинную новизну православной исихастской философии и ее гносеологии, мы, не забывая о вышеприведенной цитате из Максима Исповедника о трехступенчатом характере христианской философии, обратимся теперь к Иоанну Дамаскину (VIII век), также исихасту и одному из величайших богословов и философов на Востоке, который определил контуры христианской философии. В своем известном философском труде «Диалектика» (которая является вводной частью его капитальной работы «Источник знания», само название которой весьма характерно) Дамаскин так определяет философию:

«Философия – это знание (γνῶσις) всего сущего в природе как оно есть. И кроме того: философия – это знание божественных и человеческих сущностей, то есть видимых и невидимых существ. Философия, кроме того, углубленное

размышление о смерти (μελέτη θανάτου), о добровольной и физической смерти. Философия – это также уподобление Богу (ὁμοίωσις Θεῷ), насколько возможно для человека, а уподобляемся мы Богу по мудрости, то есть по истинному знанию добра и по праведности и святости. Философия – искусство всех искусств и наука всех наук, ибо философия есть начало всякого искусства (τέχνης=мастерство): с ее помощью возникает любое искусство и любая наука. И кроме того: философия – это любовь к мудрости, а истинная мудрость есть Бог. Таким образом, любовь к Богу это и есть подлинная философия⁹.

Как в вышеприведенном отрывке из труда Максима Исповедника, так и в этой цитате из «Диалектики» Иоанна Дамаскина можно обнаружить определенное влияние греческого философского наследия, как и следы иудейско-библейской традиции. Влияние эллинской традиции видно больше в языковом и понятийном оформлении приведенного текста, в то время как библейское наследие больше присутствует в самом содержании и смысле использованных выражений, то есть в духовном опыте, который они содержат и передают. Конкретно в приведенном тексте можно заметить следы платонизма (особенно в его дальнейшей связи с философией Аристотеля и стоиков вплоть до неоплатонизма), но этот платонизм дополнен мудростью ветхозаветной тематики и содержания, а все это внутренне христианизировано. Вся широта и все многообразие философии здесь представлены Дамаскином без сужения и редуцирования ее рамок, но сама философия безусловно возведена к Богу как «истинной Мудрости» и, таким образом, устанавливается, что «философия» в конечном итоге – это «φιλο-Θεῖα», во всяком случае если прийти к пониманию, что «Бог как истинная Мудрость» есть по сути Христос – «Божия Сила и Божия Мудрость» Θεοῦ Σοφία (в соответствии с ветхозаветными книгами и особенно с новозаветными текстами, такими как: Лк. 2, 40 и 52; Рим. 11, 33; 1 Кор. 1, 24–30 и т. д.).

В связи с вышеприведенными цитатами из Дамаскина и Максима Исповедника логично поставить вопрос (который так или иначе уже в течение ряда веков задавали западные исследователи раннего христианства, но в основном с позиций, традиционно чуждых христианскому Востоку и его самостоятельному и своеобразному развитию): можно ли свести христианство, его богословие и философию, лишь к влиянию иудейско-эллинской традиции или, в лучшем случае, к синкретизму, или же здесь речь идет воистину о чем-то *новом*, о чем-то *новозаветном*?

Необходимо сразу сказать, что христианские мыслители и богословы на Востоке никогда не отрицали, что многое в христианстве несет непосредственный отпечаток иудейско-ветхозаветной традиции и, кроме того, многое воспринято христианским учением из эллинского философского наследия. Значение для христианства и той, и другой традиции безусловно признавали

⁹ Диалектика, 3 и 6; PG 94, 533 и 669 (новое отредактированное издание Kotter в Берлине 1969 года). Имеется также сербский средневековый перевод «Философии» Дамаскина, как тогда называлось это сочинение. Кстати, необходимо здесь отметить значительное влияние как Иоанна Дамаскина, так и святого Максима Исповедника на богословие и философию исихазма, на духовность, искусство и поэзию всех православных народов в средние века, в частности сербского народа.

и особенно подчеркивали христианские апологеты на Востоке (II–III века). Для них и для других христианских мыслителей был очевиден тот факт, что христианство возникло в иудейской среде и никогда не переставало быть продолжением библейско-иудейской традиции как в религии, так и в религиозно-философской мысли. Однако они в то же время отмечали тот факт, что христианство нельзя свести лишь к некоему ответвлению иудаизма, как нельзя понять, исходя только из иудейских традиций и происхождения из иудейской среды.

С другой стороны, несомненным фактом является то, что христианство быстро расширилось и на эллинскую духовную и культурную среду и в него постепенно проникали определенные, преимущественно философские, элементы. Эти заимствованные и творчески преобразованные элементы и до настоящего времени являются характерным отличием восточного христианства, что дало повод отдельным исследователям восточно-христианского богословско-философского учения указать на наличие своеобразного «эллинизма» в христианстве Восточной Церкви. Некоторые из них этот «эллинизм» преувеличивают, некоторые его минимизируют, но сам факт эллинского влияния на Востоке не подвергается сомнению (хотя на Западе это влияние еще более значительно). Однако из этого бесспорного факта не следует извлекать больше того, что реально имеет место, то есть не нужно сразу же делать вывод, что восточное христианство «эллинизировано».

Лучшим доказательством того, что христианство на Востоке никогда не соглашалось на эллингизацию своего *новозаветного* смысла и содержания, своего евангельского благовестия, может служить непримиримая борьба Церкви, особенно восточных Отцов, против различных ересей, которые, собственно, и произошли прежде всего из эллинских и восточных религиозно-философских учений и традиций. Христианские ереси по сути своей были реальными попытками полной эллингизации христианства¹⁰. В отличие от еретических учений церковные христиане («экклезиасты», как их называл святой Ириней Лионский, христианский мыслитель II века из Малой Азии) всегда определенно различали и отделяли «*нашу философию*» (которую они именовали «христианской мудростью»: ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία) от эллинской «внешней философии» (ἡ ἕξωθεν, ἡ θύραθεν φιλοσοφία). В этом они с самого начала следовали Апостолу Павлу, человеку еврейской традиции, но несомненно всесторонне образованному и в сфере эллинской культуры. А Павел, как известно, говорил: «Смотрите, (братия), чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8). Эту важную мысль Апостола Павла обычно рассматривают как аргумент против любой философии, а, в сущности, это лишь обоснование новой, христианской философии, к чему позже мы еще вернемся.

А сейчас лишь отметим, что в христианской философии, или, по выражению Апостола Павла в приведенном отрывке из его Послания к Колоссянам, в «философии по Христу» (это выражение часто в течение многих веков

¹⁰ Об этом см.: *Florovsky G. Collected Works. Vol. 2: Christianity and Culture. Vol. 3: Creation and Redemption* (Norland Publishing Company), Belmont, Massachusetts, 1974–1976.

повторяли многие церковные Отцы на Востоке, а в наши дни им часто пользуется о. Иустин Попович), воспринято и усвоено немало из иудейского наследия, а также немало элементов заимствовано из греческой философской традиции. Несомненно, что преобладающее значение имела иудейская библейская традиция (которая бесспорно возникла самостоятельно и независимо от греческих и других ориентальных традиций), однако то, что христианство унаследовало от евреев, не следует переоценивать. Сам Апостол Павел довольно низко расценивал и иудейскую, и тем более эллинскую традицию по сравнению с христианским Откровением. Хорошо известно, что, по его мнению, весь Ветхий Завет, то есть вся иудейско-библейская традиция, – лишь «тьень», предвещавшая явление реальности, то есть Христа. «Тень Закона» иудейского (выражение, принятое в церковной поэзии, которое, в сущности, распространяется на все ветхозаветное иудейское Откровение) лишь издали предвещала пришествие *Истины*, или «тела», чьей только «тенью» она является. Это пришествие Самой *Истины*, как новозаветной, христианской реальности, и есть именно то, о чем свидетельствует Апостол и Евангелист Иоанн, когда говорит: «Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли (ἐγένετο=пришли, исторически появились как реальность) чрез Иисуса Христа» (Ин. 1, 17, а также Кол. 2, 17; Евр. 10, 1 и т. д.)

С другой стороны, Павел умел положительно оценить и стремление эллинских мудрецов и поэтов подняться до высшей мудрости и познания Бога, мира и человека (к примеру, его проповедь на Ареопаге в Афинах: Деяния, 17-я глава), хотя вместе с тем он всю греческую философию ставил на более низкий уровень по сравнению с абсолютно *новым* христианским учением. Одним словом, как для Апостола Павла, так и для христианских мыслителей и богословов на Востоке истинную философию, или мудрость о Боге, мире и человеке, лишь предрекают и прикасаются к ней, каждая по-своему, и иудейская, и эллинская традиции, но полнота истинной философии со свойственной ей гносеологией открывается и познается миром и человеком только во Христе, как *воплощенном и вочеловеченном Боге*, в Котором «сокрыты все сокровища премудрости и ведения (τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως)» и в Котором «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 3 и 9).

Следовательно, констатируя, что христианство, с одной стороны, восприняло достаточно много элементов из иудейской библейской традиции, одновременно необходимо подчеркнуть и самое важное, в чем христианство стало абсолютно новым учением, – это Личность Богочеловека Христа. Аналогично, с другой стороны, обстоит дело и с наличием в христианстве известных элементов, заимствованных из греческой религиозно-философской традиции. Об этом последнем говорил в свое время и блаженный Августин (IV–V века) в своей «Исповеди», писавший:

«Во многих книгах греческих философов (имея в виду преимущественно сочинения неоплатоников) я обнаружил многие истины (христианства), хотя выраженные другими словами... (фраза Августина относится прежде всего к учению о Логосе)... Но там я нигде не нашел, что *Логос (Христос) воплотился и жил среди нас*»¹¹.

¹¹ Confessions. 7, 9.

До Августина то же говорил и Ириней Лионский¹², и другие восточные Отцы, предшественники исихазма и исихастского богословия и философии. (Интересно напомнить, что уже в наше время то же самое повторил и Достоевский, чьи связи с русскими старцами-исихастами хорошо известны, – см., например, «Дневник писателя»: «Мир спасает не мораль, не учение Христово, но сама вера в то, что *Логос стал телом*»).

Упомянутые свидетельства Иридея и Августина, а также других церковных Отцов на Востоке повторяет и святой Иоанн Дамаскин. В частности, в своем известном труде «Точное изложение Православной веры» (третья, завершающая часть капитального богословско-философского сочинения «Πηγή γνώσεως») Дамаскин, ссылаясь на известную фразу премудрого Соломона (которая записана в ветхозаветной Библии, а по сути резюмирует всю античную, греческую и восточную мудрость): «Нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1, 9), указывает на факт Воплощения Христа как на однозначный ответ и опровержение слов Соломона. По Дамаскину, Христос как Воплощенный Бог, как *Богочеловек*, «из всего нового самое новое и *единственно Новое под солнцем*»¹³. Эта великая христианская *новость*, явленная в Личности Богочеловека Христа, обрела в дальнейшем в христианской философии, которая нашла преемников в лице сербских исихастских философов и богословов, предшественником которых был и Иоанн Дамаскин, огромное значение не только на метафизическом и онтологическом, но и на гносеологическом уровне.

А в отношении греческой философии Дамаскин ясно говорит в начале своих «Философских глав» (то есть «Диалектики» – первой части упомянутого труда «Источник знания»), что он как христианский мыслитель, подобно пчеле, собирает у греческих мудрецов то самое лучшее, что им от Бога даровано, но сразу затем добавляет, что для него «истинная философия – *любовь к Богу*. Ибо Христос, – пишет далее Дамаскин, – подлинный Учитель Истины как сама *ипостасная* (=олицетворенная) *Мудрость и Истина*, ибо Он Божия Сила и *Божия Мудрость*». Последнюю фразу Дамаскин уже произносит, следуя богооткровенной истине, которую Апостол Павел адресует в равной степени и непосредственно евреям, и непосредственно эллинам:

«Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (μωρία=сумасшествие, безрассудство), для самих же призванных (то есть христиан), Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 22–24).

Из всего вышесказанного очевидно, что для христианского богословия и философии ключ всего в Личности Христа Богочеловека. Христос как воплощенный *Вечный Логос*, как Бог и Человек одновременно, но в одной единственной живой Личности, явленной конкретно в мире и истории человечества, для христианских мыслителей остается первой и последней, и метафизически, и исторически, *Истиной*. Истиной всех существ и всех творений. Поэтому и слова Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6)

¹² Contra haereses, 4, 34, 1 (новое отредактированное издание *A. Rousseau. Sources Chretiennes*, 100, Cerf. Paris, 1965).

¹³ Книга 3, глава 1. PG 94, 984 (Kotter, 108).

для христианских мыслителей на Востоке, вплоть до поздних исихастов, означали в наивысшей степени конкретный ответ на многовековые религиозно-философские поиски людей, на все устремления человечества к абсолютной Истине, дарующей жизнь и спасение. Этот факт, то есть отождествление конечной Истины с Личностью Христа, непосредственно связан с христианской православной исихастской гносеологией. Но до того, как обратиться к самой исихастской гносеологии, мы считаем необходимым указать в качестве вступления к ней еще на ряд важных моментов.

Иудейская и эллинская гносеология

Несомненно, что иудейская и эллинская традиции были, каждая по своему, вершиной человеческих религиозных и философских поисков и устремлений к конечной и всеобъемлющей истине жизни и бытия. Греческие попытки найти истину более-менее изучены, они в основном заключались в интеллектуальном, логическом исследовании совокупной реальности – и человеческо-космической, и божественной, что для греков в конечном итоге было одно и то же. Человека они понимали как часть этой реальности, «подобного» по своей природе самой реальности (*συγγένεια*, сродство – одно из основных понятий эллинской философии). Поэтому для греков человек по природе своей имеет желание и возможность *познавать* реальность в ее совокупности (в этом смысле характерна мысль Аристотеля: «Все люди от природы стремятся к знанию»)¹⁴.

Такая возможность познания и «природная» гносеология, с которой в эллинской традиции неразрывно соединена и сама онтология, покоятся на общем принципе, объединяющем всю греческую мысль и выраженную в известном изречении Парменида, которое непосредственно переняли Платон и Плотин, а после них и вся эллинская философия всех направлений и течений. Этот известный принцип гласит: «Ибо едино мыслить и существовать»¹⁵. Этот принцип отождествляет *мышление и бытие*, чем объединяет гносеологию с онтологией, причем в сущности гносеология обуславливает онтологию¹⁶.

Для классической греческой мысли онтологическая реальность – это прежде всего проекция ума, потому что над реальностью господствует всеобщий логос, а частью реальности является человеческий ум, отсюда совершенно логичной представляется и возможность *познания* реальности как соприродной уму. И поэтому известная максима Сократа (надпись на храме Аполлона в Дельфах): «Познай самого себя», по сути, не столько этический, сколько гносеологический тезис. Он со всей определенностью указывает путь человеческого *самопознания* как метода *познания* вообще, а также

¹⁴ В самом начале «Метафизики» А980a22 (изд. W. Jager, Oxford, 1957); эту мысль следует сравнить, в частности, с фразой святого Григория Богослова: «Всякая разумная природа стремится к Богу и к Первоисточнику, но не может Его познать» («Слово», 28, 13; PG 36, 44).

¹⁵ *Парменид*. Фрагменты 3; *Платон*. Парменид, 128b; см. также: *Плотин*. Эннеады 3, 8, 8, и 5, 1, 8.

¹⁶ Об этом далее: *Зизиулас И.* От маски до личности // «Богословие», 1–2, 1985, особенно прим. 32 на с. 27–28.

космопознания и богопознания, так как *разум* человеческий по природе «подобен и односущностен» с Божеством (Платон, Плотин), а «ум сам по себе божественен»¹⁷.

Самопознание как гносеологический метод, свойственный всей греческой философии, само по себе не следует оценивать негативно, и в восточном христианстве ему придавалось достаточно важное значение. Его использовали как предшественники исихазма, так и сами исихасты, например Григорий Богослов, который говорит о возможности богопознания путем самопознания, когда богоподобный человеческий разум через самоочищение и самопознание возвращается к Богу как к своему оригиналу и «когда это богоподобное и божественное, если говорить о нашем (человеческом) уме и логосе (=разуме), присоединит к себе свойственное ему (τῷ οἰκεῖῳ) и копия поднимется до Архетипа, к которому теперь стремится, что, как мне кажется, слишком философично, между тем как сказано: “тогда познаю, подобно как я познан” (1 Кор. 13, 12; Гал. 4, 9)»¹⁸.

Тот же метод самопознания можно встретить и у других исихастских писателей, которые утверждают, что «подобное познается подобным», как говорили, к примеру, Платон или Прокл, а из христианских мыслителей – Василий Великий и многие другие с христианского Востока.

Однако, хотя *самопознание* как гносеологический метод активно воспринято и включено в интеллектуальный и духовный опыт на христианском Востоке, оно в то же время обусловлено другим, более широким контекстом, в котором влияние этой методики уже не так самодостаточно и всеобъемлюще, как это было в эллинской философской, этической и богословской традициях. Это уже можно заметить в вышеприведенном отрывке из труда святого Григория Богослова, который говорит о возвращении ума к Богу как к чему-то (точнее, Кому-то) «самосвойственному», но рассматривает это в очевидном *христологическом* контексте (поэтому и использует выражения «свойственный», «близкий», то есть *усвоенный, усыновленный*, а не «подобный по природе своей») и приводит мысль Апостола Павла, что сначала Бог нас познает, а потом мы познаем Бога, свидетельствуя, что пришествие в мир Христа и Его Воплощение есть единственная для человека возможность истинного богопознания. В том же христологическом смысле и Святые Отцы на Востоке употребляли эллинский тезис, что «подобное познается подобным», так как исходили из факта, что только Своим Воплощением Христос стал «подобен» нам, людям (см. Евр. 2, 14–17), благодаря чему через высшее человеческое уподобление (=сообразность) и присоединение ко Христу возможно прийти к истинному богопознанию¹⁹.

Таким образом, суть эллинской гносеологии состоит в очищении человеческого ума от чувственных влияний и в его возвращении к себе, к своему исконному единству с разумным, сверхчувственным, божественным светом, к которому ум по своей природе принадлежит и относится и с которым в

¹⁷ Аристотель. О генезисе живых существ, 2, 3, 736b.

¹⁸ Богословское слово 2; PG 36, 48; см. также: *Исаак Сирин*. Слова. 16. Афины, 1895. С. 58.

¹⁹ См.: *Василий Великий* (=Григорий Нисский). Гомилия на сотворение человека, PG 44, 273.

чистом мышлении отождествляется. Таково классическое греческое *познание* Истины, по сути, «*νόησις*»=мышление, то есть исключительно интеллектуальное действие, результат силлогизирования и самососредоточенности ума с целью возвращения к своей истинной сущности²⁰. В данном контексте гносеологическое действие – это своеобразное бегство от материи, мира и истории, особенно от истории (так как с миром в его первооснове как *сущности* человек как разум (=логос) безусловно отождествляется, поскольку «*мышление и бытие тождественны*»). Таков в кратком изложении основной тезис эллинской гносеологии.

Если теперь от эллинской философской традиции обратиться к иудейско-библейской, то мы сразу заметим, что еврейское понимание Истины и ее познания совершенно отличается от греческого. В самых общих чертах иудейское понимание Истины выражается отраженным в Библии живым интересом к *истине в истории*, то есть на первом месте стоит не столько интеллектуальное «познание» Истины, сколько свободное «творение Истины» (см. Ин. 3, 21: *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*; см. также 1 Ин. 1, 6).

Такой подход определяется иудейско-библейским пониманием Бога как живой и активной Личности в истории и человека – созданного «по подобию Божию» (Быт. 1, 26–27), как живой и активной исторической личности. Интерес здесь проявлялся не столько к «знанию» (хотя в Библии оно не обойдено вниманием), сколько к свободному и волевому *деянию*. Это опять же связано с одной из основных библейских истин, с истиной о Божественном *сотворении* мира и человека, то есть с появлением *новой*, до этого ни в каком виде не существовавшей реальности *мира и истории*. Другими словами, библейская иудейская гносеология находится в тесной связи прежде всего с Божией, а затем и с человеческой активностью в истории (известно иудео-христианское нововведение в понимание времени и истории не как цикличности, а как прямолинейности).

Таким образом, еврейское познание Истины – это в основном познание историческое. Познание для человека заключается не столько в познании начал, первооснов бытия, сколько в акте Божественного деяния и явления в истории. Такое понимание и познание Истины исходит из активности – прежде всего Бога, а затем и человека – в истории как жизни и творении. Для человека Истина более всего дело Божие, дар Его откровения, но и плод человеческого подвига. В то же время ее познание поднято на более высокий уровень, чем чисто интеллектуальное «знание». Кроме того, необходимо подчеркнуть, что иудейско-библейская религиозно-философская традиция признает, что полнота Истины может быть проявлена и достигнута только в будущем, в эсхатологии, когда и человеком будет обретена полнота *жизни* и полнота *знания*.

²⁰ Приведем цитату из «Энеад» (3, 8, 8) Плотина: «Так как созерцание устремлено от природы к душе, а от нее к уму и так как созерцание постепенно становится все ближе и сопричастнее с теми, которые созерцают (=созерцают умом), а в достойной душе то, что познано, стремится к подобию (=идентичности) со своим объектом, так как устремляется к разуму, то понятно, что в нем (=разуме) они превращаются в единое целое, но не подобием своим, как в достойной душе, а самой сущностью, потому что одинаково мыслят и существуют».

В соответствии с этим понимание Истины в библейско-иудейской традиции намного шире, чем только «философско-гносеологическая» проблема; это *историческое*, динамичное и реальное познание, что совершенно противоположно греческому пониманию, где Истина мыслится и обнаруживается не в истории, а скорее в «предыстории», в прошлом *человека* (=сущности, существа), но не в *возникновении, деянии и жизни* личности, а в *существовании как личности*. Для эллинского мышления основная категория – это «τὸ εἶναι», в то время как для еврейского подхода к гносеологии намного более важное значение имеет «τὸ γίνεσθαι» и в еще большей степени «τὸ ποιεῖν» и «τὸ ζῆν». В греческой гносеологии нет места истории и историческому событию, тем более случайности, возможности живой личной деятельности, проявлениям Божией и человеческой свободы, как это уместно в еврейской гносеологии. В рамках греческого мышления свободу подменяет безличная «идея», «логос» или «номос» и в крайнем выражении неизбежна Εἰςαορμένῃ или непреодолимая Ἀνάγκη²¹. А в сфере еврейского мышления познание всегда не столько прерогатива «разума», сколько прерогатива свободы личности, поэтому всегда остается живым и динамичным. Оно прежде всего есть событие и переживание и результат не столько интеллектуальных гносеологических способностей, сколько реальной встречи и отношений живого Бога и живого человека, а затем человека и других лиц и сущностей в мире и истории, то есть в «живой жизни», как сказал бы Достоевский.

Истина, понимаемая как (Христова и Христоподобная) личность

Хотя еврейское понимание Истины и ее познания несомненно еще далеко от христианского, но из вышеизложенного также очевидно, что еврейская гносеология ближе к христианской, чем эллинская. Ибо в ветхозаветной иудейско-библейской духовной традиции на первый план уже выходит *личность* в гносеологическом акте и факте.

Итак, библейская теория познания отличается от эллинской, так как в ней задействована не только и не столько «разумная» сторона деятельности человека, сколько человек *как личность* в целом, а личность включает в себя и выражает свободу в познании как *отношения* (=взаимодействия) с другими личностями – Богом и людьми – а затем и с (*co*)сущностями как деяниями (=активностью), происшедшими в акте творения и в процессе отношений между личностями. И Бог, и человек познаются по своим *деяниям* (=активности), – а история – это общее дело Божие и деятельности человеческой, – ну а дела уже определяют *делателя*, то есть *живую личность* в ее свободном взаимодействии с другими активными личностями. Близость еврейской традиции к христианству именно в этом подчеркнута значимым определением личности в гносеологии. Но если ветхозаветный, иудейско-библейский подход только провозглашал смысл и значение личности для гносеологии, то новозаветное христианское Откровение, то есть христианский *личностный* опыт, восприятие Истины и ее познание, приходит и

²¹ Напомним древнегреческое изречение: «Неизбежности покоряются даже боги». См. у поэта Симонида Кеосского (525 до РХ): «Неизбежности и боги не противятся», – и у Платона («Горгий», 512E): «Судьбы никто не избежит».

проявляется во всей полноте уже только в исторически явленной *par excellence* Личности – в Лице Богочеловека Христа, Который в христианском понимании есть Сама воплощенная Истина. Он – творческий Бог Логос в начале (ибо Он личный Творец всего – Ин. 1, 3; Кол. 1, 16–17), теперь, в истории, становится воплощенным Логосом, и в Нем и через Него для нас, людей, «благодать и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1, 17: ἐγένετο). То есть в Христе и с Христом Истина (*по*) является и приходит как историческая реальность, объективно существующая и доступная человеку (ἐγένετο=«происходит» или «появляется»), но не по своей «воле», а благодаря высшему творческому акту в мире и истории).

Это *присутствие* (παρουσία) Живого Бога как истины в истории предвещал Христос уже Своим явлением Моисею на Синае: «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14, где еврейское слово ЯХВЕ греческий переводчик Септуагинты перевел как ὁ ὢν, а не как τὸ ὄν, так как Бог Яхве прежде всего *сущая* Личность, поэтому и славянский переводчик употребил слово *Сый*=Сущий). Это значит, что в Ветхом Завете предсказывается личное присутствие *Сущего* как *Живого*, как Того, Который *был*, Который *есть*, Который *будет* и Который *творит* (=создает и дарует жизнь) *всему сущему*²². Свое присутствие во всей полноте проявил Христос как совершенная Истина Своим воплощением и очеловечиванием, когда исполнилась «полнота времен», то есть «Слово стало плотью и обитало с нами (в мире и истории), полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (Ин. 1, 14; Гал. 4, 4; см. также Откр. 1, 4 и 21, 5–6).

Следовательно, новое в христианском понимании Истины заключается в личном (персональном) явлении и присутствии самой абсолютной Истины в Личности Воплощенного Бога – Богочеловека Христа – и в нашем личном общении и живом (личностном) взаимодействии с Ним как Истиной (см. Ин. 8, 32 и 36)²³.

Одним словом, если для иудейской религиозно-философской традиции познание Истины осуществляется на *практике*, в деяниях и в истории, а для греческой философской традиции – в *сознании человека*, в истинном мышлении об истинной сущности (как у Парменида: «мыслить и существовать одно и то же», или как у Аристотеля: «разум и объект (о котором размышляют) отождествляются»; «Veritas est adequatio rei et intellectus», как сформулировал последователь Аристотеля Фома Аквинский)²⁴, то для восточной христианской философско-богословской традиции основное значение в познании Истины имеет *живая личность*: 1) Божия, явленная во Христе, и 2) человеческая

²² Более подробно об этом в нашей статье «Живой и истинный Бог святого Григория Паламы» далее в этой книге (Епископ Афанасий (Евтич). Философия и богословие. 2-е доп. изд. Требиње: Монастырь Тврдош, 2004. С. 97–130. – Прим. ред.).

²³ В связи с нашей темой мы напомним, что к этому центральному событию в христианстве – Воплощению Христа как Истины – обращался святой Савва Сербский в двух проповедях, записанных его биографом Доментианом в «Житии»: «Проповедь в Студеницах» и «Проповедь в Жиче» (издание оригинального текста: Даничић Б. Белград. 1865. С. 232–240). Этот вопрос мы подробно рассматривали в нашей работе «Из богословия святого Саввы: Жичская проповедь об истинной вере». Белград, 1977, а также в «Богословии святого Саввы», изд. Братство святого Симеона Мироточивого, 1991.

²⁴ См. его сочинение: «Questiones disputatae de Veritate» qu. 1, apt. 1.

в общении и живом взаимодействии с Ним. Это не значит, что христианство совсем отказалось от иудейского и эллинского духовного и в особенности богословско-философского наследия. Напротив, оно его, как мы уже указали, усвоило и использовало, но в то же время динамично восприняло и употребило в своем истинном, *новом* понимании и *новом опыте* восприятия Истины, воплощенной в Личности Богочеловека Христа.

Этот факт можно проиллюстрировать на одном конкретном примере. А именно, одним из основных философских понятий, которое позволяет со всей очевидностью оценить разницу между библейско-иудейской и эллинской традициями, является понятие *сознания* (συνείδησις). Выражение «συνείδησις» встречается в обеих традициях, и в эллинской, и в иудейской, но его смысл и содержание различны в каждой из них. Так, для эллинской традиции понятие «синидисис» относится прежде всего к человеку как мыслящему существу, которое обладает сознанием (или имеет понятие) о себе и об окружающем мире. Это преимущественно гносеологическое, исключительно интеллектуальное содержание понятия *сознания*. Только после этого можно, исходя из первоначального, основного смысла понятия, обратиться к *сознанию* в этическом смысле, когда «сознание» имеет значение также нравственности, *совести*²⁵.

В то же время в иудейско-библейской традиции преобладает иной подход, определяющийся тем, что для человека основа *сознания* в Боге, в Его слове или законе, поэтому *сознание* в человеке обусловлено его *познанием* закона Божия, причем не столько умом, сколько «сердцем» человека²⁶. А «сердце» – это то духовное пространство, где выражается отношение человека к Богу, обнаруживается его покорность и любовь, что в еврейской традиции является основным гносеологическим путем познания. Таким образом, еврейское мышление характеризуется преимущественно не философским, а религиозно-этическим содержанием. В нем *совесть* и *сознание* человека определяются его общением с Богом и представляют собой плод познания человеком деяния Божия и закона Божия.

А в христианском мышлении и духовном опыте, о чем свидетельствовал, к примеру, уже Апостол Павел, оба толкования понятия «сознание» (συνείδησις), эллинское и особенно еврейское, принимаются и широко используются, но наполняются новым, чисто христианским содержанием. Хотя преимущество отдается еврейской традиции, но и эллинская не отбрасывается. Конкретно, по Апостолу Павлу, *сознание* – συνείδησις – это непременно познание человеком окружающего мира и собственно самопознание, и в этом акте участвуют и ум, и сердце человека. Однако истинное *сознание* христианина исходит не из интеллектуальных способностей человека и не только из его «сердца». Оно прежде всего дар от Бога, Который стал человеком и с Которым теперь люди вступают в живую всеобъемлющую общность,

²⁵ Необходимо отметить, что в славянских языках, в сербском в частности, слово «со-знание» и «совесть» (от славянского *со-весть*) происходят от одного корня, поэтому *совесть* и *сознание* имеют одинаковое смысловое значение (старославянское «ведать» и сербское «знати» означают одно и то же). Аналогично и в других языках: интеллектуальное и этическое «сознание» и познание чаще всего обозначаются одним и тем же словом или словами однокоренными или словами с одинаковым смыслом.

²⁶ См., например, Псалом 118.

в частности общность познания. Так, по словам Апостола Павла, человек истинно знает и познает только потому, что Бог того человека знает и познает во Христе (Гал. 4, 9; 1 Кор. 8, 3 – о чем далее мы будем говорить более детально). Зеркалом такого сознания для человека и для Самого Бога является Христос, ибо Он суть единое жизненно-гносеологическое пространство, где осуществляется всеобъемлющее общение Бога и человека и всех людей.

Христос в христианском религиозно-интеллектуальном опыте есть явление Бога как Истины, и это Истина одновременно *человека и жизни* или, скажем так, Истина, по сути, *и человека, и истории*. Но Христос одновременно и явление истинного Человека, откровение истины о человеке, раскрытие и проявление Человека как Истины. И при этом Христос в обоих случаях один и тот же, одна и та же живая Личность, Богочеловек, Который в Себе сочетает и объединяет, «возглавляет» (ἀνακεφαλαιῶσις, recapitulatio) все и вся (об этом же говорил и Апостол Павел, особенно в Еф. 1, 10 и 1, 22–23, а позднее святой Иринеи Лионский). То есть Христос в Самом Себе объемлет и объединяет и Бога, и мир – мир как сотворенные *существа* и мир как *история* и жизнь. Поэтому общение с Христом и познание Его позволяет *одновременно* познавать бытие мира и динамику жизни, то есть воспринимать истинную жизнь уже в историческом развитии как предвестие и начало вечной жизни в метаистории.

Такое взаимодействие и соединение человека с Христом в познании Бога и всего творения конкретно исторически явлено в Церкви как «Теле Христовом», Церкви как живой общности Бога и людей во Христе. Таково человеческое «со-знание» – «συνείδησις» (включающее в себя одновременно и интеллектуальное, и этическое сознание, то есть разум и совесть), которое в христианском духовном опыте, начиная от Апостола Павла и до средневековых исихастов, воспринимается как богочеловеческий *соборный* экклесиологический акт, то есть происходит уже на уровне *общности* Бога и человека, осуществленной и осуществляемой в Богочеловеке Христе. Это – *сознание* как *общий* жизненный и гносеологический акт или событие, происходящее между Личностью Бога и личностью человека. Это событие суть объединение Бога и богоподобных людей (каждого человека в отдельности и всей человеческой общности), межличностное *общение*, что и является синонимом к слову «Церковь». Ἐκ-κλησία и есть Богом во Христе созданный «Собор» лично призванных и свободно отозвавшихся людей на дарованную спасительную *Общность* – κοινῶνία – с Богом во Христе. Эта *Общность*, или *Церковь* (=Собор, или Тело Христово), основана и покоится на живом и личном *взаимодействии и связи*, которая в христианской традиции называется любовью – ἀγάπη (выражение и по форме, и по содержанию новое для античного мира). Как раз любовь (как ἀγάπη) и является главным гносеологическим принципом в христианской традиции на Востоке с новозаветных времен до средневековых исихастов. Эта истина проистекает из христианской истины, что *Бог есть Любовь* (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν – 1 Ин. 4, 8). Поэтому и писал Иоанн Дамаскин, что «любовь к Богу (=Христу) – истинная и высшая философия».

Бесспорно, конечно, что и греческий, и иудейский мир в свойственной им манере говорили о «любви», причем эту «любовь» рассматривали в связи со стремлением человека к познанию. Однако сразу бросается в глаза, что и

для тех, и для других речь идет о некоей другой «любви», а не о той качественно *новой* любви, о которой говорили Христос и Апостолы Павел и Иоанн (Ин. 3, 16; 13, 34–35; 1 Кор. 2, 9; 8, 3; Еф. 2, 4; 1 Ин. 4, 7–21). Речь идет о предвестии, «тени» будущей, *новозаветной* реальности.

Эллины имели в виду преимущественно «эрос» (особенно Платон в «Пире» и Плотин в «Эннеадах»), но издавна было отмечено, что эллинский *Эрос* ни в какой степени – ни на духовном, ни на философско-этическом, ни даже на гносеологическом уровне и близко не стоит к христианской любви – Агапе²⁷, поэтому естественно, что в целом греческое понимание и опытное познание «эроса» не выходит из общих рамок античного натурализма и аперсонализма. В иудейской традиции тема «любви» также не достигает новозаветного христианского уровня, так как она все еще остается в рамках ветхозаветного «закона Божия». Характерно, к примеру, что в десяти ветхозаветных заповедях Божиих ни слова не говорится о любви, в то время как в Новом Завете «весь закон и пророки» сведены к двум всеобъемлющим заповедям *любви*: к Богу и к ближнему (Мф. 22, 37–40; см. также 1 Кор. 13; Кол. 3, 14).

Любовь как основа сознания

Итак, мы дошли до *любви* как основной гносеологической категории в восточном христианстве, естественным ответвлением которого стал средневековый исихазм, и необходимо сразу же сказать, что две новозаветные «заповеди любви» в исихазме не воспринимаются только как нравственные категории, так как они не относятся лишь к «этической сфере» человеческого существа и жизни, но охватывают собой совокупное человеческое – личное и общественное – существование.

В этом смысле необходимо подчеркнуть, что, подобно исихастскому опыту, «первая заповедь» любви к Богу обращена ко всем главным центрам, или духовным потенциалам, человеческого существа: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим». То же самое, но другими словами подтверждает и «вторая заповедь» любви к ближним (которая полностью тождественна первой): «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22, 37–39). Одним словом, в акте и факте христианской любви, которая по сути своей едина и неделима (поэтому первая заповедь невозможна без второй, а вторая – без первой – см. 1 Ин. 4, 19–21 и 5, 2)²⁸, участвует весь человек со всеми своими возможностями и способностями (сердцем, умом, душой), то есть всей совокупностью своей психофизической личности и ее интеллектуальным потенциалом.

Может показаться странным, но это воистину подлинный факт христианского и особенно исихастского опыта, что эти две основные христианские «заповеди любви» – к Богу и к человеку – сводятся в конечном итоге к одной

²⁷ В качестве примера назовем здесь только две работы на эту тему: первая – странное введение афинского академика И. Сикуртиса в «Пир» Платона (5-е изд. Афинской академии, 1970) и вторая – краткое компаративное исследование о творчестве Плотина и Дионисия Ареопагита: John Rist. A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius. *Vigilae Christianae* (Амстердам). Vol. 20. 1966. P. 235–243.

²⁸ См.: *Максим Исповедник*. Главы о любви. 1, 13; PG 90, 964.

единственной любви к Христу Богочеловеку, о чем говорит уже Апостол Павел (Рим. 8, 28–39), а также вся патристическая традиция христианского Востока до наших дней²⁹. Теперь мы опять возвращаемся к уже упомянутой христоцентричной исихастской гносеологии, которая, наконец можно со всей определенностью сказать, является «агапийной гносеологией», *гносеологией* любви между познающим и Познаваемым.

Но прежде чем более детально рассмотреть исихастскую гносеологию, необходимо еще раз подчеркнуть, что она не отбрасывает позитивные элементы эллинской и иудейской гносеологии. Наоборот, они в ней присутствуют, но изменены по своим функциям гносеологией любви, ибо только в *познании* через любовь находят свой смысл, полноту и совершенство и только в любви и любовью открывается «путь Истины» и истинного познания, так как в этой гносеологии любовь становится «*σύνδεσμος τῆς τελειότητος*» (Кол. 3, 14; Еф. 3, 17–19)³⁰. Эта характеристика любви как «совокупности совершенства» относится, разумеется, и к гносеологическому «совершенству», к совершенству познания только через любовь и любовью. Необходимо также сказать, что в исихастской гносеологии любви познание остается открытым для восприятия и исторического воздействия, а гносеология – *открытой и коммуникативной*. Сознание человека в такой гносеологии не ограничено и не космоцентрично, оно также не антропоцентрично, но и не только теоцентрично, а теoантропоцентрично, богочеловекоцентрично. В исихастской гносеологии, в акте познания человек не замкнут ни на самом себе, ни на мире, ни даже на Боге, потому что с любовью открывается возможность для личного общения и общности, для *коммуникации жизни* в Истине, которая дарована во Христе, Который и есть Любовь и общность богочеловеческой Любви, и Истины, и Жизни³¹.

Такое основание исихастской гносеологии указано уже в самом Новом Завете, особенно в Евангелии от Иоанна, так как именно этот Апостол особенно часто провозглашает, что Христос есть *Истина, Жизнь, Любовь, Логос* и, как таковой, источник (по)знания. Приводя последнее обращение Христа к Апостолам (Ин. гл. 13–17), где повторяются и известные слова, что Христос «Путь, Истина и Жизнь», Апостол Иоанн указывает на следующую основополагающую позицию христианской гносеологии: «Сия же есть жизнь вечная, да знают (*γινώσκωσιν*) Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3). В этом характерном изречении, которое находится в фокусе исихастской философии, очевидно наличие

²⁹ См.: *Максим Исповедник*. Главы о любви: «Закон Христов – это любовь», а также святой Феофилакт Охридский: «Сам Христос есть любовь» (PG 124, 1088 A). См. также: *Епископ Николай (Велимирович)*. Кассиана, Наука о христианской любви. Мюнхен, 1952, особенно с. 64 и 74.

³⁰ *Максим Исповедник*. Главы о любви 1, 9 и Главы о богословии, 3, 37; PG 90, 964, 1193; см. также: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. 4, 15, PG 3, 713: «Любовь (эрос) была божественной или ангельской, или духовной, или душевной, или физической, а мы ее рассматриваем как некую объединяющую когерентную силу, ибо она укрепляет общность».

³¹ Об этом более подробно недавно писал православный богослов и философ Иоанн Зизиулас: *Verite et Communio // «Irenikon»* (Chevetogne, Belgique), 50, 1977; английский перевод в сборнике статей того же автора: *Being as Communion*. Лондон, 1985.

интеллектуального и духовного опыта о тождественности *познания и жизни*, но и тождественности их обоих с *общностью* с Богом во Христе, то есть с той *любовью*, о которой идет речь в широком и узком контексте этого изречения в Евангелии от Иоанна.

Ту же мысль мы находим не только у Евангелиста Иоанна, но и у других Апостолов, а затем вскоре и у всех других отцов-исихастов Восточной Церкви. Приведем лишь несколько примеров, которые, подтверждая евангельскую истину, показывают коммуникативный характер христианской гносеологии, унаследованной от Апостолов и восточных Отцов сербскими исихастами.

Основная характерная черта новозаветного христианского понимания познания (γνώσις), которая присутствует и в приведенном изречении из Евангелия от Иоанна, состоит в том, что (по)знание соединено с *любовью*, то есть *знание* как *познание* (γνώσις=ἐπίγνωσις, см. 1 Кор. 13, 12; 2 Кор. 4, 6; Еф. 3, 19; Фил. 1, 9; Кол. 1, 6; 3, 10) означает прежде всего *соединение* познающего с познаваемым. «Знание – γνώσις – это нечто объединяющее познающих и познаваемых», – говорит Дионисий Ареопагит³², а за ним почти то же самое повторяет и Максим Исповедник³³. Об этом же говорил святой Григорий Нисский: «По свидетельству Священного Писания, *знать* (ἰδεῖν) отождествляется с *иметь* (ἔχειν), так как знание (γνώσις) оказывается в общем владении *общности* (ἡ μετουσίᾳ), насколько это возможно»³⁴. Тот же тезис повторяют и другие восточные Отцы, особенно исихастские авторы, такие, как Диадок Фотикский, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама. Напомним здесь также об известном высказывании святого Саввы Сербского, который также подтверждает истину о том, что *любовь* – лучший метод *познания*:

«Нет ничего выше любви. Она вершина и совершенство всех добродетелей (к которым относится и истинное познание – *А.Е.*). Все остальные добродетели как бы члены духовного человека, а любовь – его глава и соединение всего тела (то есть живого существа). С любовью объединено и высокотворческое смирение, и милосердие, и человеколюбие, ради чего Бог и стал человеком»³⁵.

Последние слова этого изречения святого Саввы говорят о воплощении Христовом, то есть о соединении Бога и человека во Христе *по любви и человеколюбию*, что и является основой исихастской гносеологии, как мы увидим далее.

До какой степени мысль о тождественности *любви и познания* была воспринята исихастскими богословами и философами на православном Востоке, можно показать, исходя из высказываний Максима Исповедника, непосредственно следующих из Евангелия и свидетельств Апостолов Павла и Иоанна. В уже упомянутом сочинении «Главы о богословии и икономии» этот великий византийский философ и исихаст пишет:

«Богословы (то есть Святые Отцы) утверждают, что Бог и человек – взаимосвязанная *парадигма* (=подобия друг друга в любви); и насколько Бог

³² О Божественных именах 7, 4; PG 3, 872.

³³ Главы о богословии, 7, 91; PG 90, 1388.

³⁴ PG 44, 1265 и 46, 176.

³⁵ Хиландарский типик святого Саввы, гл. 33; изд. В. Джорович. «Сочинения святого Саввы». СКА, 1928. С. 122.

из человеколюбия к человеку очеловечился, настолько для человека возможно себя Богу через любовь обожить. И Бог настолько человека умно подвигает к познанию Бога, насколько человек невидимого по природе Своей Бога воспринимает через добродетель (то есть посредством любви)»³⁶.

Из приведенного выше высказывания Максима Исповедника совершенно очевидно следует, что гносеологический метод и мера взаимного познания Бога и человека даются в *любви* (которую Максим со стороны Бога называет человеколюбием, а со стороны людей – любовью, что не влияет на суть изложенной здесь гносеологии).

Такие и подобные высказывания, которые отражают исихастскую гносеологическую позицию, часто встречаются у Максима и у других исихастов, а у самых истоков христианства так свидетельствовал Апостол Павел и другие Апостолы и Евангелисты. Например, у Апостола Павла есть известное, несколько парадоксальное высказывание в Послании к Галатам 4, 9, которое гласит: «Ныне же, познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога» (γινόντες Θεόν, μάλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ – следует иметь в виду и более широкий контекст этого высказывания). Парадоксальность мысли в том, что, по Апостолу, нашему человеческому познанию Бога предшествует познание Богом нас, людей! Этим Апостол хочет указать на известную истину совокупного христианского опыта, проистекающую из живого и личного явления Божия во Христе и живого общения с Ним, а именно: Бог не может быть для нас, людей, ни в коей мере ни просто «объектом», ни «объектом познания», ибо Бог есть *Субъект par excellence*, Он всегда и извечно живая и подлинная Личность. Поэтому и познание личного Бога может быть только в свободном общении с Ним, в личной, любовной общности, когда для познающего познание неотделимо от самого познаваемого. Для исихастского гносеологического опыта само собой разумеется, что взаимодействие и общение человека с Богом может произойти только в условиях свободы, без какого-либо принуждения, а свобода должна быть любой формы – физической, нравственной, интеллектуальной, логической и т. д. А отношения в условиях свободы могут быть только *добровольными*, то есть отношениями, свойственными любви. Если по Новому Завету в Божием явлении и откровении миру и людям инициатива принадлежала Богу, потому что «в том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас», «потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Ин. 4, 10 и 19), то тогда и вышеприведенные слова Апостола Павла (Гал. 4, 9) означают первичную инициативу Бога и в самом акте христианского, богочеловеческого познания. Познание происходит и осуществляется в любовной общности между Богом и человеком, но всегда эта любовь взаимная, а не односторонняя, ибо истинная любовь обязательно сопровождается межличностным общением и общностью, иначе она была бы односторонней или даже тиранической.

Впрочем, сам Апостол Павел в другом изречении ясно показывает, как следует понимать приведенное высказывание из Гал. 4, 9, когда пишет в Послании 1 Кор. 8, 2–3: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него». Высказав эту мысль, Апостол не ставил своей целью принизить или

³⁶ Главы... 7, 74; PG 90, 1380; см. также 3, 27; PG 90, 1189.

совсем отказаться от знания как такового, но прежде всего выразить христианскую истину и опыт о прямой зависимости *познания от любви*, то есть об агапийном характере христианской гносеологии.

Так же понимал Апостола Павла и один из ранних исихастов, святой Диадок Фотикский (V век), который в своих «Гностических главах» (само название весьма характерно: речь, таким образом, идет о *гнозисе*=истинном (по)знании) пишет: «Тот, кто открытым сердцем *любит* Бога, тот *познан* от Бога. Ибо насколько кто-либо открытой душой восприимлет любовь Божию, настолько и сам будет в любви Божией»³⁷. Следовательно, Диадок Фотикский тесно связывает *познание с любовью*. Разумеется, это имеет перво-степенное значение, когда стоит вопрос о восприятии человеком *любви* к Богу и через это восприятие *любви – познанию* Бога, но для исихастской гносеологии это и есть основа и исток, а также цель всякого иного познания, ибо только познание Бога дает полноту познания Истины, а познание Истины дарует подлинную и вечную жизнь.

В исихастской гносеологии утверждается, что без Бога невозможно познание Бога, так как у человека нет таких способностей или гностических возможностей, ни физических, ни метафизических, чтобы, заранее поставив перед собой такую цель, приобрести знание о Боге и, таким образом, прийти к истинному познанию Бога. Познание Бога со стороны человека, по исихастской гносеологии, может осуществиться, только если Сам Бог этого захочет, а Бог этого хочет – что показал Своим откровением – только в любви и свободе. Бог Свою свободу и ничем не ограниченную любовь проявляет в том, что является в мир и является человеку. Но Бог также ожидает и от человека, как субъекта познания, такой же свободной и беспредельной любви. Эта взаимная «необусловленная обусловленность» любви между Богом и человеком и есть то, что предполагают вышеприведенные слова Апостола Павла из Гал. 4, 9 и 1 Кор. 8, 3.

Гносеологический характер этих слов Апостола Павла: «... познав Бога, или, лучше, получив познание от Бога» и «Но кто любит Бога, тому дано знание от Него», – очевиден, но прежде всего сами высказывания Апостола Павла указывают на новое библейско-христианское содержание понятия *знания как познания*, то есть преимущественно на *относительный* характер *познания*, когда это понятие имеет *коммуникативный* характер, так как более всего выражает реальность *воссоединительного акта*, который объединяет познающего и познаваемого, как об этом говорит и Ареопагит в вышеприведенной цитате. Еще до Ареопагита (V век) о христианском, новозаветном содержании понятия *знания как познания* один из богословов знаменитой Александрийской школы (чье влияние на развитие исихазма хорошо известно) пишет:

«Понятие *знание как познание* – τῆς γνῶσεως – имеет два значения: иногда относится к размышлению и обычному знанию, а иногда к *соединению и слиянию познающего с познаваемым* (τὸ ἡνωθῆναι καὶ ἀνακεκράσθαι τὸν γινώσκοντα τῷ γινώσκομένῳ). В соответствии с первым значением Бог знает всех людей, а не только добродетельных (...). А в соответствии со вторым значением утверждается, что Бог знает (в смысле *познает*) только праведников: «познал Господь Своих» (2 Тим. 2, 19), а других, бесчестных, Он не познал (...).

³⁷ Глава 14, изд. в серии Sources Chretiennes, 5: Oeuvres Spirituelles, Paris, (Cerf), 1966.

Итак, если кто-либо чинит зло, то Бог его не познает, а если кто отвернется от греха (и обратится к Богу), он будет познан Богом. Поэтому и говорит Апостол Павел: «Ныне же, познавши Бога, или лучше, получивши познание от Бога» (Гал. 4, 8–9)... Ибо если они не знали Бога, то и Бог их не знал. А когда они Его познали верой своей, тогда и Им были познаны»³⁸.

Из вышеприведенной цитаты нам становится яснее особый характер и метод патристической исихастской гносеологии: в ней человек и его познание уже не рассматриваются сами по себе, но определяются отношением и общением с Богом и другими людьми. Уже в самом акте *со-знания и по-знания* человек в этой гносеологии воспринимается в общности³⁹, в акте персонально-коммуникативного знания, что не является преимущественно «системой» понятий или идей, но прежде всего *отношением и общением* живых и личных существ между собой. Другими словами, в исихастской гносеологии познание осуществляется благодаря единению и соборной жизни, благодаря «близости и свойственности» (οἰκειότης), как говорит святой Кирилл Александрийский, основываясь при этом на словах Апостола Павла (Еф. 2, 19; οἰκεῖται τοῦ Θεοῦ=домашние Богу, свои Богу) и добавляя, что в таком взаимном акте познания мы, люди, «уподобляемся (πρόσοικετοῦμεθα=становимся *своими*) живому и животворящему Логосу Христу»⁴⁰.

Итак, познание в исихастском опыте – это преимущественно не дискурсивный, спекулятивный акт и деяние, но прежде всего живое взаимодействие познающего с Познаваемым. Познание состоит не в нахождении, или открытии, или понимании одного всеобъемлющего «принципа» или «системы» понятий, которые «просветили» бы и успокоили наш человеческий разум, задача истинного познания и его реальное содержание – в том, чтобы весь человек оказался *лицом к лицу* с живой Истиной, чтобы он душой, умом и сердцем поднялся бы до высоты личной встречи с Живым и Истинным Богом во Христе, а эта встреча уже *общение и живое взаимодействие*, начало новой *жизни в единении* с Познаваемым, который одновременно остается и Познающим, ибо Живой и Истинный Бог никогда не превращается в «объект», но всегда остается Субъектом, как, впрочем, и человек.

Вера как общение с Богом – необходимое условие познания

Этот персональный, точнее сказать, интерперсональный характер исихастской гносеологии связан с основной истиной христианского откровения о *личном Боге и богоподобном* человеке (чья богоподобность преимущественно и проявляется в особенностях существования человека как личности).

³⁸ Дидим Александрийский. Комментарий к Псалмам. PG 39. 1264.

³⁹ Некоторые современные православные философы и богословы не без основания указывают на тот факт, что почти во всех международных языках слово *со-знание* означает как бы «коллективное» сознание, то есть участие более одного лица в акте познания. Православные богословы называют это *соборным сознанием*, особенно Иустин (Попович), который справедливо ссылается на Послание Апостола Павла к Ефессянам 3; 18–19: «Чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми... и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову».

⁴⁰ PG 73, 1044 и 75, 485. См.: Иустин (Попович). Толкование Послания Колоссянам. Белград, 1986. С. 99: «Знание о Боге осуществляется жизнью с Богом», как в Кол. 1, 10: «Чтобы поступали достойно Бога... возрастая в познании Бога».

Исходя из такого христианского персонализма, еще раннехристианские мыслители, к примеру Иринея Лионский во II веке, утверждали в диалоге с эллинами, что одно дело знать *что-то*, а совсем другое – знать *кого-то*. Или, как говорил исихастский подвижник Марк Пустынник (V век): «Есть познание объектов, а есть познание Истины»⁴¹.

Истина в христианском Откровении и из него проистекающем духовном опыте понимается прежде всего как личная реальность, реальность, подразумевающая личность: Истина есть Личность (Ин. 14, 6)⁴². Отсюда *познание Истины* идентично с жизнью в Истине, ибо истинное познание неотделимо от живой и личной соборной жизни в Истине. «Путь Истины есть любовь», провозглашает Максим Исповедник⁴³, а любовь и есть единение в живом общении с истинной Жизнью. Отсюда в новозаветных и вообще христианских текстах, особенно у исихастских авторов, так тесно связаны Истина и Любовь (например, Евангелие от Иоанна и 1 Послание Иоанна, Максим Исповедник «Главы о любви» и т. д.). Личное общение через любовь к Истине предполагает двустороннее участие – и познающего, и Познаваемого – и в том взаимном, межличностном, коммуникативном характере познания проявляется и начинается *содействие и сопереживание* человека и Бога, общее деяние и жизнь, что стало исторически реальным и возможным для человека в Богочеловеке Христе.

Основная предпосылка исихастской теoантропологической гносеологии состоит именно в восприятии этого принципа общения, *содействия и сопереживания* во Христе. Бог свободно и в любви явился и творил в мире и истории и далее проявляется во Христе (благодатью Духа Святого в Церкви), а человек отвечает на эту инициативу Божью своим свободным в любви откликом и содействием, сотрудничеством, *синергизмом*, как выражались православные исихастские богословы. Вопреки обыденному мышлению многих, особенно неправославных философов и богословов, Откровение Божие никогда и никоим образом не было односторонним и единоличным актом и деянием. По крайней мере в опыте православных исихастов оно никогда так не воспринималось. Напротив, Божие Откровение и явление, а также личное воплощение во Христе доподлинно предоставляло человеку возможность принять участие в Божием явлении и познании, любви Божией и Божественной жизни.

«Если Бог – Истина, и Любовь, и Жизнь, а человек сотворен по образу и подобию Божью» – это значит, что и человек как богоподобная личность на самом деле и на практике, а не только в теории, способен на восприятие Истины, на Любовь и Жизнь. Если «сама Истина побуждает человека к постижению Истины», как писал один из ранних исихастов святой Макарий Египетский⁴⁴, то в исихастском опыте для Бога как Любви, как Жизни, как Мудрости свойственно, чтобы Он и человека побуждал к тому же.

⁴¹ О духовном законе, 120, в «Добротолубии». Т. 1.

⁴² См. более подробно: *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. М., 1914; *Иустин Попович.* Философские пропасти. Мюнхен, 1957.

⁴³ Главы о богословии. III, 37; PG 90, 1193.

⁴⁴ Гомилия 7, 3; PG 34, 525.

Опытном православных исихастов удостоверена библейская и новозаветная истина, что Бог потому и явился как Истина, Любовь, Мудрость и Жизнь, чтобы человек реально мог во всем этом участвовать, взаимодействовать, сопереживать. А лучшим доказательством и гарантией того, что человек способен реально, оставаясь человеком, участвовать в Божественных деяниях, является то, что Бог во Христе стал подлинным историческим *человеком*, чем подтвердил богоподобие человеческой природы и ее реальную возможность вместить в себе всего Бога или, как говорит Апостол Павел, «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Об этом свидетельствует, наряду с другими Отцами Церкви, один из великих исихастов Григорий Нисский в следующих словах:

«Если Бог – Истина, а истина – это свет и жизнь, тогда эти возвышенные и божественные наименования подтверждаются и евангельским благовестием о Боге, явленном нам во плоти (то есть об Иисусе Христе). Благодаря этому, наша жизнь в добродетели (то есть адекватное отношение с Богом в содействии и сопереживании. – А. Е.) приводит нас к познанию этих Света и Жизни, которые снизошли до нашей человеческой природы (в воплощенном Христе Богочеловеке)»⁴⁵.

Таким образом, согласно исихастской гносеологии и общехристианскому опыту, человеческое восприятие и со-деяние с открытой и явленной во Христе Истиной, которая есть Любовь, и Жизнь, и Мудрость, проявляется как *любовь*, но и как *вера*, которая является лишь другой стороной все той же реальности. Тем не менее необходимо напомнить, а то об этом обычно забывают, что для христианского исихастского опыта *вера* – это живая реальность, намного более широкая и всеобъемлющая, чем религия в обычном («общерелигиозном») смысле или даже «вера» в западно-христианском фидеистском смысле и значении. Прежде всего следует обратиться к новозаветной, евангельской истине, что *вера* – это преимущественно установление *отношений и общения* с Богом Живым и Истинным. Так, в новозаветных текстах вера во Христа идентифицируется с жизнью во Христе (Ин. 3, 15; 17, 3; Рим. 1, 17; Гал. 2, 20 и 3, 11 и т. д.). Затем провозглашается, что вера самым тесным образом связана с любовью и осуществляется через любовь и как любовь (см.: 1 Кор. 13, 13; 2 Кор. 13, 13; Еф. 6, 23 и особенно Гал. 5, 6: «вера, действующая любовью»); та же мысль проводится во многих трудах исихастских богословов)⁴⁶.

Другими словами, со стороны человека вера и есть реальное доказательство, что он свободно и в любви воспринимает явление Бога и призыв к любви Божией во Христе. Свидетельство Апостола Павла, а за ним и исихастских подвижников, что Христос *верою* вселяется в человека (Еф. 3, 17; Евр. 3, 14), только подтверждает истину христианского опыта, что «верою мы соединяемся с Богом»⁴⁷, то есть вера – это прежде всего *отношение и связь*, живое и истинное *общение и единая жизнь* человека с Живым и Истинным

⁴⁵ О жизни Моисея, PG 44, 332.

⁴⁶ Например, у святого Диадоча: «Всякому духовному созерцанию предшествуют вера, надежда и любовь... а любовь соединяет добродетелями душу с Богом... *вера через любовь и есть вершина добродетели*» («Гностические главы» 1 и 21).

⁴⁷ Макарий Египетский, PG 34, 872.

Богом. В гносеологическом смысле вера в христианском опыте – это исключительно важная, осознанная, *гностическая* сила (о чем особо свидетельствовал Евангелист Иоанн, к примеру, Ин. 6, 9; 1 Ин. 3, 19–24 и 4, 7–16, для которого, как известно слова *вера, познание, любовь и жизнь* чаще всего означали одно и то же, превращаясь, так сказать, в синонимы, как и для большинства исихастских писателей и богословов).

Таким образом, в гносеологическом смысле аутентично христианского, православно-исихастского восприятия вера – весьма важный фактор (хотя она не всегда в достаточной степени принимается во внимание) для такого нового явления и нового опыта, как христианство, что отражено в апостольских, святоотеческих и, следовательно, исихастских текстах, где в связи с *верой* используются выражения очевидного онтологического значения и содержания, как, например, «ипостась», «основа», «дух», «жизнь», «общность» (κοινωνία), «участие» (μετοχή) и другие (Евр. 11, 1 и 3, 14; 1 Кор. 10, 16–17 и 3, 11 и т. д.)⁴⁸.

Более того, для отдельных православных богословов на Востоке вера непосредственно отождествляется с Самим Христом, к примеру, у Игнатия Антиохийского (II век): «Совершенная вера есть Иисус Христос»⁴⁹, или у Максима Исповедника: «Христос есть ипостасная вера» и «Христос – ипостась будущих благ» (см. Евр. 11, 1)⁵⁰. Разумеется, можно возразить, что такое расширенное понимание «веры» неправомерно, потому что в таком случае «вера» уже не означает *веру* в ее обычном смысле и значении. Но именно поэтому и необходимо утвердить эту основную истину патристического исихастского опыта – о нераздельности и неделимости целостного интегрального восприятия веры, о нераздельности и неделимости общности и единства жизни и познания между человеком как «субъектом» веры и Богом как его «объектом». Ибо вера – это и есть преимущественно тот самый *факт единения*, богочеловеческое деяние и акт живого восприятия и благодатного в любви сопереживания человека и Бога во Христе, благодатного в любви соприсутствия и богочеловеческого симбиоза (см. Гал. 2, 20; 1 Ин. 4, 9; Еф. 3, 16–19).

Особо необходимо обратить внимание на основное выражение Апостола Павла, а затем и исихастов: ἐν Χριστῷ = во Христе, что означает не только веру во Христа, но и совокупную реальность сущности и жизни христианина в единении с Богом во Христе на всех личных и соборных (=церковных) богочеловеческих уровнях. О том, какое содержание несет в себе понимаемая таким образом вера во Христа, мы можем до некоторой степени судить по следующей цитате из труда выдающегося исихастского богослова XIV века Григория Паламы – его известного сочинения «Триады» (2, 3, 45–46)⁵¹. Вот как Палама описывает восприятие христианской *веры* и ее богословское, сотериологическое и гносеологическое содержание:

⁴⁸ См. также: *G. W. H. Lampe. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.*

⁴⁹ Послание Смирнякам, 10, 2.

⁵⁰ PG 90, 332, 336, 1213.

⁵¹ Полное название этого классического исихастского труда (который еще в средние века был переведен в Сербию) гласит: «В защиту священных исихастов» (издание «Сочинения» Григория Паламы – П. Христу. Фессалоники, 1962. Т. 1. С. 578–579).

«Теперь нам Бог явился во плоти, уверован в народах, проповедан в мире (1 Тим. 3, 16); закон благодати открыт всем краям земным; теперь мы обрели Духа Божия, дабы знать дарованное нам от Бога (1 Кор. 2, 12); теперь мы стали научены Богом (Ин. 6, 45) и учениками Утешителя (Святого Духа)... и имеем ум Христов (1 Кор. 2, 16) и очи духовные... Теперь мы научены не из размышления о тварности (то есть из природы), но от Самого Сына Божия, Который явился в силе, по Духу Святому (Рим. 1, 40. Нам теперь один Учитель – Христос (Мф. 23, 10)... Наше богопознание мы имеем от своего учителя Бога, ибо ни ангел, ни человек, но Сам Господь нас научил и спас. Мы больше не познаём Бога только по догадкам и предчувствиям – ибо таково познание Бога из тварности, но нам теперь явлена Сама Жизнь, Которая была у Отца и явилась нам (1 Ин. 1, 2), и Он возвестил нам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы (1 Ин. 1, 5), и верующих в Него Он сделает детьми света... и будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть (1 Ин. 3, 2)»⁵².

Приведенный отрывок из сочинения этого великого исихастского подвижника и мыслителя определяет для нас почти все основные элементы исихастской гносеологии, хотя в этом тексте больше внимания уделяется тем элементам, которые прежде всего показывают божественную сторону акта

⁵² Сошлемся еще на размышления современного православного богослова Владимира Лосского – известного автора многочисленных работ по исихастскому богословию. В своем исследовании «Вера и богословие» Лосский так резюмирует православный гносеологический опыт веры: «У Апостола Павла и у Отцов Восточной Церкви познание Бога соединено с личным общением и выражается как взаимоотношение – взаимоотношение человека с Богом и другими людьми (в Церкви). Вершиной богопознания является общение и соборность (единение), по слову Апостола: Знаю, что это так, так как сам познан (Богом). Эта тайна познания как общения неизвестна в греческой философии до появления христианского богословия. Богословие как выражение познания Бога находится здесь в тесной связи с Божественным Откровением, в котором инициатива принадлежит Богу, но это Откровение предоставляет человеку свободу выбора, свободный ответ вере и любви, что часто забывалось теологами протестантской Реформации. Вступление Бога на путь общения с нами вызывает и наше вступление в общение с Ним. Таким образом, богословский поиск (т. е. познание) предполагает предварительный приход Искомого, Того, Который нам уже явился и присутствует в нас. Оттого и говорит с полным правом Святой Евангелист Иоанн: Бог сначала возлюбил нас и послал Сына Своего. Это Его пришествие, это присутствие Его, понимается и принимается, усваивается верой, и оттого вера есть первичная и необходимая основа богопознания и богословской мысли... Вера – не психологическое состояние, это не простая верность: это благодатная онтологическая связь человека с Богом, связь внутренне объективная, связь, к которой верующий готовится до крещения и которая дается ему святым крещением и помазанием Духа Святого. Вера – дар, восстанавливающий и оживляющий глубинную, аутентичную природу человека. Принятие веры как дара предполагает наличие человеческой способности и свободы принять ее, а эта способность принятия и есть личная сущность человека, его природа сотворенная Богом для принятия и ассимиляции божественной жизни (жизни в Боге). Личность и природа человека будучи (ранее) жизнью без веры, т. е. жизнью в грехе, в унижении от своего состояния разобщенности с Богом, жизнью в рабстве у смерти, – оживает теперь присутствием и действием Духа Божиего. Таким образом, вера как онтологическая причастность (= единение) в Боге и с Богом уже включена в личную встречу с Богом Живым и Истинным, и поэтому она и является первым условием богопознания, богословского познания Бога» («Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата». № 101–104. Париж, 1979. С. 103–105) (цитата приводится автором в достаточно свободном изложении. – *Прим. ред.*).

и факта христианской *веры и познания*, то есть Божие самоинициативное любовное деяние и дарование *познания* через свободное общение с человеком в Церкви, во Христе, благодатной энергией Духа Святого. Именно такое участие Божественного Духа особенно подчеркивается в исихастской гносеологии, Духа, в начале снисшедшего и постоянно присутствующего в Церкви и через Христа и во Христе. Ибо в акте истинного познания Дух Святой безусловно необходим, Его благодатное участие очевидно и обязательно, потому что Бога нельзя познать без помощи Духа Божия (см. 1 Кор. 2, 11 и 12, 3). Об этом несколько позже мы еще будем говорить. Теперь же мы хотели бы обратиться к еще некоторым важным в исихастской гносеологии элементам участия и сотрудничества человека в акте и факте истинного христианского *со-знания* – συν-εἰδήσις, о чем, как было сказано, свидетельствует Апостол Павел (Рим. 9, 1; 1 Тим. 1, 5 и 3, 9) и многие другие Отцы Восточной Церкви⁵³.

Преображение ума как необходимое условие познания

Основная предпосылка христианского исихастского *сознания*, то есть исихастской гносеологии, – это Божие самооткровенное, свободное и из любви явление и деяние во Христе Богочеловеке благодатию Духа Святого. Другая предпосылка, также необходимая, – это свободное в вере и любви сотрудничество человека в этом акте, в живом восприятии объединяющего *со-знания*, которое одновременно становится и общением, и сопереживанием, межличностной и всеобъемлющей *общностью* – истинной богочеловеческой *communia* – κοινωνία (1 Кор. 1, 9 и 10, 16–17; 2 Кор. 13, 13).

По сути, в исихастском учении оба указанных момента постигаются человеком только в подвиге личного приобщения к *новой жизни во Христе*, в которой обретается и новый «ум Христов» (1 Кор. 2, 16). Но в исихастской гносеологии указаны также обязательные условия этого обретения «ума Христова». Одним из основных условий является добровольное и искреннее смирение ума человеческого перед явленной во Христе тайной Божией, которая одновременно и наша тайна «во Христе», тайна человека и мира во времени и вечности (см. Кол. 1, 27 и 2, 2–3).

Центральное место в Библейском Откровении занимает воплощение и вочеловечивание Христа. Это событие коренным образом определило отношения между человеком и Богом и решило проблему истинного *познания* человеком Бога и реальности в целом. Согласно исихастскому учению, Откровение во Христе открывает и показывает уму человеческому, что то, чем он располагает по своему природенному или приобретенному знанию, – это, в сущности, всего лишь понятия или «идеи» и «принципы», которые появились и возникли во времени; то есть объекты этого мира, о которых размышляет ум человеческий, имеют свое начало, как и сам ум и его гностические возможности имеют свое начало и свои границы, между тем как пред ним и над ним возвышается всеобъемлющий и вечный Бог как Живая и Вечная Истина. Это Бог открыл человеку уже в Своем явлении ветхозаветному

⁵³ Например, *Климент Александрийский*. Строматы. 7, 8; PG 9, 473; Григорий Богослов, PG 37, 389 и др.

многострадальному Иову. Иов при этом, как всякий человек, не отказавшись от своих насущных философских и религиозных вопросов, все же понял, что человеку пред лицом Истины необходимо прежде всего великое *смирение*.

Однако это *смирение* в новозаветном Откровении и в исихастском опыте не сводится к пассивному уходу и к отстранению от подвига *сознания*, от смелости мысли и духовного подъема, оно означает истинную предрасположенность человека к свободному без какого бы то ни было принуждения восприятия вечной Истины. Истинное смирение, «глубина смиренномудрия», как выразился Симеон Новый Богослов, открывает душу и ум человека для безграничных богоданных и богоподобных возможностей в сердце человеческом, в потенциально всеобъемлющей душе человека. Поэтому и свидетельствует воистину великий исихаст Симеон:

«Глубина смирения и смиренномудрия низводит на человека просветление Духа Божия, а где присутствует просветление Духа, там и изливание света Божия и присутствие Бога в *мудрости и познании* Его тайн»⁵⁴.

Смирение как гносеологический фактор не означает в исихазме отрицание или принижение вербальных, логосных или рациональных способностей человека. Наоборот, они достигают своего полного развития в акте смиренной любви к Истине – Христу как источнику подлинного сознания, истинного спасительного живительного знания. «Тайны постигаются смиренномудрием», – говорил великий исихаст Исаак Сирийский (VII век)⁵⁵. О том же свидетельствует и Иоанн Златоуст: «Основа нашей христианской философии – смиренномудрие – ἡ ταπεινοφροσύνη»⁵⁶. Особое внимание Златоуст уделяет таинственному событию явления и воплощения Христа как основе и образцу для нашего человеческого жизненного и философского смирения и смиренномудрия. О тайне смирения говорит уже Апостол Павел в Послании Филиппийцам (2, 5–11), а затем и в Послании Колоссянам (2, 8), указывая на «суетность», характеризующую тогдашнюю мирскую философию, которая чаще всего есть лишь мудрование «по преданию человеческому» и «по стихиям мира». Поэтому Павел, обращаясь к верующим, указывает на истинную «философию по Христу», то есть на *новую* христианскую философию «возвышенного смиренномудрия»⁵⁷.

Возможно, в этом заключается один из парадоксов православной исихастской гносеологии, что она о «философии по Христу» говорит именно в связи со смирением и покаянием = μετάνοια (= *довразумление*), что преимущественно означает позитивное изменение и преображение человеческого ума пред Божественной Тайной.

Познание (или «со-знание») человека во Христе в соответствии с исихастским учением нельзя рассматривать только как некое дополнительное, второстепенное «украшение» или только как эпифеномен в христианском интеллектуальном и духовном восприятии и опыте, оно является существенным элементом в полноте духовного бытия христианина-исихаста и не только

⁵⁴ Катехизис 2, изд. Sources Chretiennes, 96, Paris (Cerf.), 1963. С. 258–260.

⁵⁵ Слово 20, греческое издание. Афины, 1895. С. 80.

⁵⁶ PG 51, 312.

⁵⁷ См.: *Святой Иоанн Синаит*. Лествица. Гл. 25; PG 88, 988–997 (сербский перевод Д. Богдановича. Белград, 1963. С. 141–149).

в этом мире и жизни. Но при этом необходимо также подчеркнуть, что вопрос *познания* в исихазме перестает быть лишь спекулятивным вопросом или всего лишь интеллектуальным актом человеческого ума. Для средневековых исихастов – это вопрос полноценной, истинной жизни или же духовной смерти, вопрос подлинного просветления или пребывания в духовной тьме. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в исихазме начало новой христианской жизни и познания начинается с ума человеческого, с его «обращения» или «довразумления», то есть с покаяния.

Таким образом, истинное познание в исихастской гносеологии начинается с духовного довразумления (μετά-voia=покаяние, как обычно переводится это выражение), то есть одновременно умного *преображения* и духовного *превращения* человека, перерождения всех его психофизических, а значит, и интеллектуальных, логосных (=умственных) способностей. Новая христианская, исихастская философия начинается и в дальнейшем развивается именно с этого благодатного «обновления ума», которое охватывает личность человека в целом, то есть с внутренней *интеллектуально-совестливой* «метанойи», с которой, как известно, и начинается новозаветное Евангелие и его благовествование о спасении человека (см. Мк. 1, 15: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие»).

Но прежде чем говорить несколько подробнее о гносеологическом содержании и значении *покаяния как до-вразумления*, необходимо обратить внимание на единодушие исихастских подвижников в том, что подлинное начало истинной христианской жизни невозможно без опыта и переживания собственного покаяния. Ибо только так можно приобщиться богочеловеческому свету или просветлению *новой жизни и мышления* во Христе. Или, как сказано в Евангелии и Отцами Церкви, лишь покаяние – начало спасения человека, то есть восстановления его в *здравом и целостном* состоянии (слово σωτηρία происходит от σῶος=здоровый, цельный, отсюда и исихасты выражение σωφροσύνη понимают прежде всего как здравомыслие, по-старославянски *цело-мудрие, цело-мудренность*, а это свидетельствует не только об этическом, но и о гносеологическом значении этого слова).

В качестве иллюстрации приведем здесь мысль святого Марка Подвижника из его посвященного аскезе труда «О покаянии», где очевиден новозаветный смысл покаяния и его духовное и познавательное значение и возможности:

«Господь Иисус Христос, Божия сила и Божия Мудрость, промышляя богоподобно о спасении всех, разными догматами (то есть истинами как правилами жизни) поставил всем *закон свободы* и для всех определил одну главную цель, сказав: «Покайтесь». Из этого мы можем уразуметь, что все разнообразие Его заповедей сводится к одной цели – к *покаянию*, как Он и Апостолам более всего заповедовал, сказав: «Проповедуйте им: покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное»... Христос знал, что Его слово имеет *силу* покаяния и *силу* Царствия Небесного, подобно евангельской *закваске* или подобно *семени* горчичному»⁵⁸.

⁵⁸ PG 65, 965.

Из приведенной цитаты можно сделать вывод, что покаяние в исихастском христианском учении рассматривается как динамичное восприятие нового образа жизни и деятельности и, следовательно, мышления и познания.

Мы могли бы привести еще целый ряд высказываний из аскетической исихастской литературы христианского Востока, где ясно говорится о покаянии как начале новой христианской жизни и нового познания, но и из приведенных уже цитат очевидно, что покаяние в исихастском опыте – не только обычный этический акт, не только нравственный акт «исправления», обусловленный грешным поступком или преступлением, но это всеобъемлющее личное деяние и переживание, которое в вышеприведенном тексте именуется «законом свободы» и «силой Царствия Небесного» (см. для первого: Иак. 1, 17–25, а для второго: Евр. 6, 1–6). Другими словами, евангельское новозаветное покаяние в исихастском опыте есть не только лишь «моральное раскаяние», но и реальное экзистенциальное начало благодатного перерождения всей человеческой личности, следовательно, и ее гносеологических способностей. «Мета-нойя» (довразумление=преображение ума) – это, по словам Апостола Павла, «обновление ума» (Рим. 12, 2), или «обновление духа ума нашего» (Еф. 4, 23), или еще определеннее: освобождение от «ветхого человека» в нас и внутреннее восстановление *нового человека*, «который обновляется в познании (ἀνακατανοόμενον εἰς ἐπίγνωσιν) по образу Создавшего его» (Кол. 3, 10), то есть по образу Богочеловека Христа. Следовательно, покаяние как свободный, осознанный и всеохватный подвиг одаренного речью и умом существа, каковым является человек, преобразует и обновляет человека, обновляет прежде всего его умственные, интеллектуальные, логосные (=вербальные) возможности, ниспосланные человеку Творцом Логосом. До этого они были принижены и ослаблены, то есть повреждены отчуждением человека от истинной жизни Божией, погруженностью человека во грех и смерть, разрывом экзистенциального, жизненного и логосного (=вербального) единения с Богом Логосом и с Духом Животворящим и Дарующим Истину. Покаяние для человека, по свидетельству Иоанна Дамаскина, – это «возвращение из *неестественного* (παρά φύσιν) в *естественное* (κατὰ φύσιν) состояние», оно, по сути, представляет собой реабилитацию истинного, аутентичного человека и его богоподобных способностей, прежде всего гностических, или логосных⁵⁹.

Но прежде чем рассмотреть это важное исихастское свидетельство Иоанна Дамаскина, приведем свидетельство Апостола Павла об экзистенциальных и гносеологических последствиях, с одной стороны, отпадения человека от Бога Живого и Истинного и впадения во грех, а с другой стороны, его восстановления в истинной жизни и познании через покаяние и веру (второе осуществляется через восстановление общения с Богом Живым, что приводит к внутреннему экзистенциальному – жизненному = гностическому – обновлению и перерождению человека). Это – знаменитый тезис Апостола Павла об отчуждении человека, который, как известно, через Августина перешел в европейскую философскую мысль вплоть до Гегеля и Маркса.

О важной философско-антропологической теме «отчуждения» и «восстановления» человека великий Апостол народов пишет Ефесеянам следующее:

⁵⁹ О православной вере 2, 30; PG 94, 976 (Kotter, 104).

«И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим... вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского... Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, – благодатью вы спасены... Посему я говорю и заклинаю Господом (=Христом), чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их... Но вы не так познали Христа; потому что вы слышали о Нем и в Нем научились, – так как истина во Иисусе, – отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу (по Христу), в праведности и святости истины» (Еф. 2, 1, 12, 4–5; 4, 17–18, 20–24).

В этой пространной цитате, раскрывающей новозаветную антропологию и гносеологию Апостола Павла (которые полностью восприняты исихазмом), он, с одной стороны, говорит и свидетельствует из собственной практики о том, что в новом богословии именуется «первородным» (или «прародительским», или «изначальным») грехом человека, а с другой – одновременно свидетельствует и о *спасении* человека из этого неестественного для него греховного состояния. Сразу бросается в глаза, что речь Апостола Павла в данном случае характеризуется не обычным «религиозным» или «морализаторским» языком, но преимущественно экзистенциальным, или, еще точнее, подчеркнута христианским, новозаветным, то есть не иудейским – «законодательно-моральным», и не эллинским – «философско-этическим» языком. Апостол Павел в приведенной цитате говорит реалистичным (=экзистенциальным), жизненным и драматичным языком, поэтому речь у него идет об онтологическо-экзистенциальных состояниях: о смерти и воскрешении; об отчуждении от жизнеспасительной общности жизни, любви и праведности во Христе; о помрачении ума человеческого и невежестве; об ожесточении сердца ветхого человека (то есть о его окаменелости и невосприимчивости к живой Истине и Любви), – и о перерождении и, так сказать, внутреннем «перевоссоздании» в нового человека, то есть о человеческом спасении и новой жизни «в праведности и святости Истины», другими словами, в истинном познании. Несомненно, что речь Апостола Павла в приведенном отрывке – не только религиозно-этическая по своему характеру, но и исполнена философско-гносеологического содержания, однако эта гносеология является исключительно христианской, сотериологической, антропологично-христологической, литургическо-исихастской, и именно такие гносеологические идеи (с использованием приведенной выше терминологии Апостола Павла) мы встречаем во всей исихастской литературе на православном Востоке на протяжении Средних веков и в православной гносеологии Нового времени⁶⁰.

⁶⁰ Назовем здесь для примера только две работы нашего известного богослова и исихастского подвижника отца Иустина (Поповича): «Учение святого Макария Египетского о личности и сознании» и «Гносеология святого Исаака Сирина», опубликованные сначала на греческом языке (последняя работа и на французском): недавно обе работы были напечатаны и по-сербски под общим названием «Путь Богопознания» (Белград, 1987).

Здесь следует обратить внимание и на тот факт, что и для Апостола Павла, и для последующих исихастских авторов на православном Востоке этот важный вопрос о «первородном грехе» или «отчуждении» человека не оставался вопросом чисто «богословским» или «нравственным», даже в какой-то мере абстрактным, что обычно для новой европейской философской мысли. Реальность существования греха и смерти в человеческом существовании, реальное экзистенциальное *отчуждение* человека и человеческого общества в православном духовном опыте – это не только «богословский» или «нравственный» постулат некоего внечеловеческого «догмата» или «закона», даже Божия, но живая и постигаемая опытным путем истина. Но она может быть реально воспринята только через личное общение человека с Живым и Истинным Богом, через глубокое *покаяние* как *перерождение* человека во Христе, то есть через логосное (=разумное) преобразование всей личности человека и начало его новой благодатной жизни, спасения и логосности (=осмысления) во Христе Богочеловеке.

Парадоксально, но для христианского исихастского опыта безусловной истиной является то, что вся эта злонравная контрастность, то есть пагубность греха и смерти, ощущается уже тогда, когда человек только предчувствует новую жизнь во Христе. То есть грех и греховное помрачение человека и его логосных, гностических сил и возможностей воспринимаются не только как нравственное «преступление» или юридическое «нарушение» закона, равно человеческого или Божиего, но прежде всего как *экзистенциальная* неудача и поражение, как внутренняя духовная катастрофа. Но в предчувствии новой жизни эта *греховная катастрофа* ощущается не как нечто реально неизбежное и неотвратимое, но лишь как результат свободно и во грехе сделанного жизненного *выбора и состояния*, и именно это обстоятельство становится воистину трагическим и мучительным.

Важно подчеркнуть, что в своем первоначальном, исконно библейском и христианском значении слово «грех», как оно употреблялось Апостолами и Святыми Отцами Восточной Церкви, означало прежде всего «непопадание в цель» (ἀτευξία у Максима Исповедника) – «промах» и «неудачу», то есть экзистенциальное, ничем не вынужденное поражение человека, бесцельный, безуспешный, праздный (=суетный) и пустой, но свободный выбор и определение. Таким образом, в православном духовном опыте грех воспринимается прежде всего как личная неудача и поражение, а следовательно, как первородная общечеловеческая бесцельность, отчуждение и деструктивность, как трагическая гибель, распадение и умерщвление человеческой природы, как умирание в собственной, свободно выбранной, реальной (=экзистенциальной) бесцельности и безысходности. Такое в начале истории случилось с Адамом, родоначальником человечества, так же бывает со всяким, кто руководствуется грехом, или, точнее, кто поработен и отчужден грехом и смертью во всем процессе истории рода человеческого.

Для аутентичного новозаветного антропологического восприятия, для благодатного исихастского опыта *грех* – это и личная, и общая драма человека и человечества, которая далее перерастает в трагическую поврежденность исконных человеческих предназначений и целей, заложенных Богом уже в саму природу человека, но оставленных им по свободному и независимому выбору. Однако грех как *промах* (ἀστοχία) и как *поражение* (ἀποτυχία)

при достижении цели свою собственную противоестественность, то есть свою пагубность и деструктивность, демонстрирует и выявляет уже в свете общения с Христом. Ибо, как указывает византийский исихастский богослов Николай Кавасила (XIV век), хотя человек в обычных условиях, как живой и лично-логосный образ Логоса Христа, «по природе, воле и мышлению стремится ко Христу»⁶¹, это внутреннее стремление в человеке ни в коей мере не является навязанным и вынужденным, ибо этот естественный потенциал в полной власти свободной воли и независимости человека, поэтому человек может реально совершить грех и пойти против своей природы и своего богоданного назначения. Такое состояние человека Максим Исповедник описывает следующими словами:

«Когда человек грешит, он терпит поражение, паралогично (*παράλογως* = нелогично) устремляясь к небытию (*πρὸς τὸ μὴ ὄν φέρεται*)... отдаляясь от собственных причины и начала, по которым, для которых и ради которых он сотворен; и оказывается в беспорядочном движении (=бесцельном кружении) и грубом беспорядке души и тела, ибо греховной устремленностью ко злу (*ἢ πρὸς τὸ χεῖρον ἐκούσιος ῥολή*) он способствует *неудаче* (*ἀποτυχίαν*=ошибка, промах) на пути к истинной и праведной цели и причине»⁶².

Но, по мнению Максима и других исихастов, именно в этом переживании греха, как трагически неверного выбора, определяющего неудачи и промахи, открывается внутренняя возможность *покаяния* человека, которое через акт и подвиг свободного, самостоятельного исправления и восстановления обеспечивает реальное духовное перерождение и обновление человека как живого образа Божия. По словам святого Максима, грех – это прежде всего «отчуждение человека от Бога, от других людей и от самого себя»⁶³. Возможность избавления от греха заключена в самом человеке, как дарованная ему возможность восстановления во Христе единения с Богом и с другими людьми, то есть и с самим собой, также во Христе, как объединяющем коммуникативном богочеловеческом «жизненном пространстве» (что и означает уже упомянутое выражение Апостола Павла «во Христе» – основная «категория» новозаветной жизни и познания)⁶⁴. Поэтому и говорит Симеон Новый Богослов:

«Бог от нас, людей, не требует ничего иного, но только, чтобы мы не грешили, и это касается не закона, а неизъяснимого сохранения в нас лика Божия и нашего высшего достоинства, в котором мы находимся, когда стоим (живем, пребываем) по природе (а не *бесприродно*, когда живем во грехе. – *А. Е.*), и, облачившись еще и в светлые одежды Духа (то есть в благодать), мы тогда стоим с Богом (во Христе) и Он с нами, и становимся обоженными сыновьями Божиими, отмеченными и осиянными светом знания Божия»⁶⁵.

⁶¹ PG 150, 681.

⁶² PG 91, 1084–1085.

⁶³ Схолия на Дионисия Ареопагита, PG 4, 144–145.

⁶⁴ Поэтому в Священном Писании, церковной гимнографии, исихастской литературе и православной иконографии Христа часто именуют *Χώρα τῶν ζώντων* = Земля живых, обитель живых, жизненный простор вечно живых.

⁶⁵ Главы... 1, 65; изд. Sources Chretiennes. 51. Paris (Cerf.), 1957. P. 58.

Из вышесказанного понятно, как и почему Иоанн Дамаскин мог сказать, что «покаяние – это возвращение из *неприродного* (*неестественного*) в *природное* состояние». Потому что *неприродное состояние* есть грех, переживаемый в христианском исихастском опыте как болезнь, как *πάθος* (=πάθησις=заболевание), как деструкция, как начало смерти и смертности (см. Иак. 1, 12–15 и особенно окончание стиха: «сделанный грех рождает смерть»), как лишение человека логосной (=осмысленной) жизни в Любви и Истине Божией. На гностическом уровне, по Апостолу Павлу и по православным исихастам, грех – это гордыня (=суетность), помрачение и болезнь умных сил и способностей логосоподобного (=хриstopодобного) ума и духа человеческого, «окаменелость» *сердца человеческого*, то есть умерщвление самого экзистенциального ядра духа и существа человека, неспособность к жизни, к единому бытию в Истине, Свободе, Любви и Мудрости Божеской и Богочеловеческой.

Следует отметить здесь интерес исихастских авторов на Востоке к фрагменту из Послания Апостола Павла Ефесянам (Еф. 4, 18: «Будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их»). На первый взгляд, указывают эти авторы, причина описанного Апостолом Павлом греховного состояния есть *невежество* «ветхого» человека («по причине их невежества»). Но то была бы всем известная эллинская идея, конкретно, тезис Сократа, что *невежество* – главный источник всякого зла, что зло проявляется, или рождается, на интеллектуальном уровне человеческого существа. Апостол Павел воспринимает эту эллинскую идею, но на этом не останавливается. На основании библейско-христианского опыта он делает заключение, что корни зла намного глубже, они проникли в более глубокие сферы существа и жизни человека, в *самое сердце* человеческое (которое, как известно, в Библии отождествляется с *корнем, стержнем и центром* человеческого существования, с *ядром* человеческой личности, так как из «сердца» проистекают все остальные психофизические возможности). Поэтому Апостол Павел и добавляет эту более глубокую этиологическую составляющую и самого «невежества», говоря об «ожесточении сердца», то есть самовластной человеческой неспособности к любви, к жизни в Любви-Свободе-Истине, которая и есть единственно аутентичная жизнь, достойная богоподобной личности человека.

Возможно, это опять прозвучит парадоксально, но из исихастского духовного опыта следует, что осознание (=понимание, состояние совести) человеком собственной греховности и вообще своей человеческой слабости и ограниченности ни в коей степени не примиряет его с таким состоянием и не лишает его активности. Напротив, если это искреннее переживание, проистекающее через живую веру, покаяние и любовь, то оно подвигает человека к поискам выхода из такого ненормального и неестественного состояния. Поэтому и говорит Максим Исповедник: «Кто снискал сознание собственной слабости, слабости своей человеческой природы, тот снискал и осознание силы и могущества Божия»⁶⁶. А, например, Симеон Новый Богослов, исходя из тех же соображений, говорит, что человек только «покаянием свободно и добровольно выходит на свет... человеколюбия Божия»⁶⁷.

⁶⁶ Главы о любви, 2, 39.

⁶⁷ Катехизис 28; S. Ch. 113, 138.

Подоплека подобных религиозно-нравоучительных и гносеологических высказываний заключается в том, что в исихазме человек воспринимается и осознается как существо в общности, как «коллективное», «общественное живое существо»⁶⁸ и, как таковой, по *личностно-коммуникативному характеру* своей богоподобной природы, живет нормально и «функционально-спасоносно» только в общности с живым и личным Богом и с другими живыми и личностно определенными людьми. Лишь в этом *богочеловеческом* единении человек познает свою истинную природу, ее онтологическо-экзистенциальную «относительность», *релятивность*, ориентированность на другую богоподобную (=триединую) животворную коммуникативность, ее христианскую личностную «Истину как Общность», как бы выразился православный богослов Иоанн Зизиулас⁶⁹.

Необходимо упомянуть здесь еще об одном моменте, имеющем важное значение для исихастской антропологии и гносеологии и связанном с *покаянием* как предпосылкой такой гносеологии. На основе восьмой главы Евангелия от Иоанна (особенно стихов 12, 21, 24 и 31–36 и заключительных слов Христа: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными») знаменитый исихаст Святой Горы и всех Балкан святой Григорий Синаит (который воспитал целый ряд учеников, – сербских исихастов, известных в средневековой Сербии как «синаиты»)⁷⁰ высказал опять же парадоксальное антропологическо-гносеологическое суждение, исходя из собственного исихастского переживания. В своем известном сочинении «Главы в акростихе», чье полное название весьма характерно: «Речи о заповедях, догматах, пророчествах и обетованиях, о помыслах и страстях и добродетелях и еще об исихии и молитве»), этот синаитско-балканский исихаст пишет: «Если не познаем (γνῶμεν), какими нас сотворил Бог, тогда не сможем познать (ἐπιγνώσομεθα), какими нас сделал грех»⁷¹.

Эти слова Синаита очень важны для исихастской гносеологии по своей, так сказать, «обратной перспективе» (подобно обратной перспективе в православной иконографии, на которую исихазм оказал несомненное влияние). Таким образом, по Григорию Синаиту, истинное познание нашего настоящего состояния, состояния в греховном упадке, в отчужденности, в богоудаленности человеческой личности и человеческой природы невозможно без осиянности светом Лица Божия, то есть через восстановление богообщения, коим освещается и проявляется в нас исконно дарованная нам богоподобность в своих истинных, аутентично человеческих (=богочеловеческих) масштабах.

⁶⁸ *Василий Великий*. Обширные правила, 3; PG 31, 917. В том же контексте можно рассматривать и мысль современника Василия Великого, преподобного Макария Египетского: «Тяжело телу, когда оно остается только в своей природе, ибо тогда оно распадается и умирает. И тяжело душе, если она остается только в своей природе и только на свои дела (и деятельность) надеется, не имея общности с Божественным Духом, ибо такая (самоограниченная) душа умирает, не удостоившись вечной жизни, коей живет Бог» (Гомилии, 11; PG 34, 461; новое, переработанное издание. Берлин, 1964).

⁶⁹ См. примеч. 31.

⁷⁰ См. об этом: *Иеромонах Амфилохий (Радович)*. Синаиты и их значение в жизни Сербии 14 и 15 веков. Монастырь Раваница – Юбилей шестисотлетия. Белград, 1981. С. 101–134; *его же*: Основы православного воспитания. Братство Симеона Мироточивого. 1993. С. 275–316.

⁷¹ Главы... 50; греческое изд.: Филокалия. Афины, 1961. Т. 4. С. 38.

Говоря языком Апостола Павла и других Апостолов и Отцов Восточной Церкви, уже в предвкушении *спасения* во Христе человек ощущает и осознает все свои прежние греховные уклонения и отчуждения от Бога Живого и Истинного. Другими словами, уже в опыте восприятия Божественной благодати Духа Святого можно увидеть всю нечеловеческую суетность и ужасающую пагубность греха и смерти, всю экзистенциальную опасность духовной, физической и метафизической пропасти, которая начинает открываться перед человеком с грехом и смертью без Бога (=без Христа).

Из всего вышесказанного становится понятно, почему исихастская гносеология отличается подчеркнуто коммуникативным характером и как и почему познание достигается и осуществляется посредством общения и единой жизни человека во Христе с Богом и с другими людьми и даже со всем творением. Ибо во Христе, как Творце всего и вся, охвачены и соединяются все начальные логосы всего, и Он как Церковь (=Собором всей тварности) объемлет конечные и неизбежные предназначения всех и вся⁷². Поэтому для исихастской философии только в Богочеловеке Христе возможно и реально живое лично-соборное единение и общение, а благодаря этому и познание как переживание, как *осознание=сопереживание*, ибо иначе никакое познание не приносит пользы, если оно или всего лишь сухое «знание», как, например, у эллинов, или некое «религиозно-субъективное» знание, как у иудеев.

Понимаемое таким образом познание не обесценивается, но и не ставится выше или вне человека и его истинной духовной сущности и самой жизни во вселичном и всежизненном отношении с другими живыми личностями. Поэтому и говорит Симеон Новый Богослов следующие слова, которые нас возвращают к важной мысли Максима Исповедника, с которой мы и начали это эссе, наше неискушенное путешествие по исихастским путям жизни и познания. Симеон, в частности, пишет:

«Невозможно иначе снискать несказанную и совершенную любовь к Богу, чем *по мере духовного знания*, оно же постепенно растет в душе, которая ежедневно *практически трудится и подвизается*»⁷³.

В приведенном отрывке из труда этого исихастского мыслителя и подвижника, кроме очевидной неразрывной связи *любви и знания*, провозглашается и особо подчеркивается жизненная важность и гносеологическая ценность человеческого *подвига* личной подвижнической жизни и практики. Вот почему, по общему мнению всех исихастов⁷⁴, только благодаря истинной жизни достигается истинное познание⁷⁵. Для исихастских мыслителей очевидно, что без вселичного и всежизненного подвига во Христе не будет у человека ни праведной и полной жизни, ни подлинного спасения, ни истинного знания.

⁷² См.: Симеон Новый Богослов: «Начало (есть) Христос, середина и совершенное заключение, ибо Он во всех, первых, средних и последних, как в первых. Ибо для Него в них нет никакой разницы, в Нем нет ни варваров, ни скифов, ни эллинов, ни иудеев, но все и во всем Христос» (Кол. 1, 18; 3, 11). Главы... 3, 1; S. Ch. № 51, 123.

⁷³ Главы... 1, 33.

⁷⁴ Например: Святой Григорий Назианзин. Слово, 20, 12; PG 35, 1080.

⁷⁵ Известная позиция святого Григория Богослова. См.: Слово, 2, 71; PG 35, 480, а также Слово, 27, 3.

Именно это и имел в виду Максим Исповедник, когда сказал, что «христианин *философствует* (=живет подвижнической жизнью, подвижнически мыслит и созерцает) по заповедям, догматам и вере. Ибо соблюдение заповедей Божиих избавляет ум от страсти, догматы приводят человека к познанию реальных существ и творений, а вера подвигает к созерцанию Святой Троицы»⁷⁶. Этим Максим, как и только что процитированный Симеон Новый Богослов, как и другие исихастские подвижники и мыслители, хотел указать на необходимость полного включения в исихастскую гносеологию как *практической*, так и *гностической*, а также и богословской философии, то есть всех областей человеческого личного логосно-умного и всежизненного подвига. Таким образом очевидно, что в такой всеохватывающей христианской философии свое истинное место находит и все то, что ценно во всеобщей человеческой теории и практике как общечеловеческая ценность и достижение духа человеческого, причем особенно и преимущественно это относится к духовным ценностям, почерпнутым из многовекового эллинского и иудейского философско-религиозного наследия.

В исихастской гносеологии способности человека к познанию и полученное с их помощью знание и самопознание не принижаются и не отвергаются, но они в этой гносеологии рассматриваются скорее как элементы или знаки реальных человеческих способностей к разумному познанию, знаки активной человеческой восприимчивости к сотрудничеству и единению *жизни и со-знания* с явленным во Христе Живым и Истинным Богом. В этой гносеологии подлинное знание и истинная мудрость достигаются несомненно человеком свободным и умным, то есть являются достижением интеллектуального, логосного труда и подвига, но в еще большей степени достижением и плодом свободного человеческого *сотрудничества* в любви с Духом Святым, дарованным человеку Богом во Христе. Об этом говорится и в следующем важном фрагменте из труда святого Максима Исповедника, чьи высказывания относительно богословско-исихастского гносеологического опыта мы уже несколько раз приводили:

«Назначение (τέλος=цель, задача) практической добродетели – добро, а оно наполняет человека божественной энергией, к которой эта добродетель приводит логосную часть души по природе воли и чувства, и так практикуемая (созидаемая) добродетель показывает человеку всю красоту богоподобия. А назначение (=цель) теоретической философии – Истина как единственное всеобъемлющее знание (γνώσις) всего, что от Бога, и к такому знанию стремится очищенный ум, оставив свои основанные на ощущениях суждения. В этом истинном знании воспринимается неизъяснимое достоинство божественного лика в человеке»⁷⁷.

Думаем, вышеприведенный подчеркнуто исихастский отрывок из богословско-антропологическо-гносеологических «Главы» святого Максима Исповедника совершенно ясно определяет основные характеристики православной исихастской гносеологии. Кроме того, эта мысль заслуживает дальнейшего философского и богословского исследования, и мы при случае займемся этим.

⁷⁶ См. выше примеч. 5.

⁷⁷ Главы о богословии... 5, 26; PG 90, 1269.

Пневматология как щит исихастской гносеологии

В начале нашего эссе в качестве своеобразного эпиграфа мы привели слова святого Симеона Нового Богослова: «Не знание свет, но свет знание». Теперь пришло время поговорить об этом несколько подробнее. Это классическое исихастское изречение, где говорится о *божественном свете* как источнике подлинного и спасительного знания, подводит нас и наше эссе к заключительным моментам православной исихастской философии и особенно к гносеологии. Иначе говоря, речь идет о *пневматологическом* (свято-духовном) опыте, характерном для исихастской традиции на христианском Востоке с апостольских времен и до наших дней.

Действительно, для исихастов недостаточно сказать, что христианство – это «религия духа». Необходимо полностью осознать и особо подчеркнуть, что христианство, по сути, есть *религия Святого Духа*. Это в любом случае не одно и то же. Значение Святого Духа в христианской вере и жизни, в совокупной реальности Божественного Откровения настолько велико, что со времен Апостолов и восточных Отцов Церкви и до современных православных богословов мы можем с полным правом говорить и свидетельствовать, что без помощи и «силы» (=энергии, благодати) Духа Святого для нас, людей, невозможно восприятие ни Бога, ни Христа, ни Церкви, ни веры, ни другого человека или людей, ни вечной Истины и Жизни, а также подлинного знания.

Ибо уже в самом Евангелии сказано о Духе Святом: «Когда же приидет Он, Дух Истины, то наставит вас (Апостолов и христиан) на всякую истину» (Ин. 14, 17; 15, 26; 16, 13; 1 Ин. 5, 6). Таким образом, по свидетельству Апостолов и Отцов, человек только Духом Святым может осознать и воспринять Христа как живую Истину, как Богочеловека и Спасителя, так что Бог и человек могут возлюбить друг друга только «в Духе и Истине». Только с Духом Божиим можно жить в богочеловеческой Истине, в подлинной межличностной Любви, в вечной Жизни во Христе (Рим. 8, 2, 9; 1 Кор. 12, 3–14; Ин. 4, 23–24 и т. д.). Также и всякое подлинное, аутентичное и спасительное *познание*, всякое истинное и животворное *знание* достигается единственно в Духе Святом. По словам святого Макария Египетского, только «силой (=энергией) Духа Святого открывается всякое знание и только посредством такого знания подлинно познается Бог»⁷⁸.

Какова, по учению исихастов, конкретная роль Духа Святого, Его вечной силы=энергии=благодати, которая именуется и явлена *Божественным светом*, в подвиге человеческой жизни и познания, мы попытаемся вкратце прояснить в последующем изложении.

Основная истина христианской новозаветной антропологии состоит в том, что человек является *коммуникативным, общественным существом*, созданным Троичным Богом (Который есть Жизнь и Любовь) для истинного единения в Жизни и Любви: именно эта истина и составляет тайну Святого Духа Божия, реальность Его Божественной животворной и любвеобильной благодати, что и есть Божественная сила вечной Жизни, Истины и Любви. Человек, по учению исихастов, сотворен Богом как психофизическая

⁷⁸ PG 34, 957.

личность, соединившая в себе душу и тело, но для его полной, аутентичной и вечной жизни, для совершенства и полноты ему необходимо добровольное, свободное сотрудничество и сожитие с Богом в Любви и Истине. Именно это сотрудничество и сожитие обеспечивает, определяет и предоставляет Дух Святой, Животворный и Утешительный, без Чьего дуновения (=духа) невозможно для человека ни истинная жизнь, ни познание. Поэтому и свидетельствует Ириной Лионский (еще во II веке), что только «там, где Дух Божий, там и человек живой»⁷⁹.

Великий византийский исихаст Симеон Новый Богослов называет Духа Святого среди прочих следующими характерными именами, которые показывают Его великое значение и роль в жизни и познании исихастского подвижника. Симеон воспользовался здесь молитвенной формой:

«Душа Святого Утешителя, Душа жизни и разума, Душа святости и совершенства, Душа благая, мудрая и человеколюбивая, Душа, Которая укрепляет и просвещает... Душа, дающая радость и любовь, целомудренность, мудрость и знание... Душа, Которая изъясняет тайну, Которая залог Царствия Небесного, Источник пророчества и учения, Сокрушительница греха, Подательница покаяния... Душа любви, мира, веры и терпения, Душа, горячо жаждущая любви и эту любовь дарующая, – Ты, Душа Святая, приди и вселись в нас, и останься нераздельно с нами, освящая нас и преображая и просвещая сердца наши»⁸⁰.

Из вышеприведенного молитвенно-поэтического текста святого Симеона очевидно, что он написан исходя из исихастского, пневматологического, *благодатного* опыта, как истинного плода сотрудничества Духа Божия и духа человеческого, сотрудничества в любви и единении, в межличностной работе, которая является не «моноэнергизмом», но *син-энергизмом*, содеянием и кооперацией живых и свободных личностей. Так это проявляется и свидетельствуется во всем Новозаветном Откровении, а значит, и в исихазме, как его аутентичном выражении и продолжении. Этот богочеловеческий синэнергизм характерен для реального жизненного, а также гносеологического отношения между Живым и Истинным Богом и живыми людьми, как богоподобными сынами Божиими.

Роль и деяние Духа Святого как любви, благодати, силы и Божественно-го света, по свидетельству исихастского духовного опыта, никогда не вступает в противоречие с устройением человека как личностного, свободного, логосного (=разумного) и активного существа. Напротив, Дух Святой только «подкрепляет нас в немощах наших», как говорил еще Апостол Павел, «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными», так «что любящим Бога, призванным по *Его* изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8, 26–28).

Эти слова Апостола и их дух, присутствующий в текстах всех исихастов, предвещает и открывает опытным путем обретенную исихастскую истину –

⁷⁹ Contra Haereses 5, 9, 1–3. См. также: *Симеон Новый Богослов*. Катехизис 15.

⁸⁰ Богословское слово 3; изд. S. Ch. 122, 156–8. – См. также: *Симеон Новый Богослов*. Этическое слово 9 (S. Ch. 129, 220): «Пусть никто не обманывается, что праздными и праздноумными словами сможет постичь Божественную тайну христианской веры без Духа Святого, Который таинственно нисходит и просвещает; а чтобы стать сосудом благодатных даров Духа Святого, необходимы чистота и смиренномудрие».

истину о всеохватности исихастской жизни и мысли через переживание и творческую практику *умно-сердечной молитвы* (καρδιακῆ νοερὰ προσευχή). На эту тему, тему «деятельной молитвы» в исихастской антропологии, гносеологии и богословии, можно было бы говорить очень много, но мы не будем теперь этого делать. Укажем лишь на несколько важных моментов исихастского религиозного (=благодатного) опыта и на те аспекты, которые имеют значение для гносеологии.

Так, например, Макарий Египетский пишет:

«Единение мистических энергий (Святого Духа) и соединение святого отношения к Богу и самого ума (человеческого) через неизреченную любовь к Господу бывает в молитвах тех, которые того удостаиваются»⁸¹.

Согласно этому свидетельству, *молитва* является выражением (знаком) живого и любовного *общения* Бога и человека, но также и людей между собой, ибо, по учению исихастов, необходимо молитвой и любовью и призывать, и давать место Святому Духу, Который соединяет нас и Бога межличностно, а нас, людей, между собой во Христе. Ибо, как говорит тот же святой Макарий, «только Дух Святой дарует и учит истинной любви и братолюбью»⁸². Необходимо также подчеркнуть, что *искренняя* (=чистая) молитва, о которой, собственно, только и говорят восточные исихасты (и наш святой Савва в своей «Проповеди о правой вере»), только она, как и искренняя (=чистая) любовь, действием Духа Святого в ней и через нее *очищает ум и сердце* человека, дабы они стали прозрачными для подлинного познания, для полного восприятия (=созерцания: θεωρία) Истины. Поэтому Диадок Фотикский говорит:

«Когда божественный свет Духа начинает часто воздействовать на ум, тогда он становится весь прозрачный (διαφανής) и многое в себе созерцает в свете»⁸³. То есть, добавляет тот же автор: «свет истинного знания (для нас, людей) в том, что в свете (ума) мы видим дар Божественного Света»⁸⁴.

Этот светодуховный дар и снискание человеком света, что достигается в сотрудничестве и со-молитве (συμ-προσευχή) подвижника Истины и Духа Истиноподателя (ибо одно с другим связано по принципу животворной богочеловеческой синергии), лишь еще больше развивает в человеке богоданные ему логосные (=интеллектуальные) и гностические способности и потенциалы прежде всего *агатийного* (=любовного) и *кинонийного* (=общественного) характера и назначения. Поэтому подвижник-исихаст не считает, что он живет, мыслит и познает «сам», «один», но всегда в радостной и любовной *общности* с Духом Святым (см. Флп. 2, 1; 2 Кор. 13, 13, а также Деян. 13, 28: ἔδοξε τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν).

Это благодатное единение жизни и познания, это истинное пневматологическое *συν-εἶδησις* (=соборное знание) всегда осуществляется в богоданном *свете*, ибо оно невозможно без Духа Святого, Который и есть *Свет* Вечный и Божественный. Следует лишь вспомнить строфы Псалмов (а Псалмы, как известно, – это основа поэзии исихазма, реинтерпретированная

⁸¹ Гомилия 40, 1; PG 34, 853.

⁸² Гомилия 19, 8; PG 34, 648.

⁸³ Главы... 40.

⁸⁴ Главы... 85.

в исихастской гимнографии): «Яви нам свет лица Твоего, Господи!», «во свете Твоем мы видим свет» (Пс. 4, 7; 35, 10), а также соединить их с исихастским богословием *Фаворского света*, как основного благодатного и гносеологического переживания в византийско-сербском исихазме, и это позволит нам понять роль и значение света Духа Святого в православной гносеологии. Мы здесь не намерены останавливаться подробнее на анализе *фотологического* (=мистагогическо-пневматологического) характера исихастской гносеологии, мы лишь хотели бы подчеркнуть и отобразить этот весьма существенный момент. Важно также отметить, что эта *светоносная* общность жизни и познания для человека никоим образом не означает «порабощение» или некое обезличенное «экстатическое изумление» (как средневековые сербские переводчики чаще всего переводили выражение ἔκστασις), но истинное духовное освобождение, истинную духовную свободу для человека. Ибо, по учению исихастов, потому-то и свидетельствует Апостол Павел: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17; см. также 4, 6).

Эта новая, новозаветная гносеологическая реальность основывается на реальности нового «Духа жизни во Христе», как свидетельствует тот же Апостол, ибо она освобождает человека от убийственных материальных и духовных оков «закона греха и смерти» (Рим. 8, 2; см. также Гал. 5, 1 и 6). Поэтому Духом Святым освобожденный и одухотворенный Его светом подвижник Истины постигает «мысль Духа» (τὸ φρόνημα τοῦ Πνεύματος – Рим. 8, 5–9), или, что то же самое, познает «ум Христов» (1 Кор. 2, 16). А что именно означает для исихастов с гносеологической точки зрения это постижение и познание «ума Христова», лучше всего объяснил Максим Исповедник в следующих словах:

«В мир (истинных подвижников) вселился ум Христов, но не лишая их собственных умственных способностей: ум Христов по самой своей принадлежности освещает способности их ума и приводит его работу к единству с собой»⁸⁵.

Так в Духе Святом, Который одновременно и *Дух Христов* (Рим. 8, 9, 14), человек, по учению исихастов, приходит к восприятию тайны и к *практическому* (=добродетельному) и *гностическому* (=мистагогическому) познанию, то есть к полноте спасительного знания, которое означает *жизнь*, истинную жизнь во Христе, в светоносной благодати Духа. Или, как в иных выражениях говорит Симеон Новый Богослов: «Нет другого ключа для *истинного знания*, кроме как через веру, даруемую *благодатью* Святого Духа»⁸⁶.

Эта духоносная и для человека духотворная, духопреображающая и животворная благодать, по богословско-философскому свидетельству и духовному опыту православных исихастов, является вечной и нетварной *светоносной энергией* Троичного Божества, посредством которой Бог во Христе явил и являет Себя в миру людям, что всегда происходит *присутствием и действием* Святого Духа. Эта божественная энергия в исихастском опыте всегда является как богоданный Свет, каким был «Фаворский свет» во время преображения Христова на горе Фавор перед Апостолами. Об этом у нас есть

⁸⁵ Ответы Таласию, 58; PG 90, 636. Об этом же более подробно у Г. Флоровского «Византийские Отцы 5–8 веков». Париж, 1933. С. 202.

⁸⁶ Катехизис, 33.

многочисленные свидетельства в исихастской литературе, поэтому мы теперь не будем задерживаться на этой теме. Важно лишь обратить внимание на следующее.

Этот *свет* Духа Святого исихасты воспринимают всегда как реально присутствующий в человеке *вечный, божественный, нетварный свет*, а не только как некую внутреннюю «рациональную просветленность», о чем, к примеру, думал и говорил Варлаам Калабрийский, противник исихастов в XIV веке, а также другие схоласты и гуманисты этого периода. Для православных исихастов Фаворский свет был вечной и нетварной божественной, сущностной *энергией* Самого Троичного Бога, которая отождествляется с тем, что в Библии обозначено вечной и нетварной Славой Божией, или вечным Царством Божиим. «Царствие Небесное есть Свет Духа Святого, пребывающего в душе», как сказал один из ранних восточных Отцов⁸⁷. Или, как еще определеннее сказал святой Макарий Египетский:

«Просвещение Духом Святым – это не только некое изъяснение смысла и просвещение благодатью, но это достоверное и постоянное просвещение *ипостасным (Божественным) Светом*»⁸⁸.

Говоря кратко, в исихастском богословии и гносеологии света речь идет о том, о чем сказано в приведенном в начале этого эссе изречении святого Симеона Нового Богослова: «Не знание – свет, но Свет (Божественный) – истинное знание».

Эта гносеологическая позиция, или, точнее сказать, благодатно-гносеологический опыт исихастских подвижников и мыслителей в Византии и средневековой Сербии, во всех отношениях представляет собой совершенно иные «гуманизм и просветленность», чем хорошо нам знакомые европейские «гуманизм и просветленность» нового времени (которые утвердились на тезисе, что «знание – свет», то есть на противоположных святому Симеону позициях. И можно с уверенностью говорить, что здесь мы обнаруживаем совершенно иную гносеологическую перспективу, «обратную» сравнительно с православной иконографией. Для православной гносеологии источник знания – в общении с Богом Живым и с живыми богоподобными людьми, причем это истинное познание достигается только в *чистоте сердца* (см. Мф. 5, 8: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят») и в *чистой (=искренней) любви* (Еф. 4, 15; 1 Ин. 4, 7–18), ибо только чистота сердца в богочеловеческой любви дает *чистоту ума*. В исихастской гносеологии, тесно связанной с библейской антропологией, речь идет, разумеется, о таком «сердце», которое – опора и суть живых и свободных, богоподобных человеческих *личностей*, очистившихся и преобразенных во Христе для вечной и неизъяснимой Любви и Истины, для вечной Жизни в невестественном Свете Троичного Бога, «Который обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6, 16). Такое очищение жизненной и «гностической» основы человеческой личности происходит прежде всего посредством практики добродетельных подвигов, включая подвиг и усилия воли и разума («логосно-сердечный» подвиг человека и совершенствование любовью *в свете и присутствии (=светоносном присутствии и действии)* Духа Святого, то есть благодатным озарением, синергией, единением Духа Божия и духа человеческого⁸⁹.

⁸⁷ Doctrina Patrum, гл. 33; изд. F. Diekamp, Munster, 1907. 254.

⁸⁸ PG 34, 956.

⁸⁹ См.: Симеон Новый Богослов. Главы... 3, 29.

В этой благодатной общности или, как говорят православные исихасты, во вселичном и всежизненном сотрудничестве устремленного к Богу человека и человеколюбивого Бога «во Христе» как «Обители живых» (Χώρα τῶν ζώντων), созидаемой благодатной, в любви и свободе просвещающей энергией Духа Святого, – даруется, по учению исихастов, и истинное *познание* как соборное *сознание* («во Христе» и «со всеми святыми»), что намного возвышеннее, полнее и совершеннее, чем какое-либо иное философское или научное «знание» – «по преданию человеческому» и «по стихиям мира» (Кол. 2, 8).

Итак, в соответствии с исихастским учением, истинное предвкушение и восприятие человеком новой и обновляющей благодатной реальности одновременно становится *знанием-жизнью, знанием-любовью, знанием-общностью* Богочеловеческой и вечной жизни в извечной Истине. Это, по мысли исихастов, и есть истинная *философия* «по Христу» (Кол. 2, 8), логосная (сердечно-умная) любовь к Богу Логосу и логосоподобному (=богоподобному) человеку во Христе Богочеловеке как Вечной Мудрости, Пути, Истине и Жизни. Это, по словам Макария Египетского, «философия по Духу Святому»⁹⁰.

Завершим наши пролегомены к исихастской гносеологии словами великого исихаста с Балкан святого Григория Синаита:

«Знание Истины ищи прежде всего в ощущении благодати (Духа Святого), ибо остальное знание следует именовать лишь отпечатками понятий и доказательствами тварного мира»⁹¹.

Добавим также слова сирийского исихаста святого Исаака:

«Ум, который обрел *мудрость Духа (Святого)*, подобен человеку, нашедшему корабль на бурном море; и, когда он садится в этот корабль, тот перевозит его из мира нынешнего и высаживает на остров будущего века. Ибо будущий век в этом мире ощущается, как малый остров в море; и кто к нему приближается и на него ступает, больше не мучается под ударами волн фантазии этого века»⁹².

Заключительные слова двух великих православных исихастов демонстрируют эсхатологический масштаб исихастской гносеологии, но эта проблема ждет своего исследования в другом эссе.

⁹⁰ Более подробно см.: *Иустин (Попович)*. Проблема личности и познания по святому Макарию Египетскому // *Путь Богопознания*. Белград, 1987, особенно с. 86–102.

⁹¹ Главы... 3; греческое издание: «Филокалия», Афины, 1961. Т. 4. С. 31.

⁹² Слово 74, С. 284. – См. также: *Св. Исаак Сирийский*. «Что есть знание? – Ощущение жизни вечной. А что такое жизнь вечная? – Ощущение Бога» (или возможен другой перевод: «Восприятие Бога», «Восприятие Богом»). Слово 69; также то же издание. Афины, 1895. С. 272.