

## ВОЗВРАЩАЯСЬ К НАПЕЧАТАННОМУ: ДИСКУССИЯ

В предыдущем выпуске Вестника ЕДС была опубликована статья Д. Ф. Аникина «Божественный свет (нетрадиционные суждения по традиционной теме)»<sup>1</sup>, которая вызвала, как того и ожидал сам автор, своего рода дискуссию по основным положениям, высказанным в статье. В редакцию журнала поступило два отклика на публикацию, написанные зав. кафедрой теологии Миссионерского института А. В. Пиличевым и иером. Авелем (Плахтием). Ввиду особой важности затронутой Д. Ф. Аникиным темы, а также в связи с желанием редакции «Вестника» поддержать дискуссию по важному богословскому вопросу, было принято решение издать один из этих отзывов на страницах нашего журнала. Отзыв А. В. Пиличева написан в довольно эмоциональном ключе и имеет характер скорее своеобразной «реплики» на прочитанное, чем законченного научного исследования проблемы, поэтому мы решили его не публиковать, познакомиться с ним можно в сети Интернет<sup>2</sup>.

*Редакция*

---

<sup>1</sup> Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. Вып. 2. С. 37–60.

<sup>2</sup> Пиличев А. В. Критические заметки по поводу «нетрадиционных суждений» о природе Божественного света // Сайт Миссионерского института при Ново-Тихвинском женском монастыре. URL: <http://www.uralsky-missioner.ru/doc/98> (дата обращения: 02.05.2012).

Авель (Плахтий), иеромонах

## НЕТРАДИЦИОННОЕ БОГОСЛОВИЕ<sup>1</sup>

Статья является откликом на помещенную во втором выпуске Вестника ЕДС публикацию Д. Ф. Аникина «Божественный свет (нетрадиционные суждения по традиционной теме)». Делается попытка с точки зрения святоотеческого учения дать ответ на основные вопросы, поставленные Д. Ф. Аникиным в его статье. Анализируются предложенные Д. Ф. Аникиным богословские идеи относительно учения о Божественном свете, а также методы его богословия.

**Ключевые слова:** *нетварный свет, Божественный свет, энергия, паламитские споры, свт. Григорий Палама, Варлаам, Д. Ф. Аникин, богословие, созерцание, теофания, обожение, богопознание.*

Статья Д. Ф. Аникина «Божественный свет (нетрадиционные суждения по традиционной теме)» является попыткой по-новому рассмотреть тему, касающуюся самой сердцевины церковного учения. Автор рассуждает о Божественном свете, его сущности, образе общения человека с Богом. Эта возвышеннейшая тема связана как с вопросами богословия внутритроичной жизни, так и с важнейшими антропологическими вопросами, такими, как обожение человека, возможность познания Бога и непосредственного общения с Ним.

Мотивом нового обращения к уже хорошо освещенной и в святоотеческих, и в богословских работах теме является желание автора статьи сделать церковное учение более доступным и более приемлемым для современного сознания. Он полагает, что «архаичные патристические богословские схемы скептически воспринимаются

---

<sup>1</sup> В основу данной статьи положен доклад, сделанный на заседании кафедры теологии Миссионерского института при Ново-Тихвинском женском монастыре. Электронную публикацию текста доклада см.: *Авель (Плахтий), иером.* Нетрадиционное богословие // Сайт Миссионерского института при Ново-Тихвинском женском монастыре. URL: <http://www.uralsky-missioner.ru/doc/115> (дата обращения: 02.05.2012).

научной и философской аудитории»<sup>2</sup>, и ставит задачу лучше понять «духовный опыт христианства для достойного ответа на вопрошания “внешних”»<sup>3</sup>.

Очевидно, что раскрытие церковного учения должно следовать определенным принципам ведения богословских рассуждений. Согласно церковным правилам, Священное Писание должно «не инако толковаться, но якоже церковная светила, святии и богоноснии отцы наши, пастыри и учителя, великим согласиём истолковали»<sup>4</sup>.

Сказанное о Священном Писании относится и к прочим вопросам церковного вероучения. Преподобный Викентий Лириинский в V в. так выразил православный метод формулирования истинного вероучения: «В самой же католической Церкви особенно должно заботиться нам о том, чтобы содержать то, чему верили повсюду, всегда, все <...> когда никак не отступим от тех мыслей, которые, несомненно, одобрены святыми предками и отцами нашими; а согласию — тогда, когда в самой древности последуем определениям и мыслям всех или, по крайней мере, большинства священников и вместе учителей»<sup>5</sup>.

Святитель Григорий Палама указывает на три рода богословов: «Одни посвящены в таинства [богословия] собственным опытом... Другие же [познают] — за почтение, веру и любовь к таким людям», третьи же, «не имея опыта и не веря святым»<sup>6</sup>, отвергают проповедуемые богословские истины. Очевидно, что третьих нельзя назвать богословами в собственном смысле слова.

В настоящее время, по оскудению подвижнической христианской жизни, первый образ богословствования оказывается недоступным большинству христиан, однако иной образ богословствования возможен. На него указывает владыка Каллист (Уэр): «Я хотя бы могу

<sup>2</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет (нетрадиционные суждения по традиционной теме) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. № 2. С. 55.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Грамота, выдаваемая архиереем иерею по его рукоположению.

<sup>5</sup> Викентий Лириинский, *прп.* О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 19–20.

<sup>6</sup> Григорий Палама, *свт.* Святогорский томос // Сайт «Исихазм». URL: <http://www.hesyasm.ru/library/palamas/tomos.htm> (дата обращения: 25.04.2012).

пытаться быть богословом во втором смысле, — пишет он, — я могу доверять святым и могу искать свидетельств жизни и словам святых <...> со школьной точностью мы можем передавать послание святых»<sup>7</sup>.

Разумеется, в условиях меняющихся жизненных обстоятельств церковное вероучение требует освещения тех или иных своих сторон, однако при этом не должно быть нововведений и «революционных переворотов». Как пишет преосвященный Сильвестр (Малеванский), задача богословской науки «должна состоять не в том, чтобы беречь догматы только по имени или по наружности, предоставляя в то же время разуму полную свободу видоизменять их внутреннее существо, а, наоборот, — в том, чтобы, сохраняя неизменною и неприкосновенною их сущность, заботиться только о приискании и выработке при пособиях научных более полных, определенных и соответственных с требованиями современного образования внешних форм, в которые бы облекшись, эта сущность могла бы явиться более живою и действенною силою»<sup>8</sup>.

\* \* \*

В первой части статьи автор излагает учение святителя Григория Паламы о Божественном свете, причем с самого начала заявляет, что «теология нетварного света» — это некоторое «направление восточно-христианской традиции», «один из аспектов византийского богословия»<sup>9</sup>. Оно характеризуется автором лишь как «теория, необходимая для того, чтобы обосновать возможность соединения человека с Богом»<sup>10</sup>, «оригинальная “энергийная теология”, результат “двойного преломления” библейского текста»<sup>11</sup>.

Автором статьи используются формулировки, представляющие богословие святителя Григория Паламы как надуманную тео-

<sup>7</sup> *Каллист (Уэр), еп.* Богословское образование в Писании и у святых отцов // Сайт «Православие в Украине». URL: <http://archivorthodoxy.com/page-753.html> (дата обращения: 25.04.2012).

<sup>8</sup> *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. 1. СПб., 2008. С. 47.

<sup>9</sup> *Аникин Д. Ф.* Божественный свет... С. 37.

<sup>10</sup> Там же. С. 39.

<sup>11</sup> Там же. С. 50.

рию, как неудачную попытку философски обосновать мистический опыт богообщения в молитве. Подчеркивается, что для определения нетварного света термин «энергия» был заимствован святыми отцами из философии Аристотеля, что в этом термине «нет ничего специфически христианского»<sup>12</sup>, что «богословие святителя Григория зависит от древней языческой мысли», что учение о Божественных энергиях, «вполне возможно», является переработкой неоплатонической идеи об эманации божества<sup>13</sup>.

Обращает на себя внимание факт употребления автором, с одной стороны, таких выражений, как «святитель Григорий мог остаться в рамках суждений человека своего времени. Но этого было недостаточно уже тогда»<sup>14</sup>; «смутные и неопределенные переживания преподобного Симеона Нового Богослова»<sup>15</sup>, а с другой, — выражений, показывающих, что автор отдает себе отчет в том, что все эти «смутные», «неопределенные» и «недостаточные» суждения являются суждениями святоотеческими, так что часто бывает трудно понять, критикует автор то или иное мнение или просто излагает церковное учение.

Впрочем, далее из его комментариев становится понятно, что критикует. Автор осознает традиционность и церковность этих суждений, но дает себе свободу полностью пренебрегать ими. К примеру, он прямо говорит, что «связь паламизма с предшествующей святоотеческой традицией показана в работах В. Н. Лосского», но трактует это таким образом: «паламизм остается в русле ставших к XIV в. стандартными для восточных отцов представлений о Боге и

<sup>12</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 39.

<sup>13</sup> Вообще, подобный метод дезавуирования суждений святых отцов становится популярным в некоторых богословских кругах. Неудобное суждение объявляется заимствованием из языческой философии. При этом указывается на факт употребления того или иного термина, но игнорируется то, что данный термин был преобразован и адаптирован для изложения христианского учения или выбран как адекватный в данном случае. Тонкими или грубыми намеками делается вид, что мы имеем дело с заимствованием постороннего философского учения, которое, следовательно, можно игнорировать.

<sup>14</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 47.

<sup>15</sup> Там же. С. 45.

принципах богопознания»<sup>16</sup>, то есть в русле «архаичных патристических богословских схем»<sup>17</sup>.

Таким образом, становится очевидным, что заявленная автором нетрадиционность богословия касается не новых форм выражения традиционного православного учения, а нового по сути учения.

Однако оказывается, что это новое учение совсем не новое. В своей статье Д. Ф. Аникин уважительно ссылается на антипаламитов: Варлаама Калабрийского<sup>18</sup>, Никифора Григору («его мнение ближе современному человеку»<sup>19</sup>), Прохора Кидониса («который в 1368 г. весьма достойно противостоял паламитскому Собору»<sup>20</sup>), а также мнения католических писателей<sup>21</sup>.

Рассмотрим, что же конкретно не нравится автору статьи в православном учении о Божественном свете и что привлекает его в учении анафематствованных Церковью<sup>22</sup> Варлаама Калабрийского и его приверженцев.

---

<sup>16</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 46.

<sup>17</sup> Там же. С. 55.

<sup>18</sup> Там же. С. 43.

<sup>19</sup> Там же. С. 47.

<sup>20</sup> Там же. С. 51.

<sup>21</sup> Идея о том, что богословие Божественных энергий является переработкой неоплатонической идеи эманации божества, развивается католическими учеными. Д. Ф. Аникин на с. 50 ссылается на Шишкова, но можно указать еще на Гудре (J.-P. Houdret), Гарригу (J.-M. Garrigues), Третована (Trethowan) (см.: *Калист (Уэр), еп. Паламитские споры // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 191*).

<sup>22</sup> Относительно общецерковного значения решений Поместных Соборов Константинопольской Церкви 1341–1368 гг. приведем фрагмент из книги архиепископа Василия (Кривошеина): «Формально эти Соборы, даже самый большой из них — Собор 1351 г., не были Вселенскими. Фактически на них был представлен почти только один епископат Константинопольской Церкви — в общем от 20 до 50 епископов, судя по числу подписей под Деяниями Соборов, причем некоторые из подписей были даны впоследствии по местам. Правда, на Соборе 1347 г. присутствовал Иерусалимский патриарх Лазарь, а на Соборе 1351 г. — представитель Антиохийского патриарха Игнатия митрополит Тирский Арсений. О последнем, впрочем, лучше не говорить, так как он вел себя позорно, принял сторону противников св. Григория Паламы и удалился с Собора, не дождавшись его конца. Он даже сделал письменное заявление, в котором оспаривал право Константинопольской Патриархии одной, без участия других патриархов, решать догматические вопросы. Несмотря на это, Антиохийский патриарх Игнатий подписал вскоре акты Собора, так же, как и Иерусалимский патриарх Лазарь. Само-

Д. Ф. Аникина смущает прежде всего недостаточная степень рациональности учения о Божественном свете. Он сетует на то, что описания духовных состояний смутны и неопределенны.

В. Н. Лосский писал: «Как дать понять этот опыт (богообщения. — И. А.) тем, кто не имел его? То, что святой Симеон Новый Богослов пытается выразить в противоречивых выражениях, позволяет нам провидеть то, что остается еще сокрытым от нашего непросвещенного сознания». Приведя это высказывание В. Н. Лосского, автор статьи иронизирует: «Высказанное “в противоречивых выражениях” содержит внутреннее, в самом себе, противоречие, и потому не может позволить что-либо провидеть. Тем более если непросвещенное сознание должно провидеть нечто сокрытое»<sup>23</sup>.

Однако положение о том, что многие христианские истины невозможно изложить строго логически, что они не поддаются сухой рационализации, а являются антиномичными, общеизвестно. К таким положениям относятся единство и троичность Пресвятой Троицы (Единый Бог в трех Лицах), образ соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе (одна Ипостась и две природы), приснодевство Богородицы (Дева и Матерь).

В самой Божественной жизни нет антиномий или противоречий, но для нашего ограниченного рассудка Божественное Откровение часто представляется апорией. Богословие не ставит своей целью снять тайну, полностью приспособив богооткровенную истину к нашему пониманию, но старается изложить ее наиболее адекватно.

---

стоятельные в то время Болгарская и Сербская Церкви не участвовали в этих Соборах, но уже в 1360 г. созванный в Тырнове Собор Болгарской Церкви подтвердил решения Константинопольского Собора 1351 г. То же сделал митрополит Московский св. Алексий при своем утверждении в митрополичьем сане в Константинополе в 1354 г. Собор 1351 г. приобрел вскоре такой авторитет, что известный церковный писатель и канонист XIV в. Нил, митрополит Родосский, даже называет его Девятым Вселенским в своем сочинении «Краткая история Вселенских Соборов» (Восьмой для него, как мы уже видели, Собор 879–880 гг.)» (см.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви. Калуга, 2003. С. 37–38). Следует также указать на богослужебную церковную рецепцию этих Соборов: особую память святителя Григория Паламы во 2-ю Неделю Великого поста, наличие анафематствований сторонников Варлаама в греческом синодике Торжества Православия.

<sup>23</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 45.

Духовный опыт действительно сложно или почти невозможно полноценно выразить человеческим языком в условиях падшего мира, поскольку «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2. 9). Но богословие святых отцов, сердца и разум которых были просвещены Святым Духом, тем и отличается от пустого философствования, что это богословие наиболее адекватно отражает реалии духовного мира. «А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проницает, и глубины Божии» (1 Кор 2. 10), — говорит апостол, и это не красивые слова, а жизненная реальность. Чтобы пускаться в самостоятельное богословствование о возвышеннейших вещах, нужно иметь ощутительное просвещение Святым Духом.

Автор же статьи противопоставляет этому «элементарный житейский опыт» (очевидно, безблагодатный) «и научное знание»<sup>24</sup>, объектами которых, как известно, являются реалии мира материального.

На основании «элементарного житейского опыта и научного знания» Д. Ф. Аникин делает заключение, что свет может восприниматься только с помощью органов зрения, и поэтому либо Божественный свет, видимый подвижниками, материален<sup>25</sup>, либо он является работой ассоциативного мышления подвижника, автоматически изображающего в виде лучистого сияния чувства мира, покоя и радости при молитве<sup>26</sup>. Очевидно, что оба варианта являются попыткой материалистического объяснения духовных феноменов. Можно только повторить вслед за преподобным Симеоном Новым Богословом: «Почему удивляюсь я тем немалочисленным людям, которые прежде рождения от Бога и прежде вступления в чадство Ему не трепещут богословствовать и беседовать о Боге. Когда слышу, как многие, не понимая божеских вещей, философствуют о них <...> богословствуют о Боге и о всем, Его касающемся, — без благодати Святого Духа, дающего смысл и разум»<sup>27</sup>.

В ответ на доводы элементарного житейского опыта Д. Ф. Ани-

<sup>24</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 41.

<sup>25</sup> Там же. С. 42.

<sup>26</sup> Там же. С. 54.

<sup>27</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* Творения. Т. 2. М., 1993. С. 92.



кина можно заметить, что действие Божественной благодати — духовный свет — это не то же самое, что свет обычный. Его одновременно можно назвать и светом и мраком. «Божественный мрак — это тот непреступный Свет, в котором, как сказано в Писании, пребывает Бог», — говорит священномученик Дионисий Ареопагит<sup>28</sup>. Воспринимается он человеческим духом, а не глазами.

Говорить, что Божественный мрак может восприниматься «только с помощью органов зрения» довольно странно как с «научной точки зрения», так и «с точки зрения здравого смысла».

Святые отцы, в частности святитель Григорий Палама, действительно говорят, что при обильном действии благодати в созерцании Божественного света участвуют и глаза. Но глаза именно участвуют, а не являются единственным воспринимающим органом. Это связано с тем, что при изобильном действии благодати и телесные чувства человека также принимают участие в наслаждении Божественным действием.

Известно описание беседы Мотовилова с преподобным Серафимом Саровским. Когда, по молитве преподобного, явилось явно действие благодати и лицо преподобного просияло сильнее солнца, он, обращаясь к Мотовилу, спросил, что тот теперь чувствует. Вот что отвечал Мотовилов: «Необыкновенную сладость <...> необыкновенную радость во всем моем сердце <...> теплоту необыкновенную <...> [и запах] — на земле нет ничего подобного этому благоуханию»<sup>29</sup>. При этом преподобный Серафим подтвердил адекватность ощущений Мотовилова. То есть при обильном действии Божественной благодати все телесные чувства получают прекраснейшие впечатления.

Можно вспомнить и описания молитвенных состояний преподобного Василиска Сибирского, когда при благодатных утешениях он телесно ощущал сладость и тепло. «Вся кости моя рекут — Господи, Господи, кто подобен Тебе» (Пс 34. 10), — говорит о таком состоянии святой пророк Давид.

<sup>28</sup> Дионисий Ареопагит, свецмч. Письмо Дорофею // Он же. Сочинения. СПб., 2002. С. 781.

<sup>29</sup> Беседа преподобного Серафима Саровского о цели христианской жизни // Угодник Божий Серафим. Т. 1. М., 1993. С. 140–142.

Д. Ф. Аникин же настаивает на идее материальности Божественного света и в качестве доказательства приводит примеры ветхозаветных теофаний. Он говорит, например, о сиянии лица Моисея (Исх 34), которое видели все израильтяне независимо от духовного достоинства. «А ведь не были, — говорит он, — просвещены Святым Духом глаза всех израильтян, в том числе и неблагочестивых, значит, и свет, который они видели, был материальный»<sup>30</sup>.

Но нужно учитывать, что тогда было не только сияние лица Моисея, но и «были громы и молнии, и густое облако над горою Синайскою, и трубный звук весьма сильный <...> Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась; и звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом» (Исх 19. 16–19). То есть явления были вполне чувственного характера.

Нужно различать отдельные промыслительные Божественные явления в чувственных образах, которые могут воспринимать не только недостойные люди, но и животные — вспомним Валаамову ослицу<sup>31</sup>, — и собственно умное видение Божественной энергии, света непосредственного богообщения, которое стало возможным для человека лишь после спасительных страданий и Воскресения Господа Иисуса Христа и сошествия Святого Духа в день Пятидесятницы.

У преподобного Исаака Сирина, в частности, находим разделение на 1) просто видения, бывающие в изображениях и образах, и 2) умные откровения Святого Духа. «Видение, — пишет преподобный, — бывает всякими способами, например в изображениях и образах, как было ветхозаветным <...> Откровения же, ощущаемые умом, бывают только совершенным <...> и ея сподобляется один из многих тысяч людей, потому что это — тайна будущего состояния и жития <...> не молитвой молится душа, но чувством (умным. — *И. А.*) ощущает духовные вещи оного века, превышающие понятие человеческое, уразумение которых возможно только силою Святого Духа»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 38.

<sup>31</sup> «И увидела ослица Ангела Господня, стоящего на дороге с обнаженным мечом в руке, и своротила ослица с дороги» (Числ 22. 23).

<sup>32</sup> Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 96–104.

Однако, — задается вопросом автор статьи, — «для чего каким-то мистическим способом обрабатывать человеческие глаза, чтобы они могли увидеть то, что в обычном их состоянии они увидеть не могут, когда та же самая Божественная сила, никоим образом не вторгаясь в человеческую природу, может сама облечь себя в сотворенный свет, чтобы показать слабым и грешным людям величие Творца?»<sup>33</sup>. На это ответим так: «чтобы показать слабым и грешным людям величие Творца», чувственного явления действительно достаточно. Более того: для этого достаточно одного только созерцания сотворенного мира, «ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1. 20). Но, чтобы видеть Бога и приобщаться Ему в непосредственном богообщении, чтобы сподобиться реального обожения человеческого естества, чтобы, «используя чувство, почувствовать то, что ему не поддается (точнее — «то, что выше его». — *И. А.*), и, используя разум, рассуждать о том (точнее — «воспринимать то». — *И. А.*), что его превосходит»<sup>34</sup>, — необходимо сверхъестественное действие Божественной благодати.

Вот как рассуждает об этом святитель Григорий Палама: «Ведь если обожение будет осуществляться в силу естественной способности и охватывается пределами, какие ставит природа, то Бог тогда будет делать людей обоженными естественно, по неизбежной необходимости <...> [но] благодать обожения совершенно необъемлема ничем, ибо не имеет свойства, способного вмещаться в природе, иначе это уже не благодать, а проявление действия естественной силы <...> Тогда человек и по природе мог бы стать Богом и прозываться таковым по праву. Ведь свойство, присущее от природы каждому существу, есть не что иное, как постоянное движение природы к деятельности. Каким же образом обожение ставит обоженного человека вне его самого, если и само оно ограничено пределами природы, — вот этого я понять не могу. Значит, благодать обожения стоит выше природы, добродетели и знания и, по свидетельству св. Максима, все подобное бесконечно ниже ее. Всякая добродетель и посильное нам подражание

<sup>33</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 43.

<sup>34</sup> Там же. С. 45.

Богу делают стяжавшего их пригодным для Божественного единения, само же неизреченное единение совершается благодатью»<sup>35</sup>.

И преподобный Максим Исповедник говорит о превосхождении человеческих пределов в обожении естества: «Ничто тварное по природе своей не производит обожения, поскольку оно не в силах объять Бога. Одной только Божественной благодати по природе свойственно соответственно восприимчивости сущих даровать обожение, просвещая естество превышеестественным Светом и делая его, по преизобилию славы, превышающим собственные пределы»<sup>36</sup>.

Далее автор статьи задается вопросом, насколько вообще правомерно говорить о какой-то энергии у Бога и что такое эта энергия. «В самом деле, — рассуждает он, — что такое энергии? Если они не имеют собственной самостоятельной природы и не равны природе Бога, если они не являются особым видом творения, если это не просто грамматический термин для обозначения действий Божества, тогда что это?»<sup>37</sup>

Согласно учению святителя Григория Паламы, «энергия — обшая и Божественная сила и действие Триипостасного Бога»<sup>38</sup>, энергии Божии нетварны, к энергии Божией прилагается имя Божества. Между сущностью Бога и Его сущностной энергией имеется лишь богодостойное различие: они «различаются без расхождения». Сущность — причина энергии. Сущность не допускает причастности к Себе, а энергия допускает причастность к Себе.

Разумеется, энергия «не имеет собственной природы», поскольку это не природа, а энергия. Если Божия энергия не природна, то из этого вовсе не следует что она тварна, как думает Д. Ф. Аникин, поскольку, следуя такой логике, можно сказать, что если ипостаси Пресвятой Троицы — это не сущность, то и они тварны. Что же касается «грамматического термина», то правильнее было бы сказать — «онтологическая реальность» в том, что энергия есть сущностное действие Божества, вечно присущее ему.

---

<sup>35</sup> Григорий Палама, *свт.* Святогорский томос.

<sup>36</sup> Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию // *Он же.* Творения. Кн. 2. М., 1994. С. 77.

<sup>37</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 48.

<sup>38</sup> Григорий Палама, *свт.* Феофан // *Он же.* Трактаты. Краснодар, 2007. С. 214.

Вообще, вопрос о том, что любой природе присуща свойственная ей энергия, был подробно рассмотрен во время монофелитских споров, в первую очередь в трудах святителя Софрония Иерусалимского и преподобного Максима Исповедника.

К примеру, в «Диспуте с Пирром» преподобного Максима Исповедника вторая часть диалога посвящена выяснению того, что во Христе две энергии — божественная и человеческая, соответственно двум природам, поскольку энергия присуща природе, а не ипостаси, и, «у кого одинаковая сущность, у тех одинаковое и действие (ἐνεργεῖα), а у кого одинаковое действие (ἐνεργεῖα), у тех одинаковая и сущность»<sup>39</sup>.

В определении VI Вселенского Собора говорится: «Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественных действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, то есть божественное действие (ἐνεργεῖα) и человеческое действие (ἐνεργεῖα) <...> каждое естество производит то, что ему свойственно»<sup>40</sup>.

В постановлениях Константинопольского Поместного Собора 1351 г. говорится: «Мудрствующим и говорящим, что Бог не имеет никакой естественной энергии, но думающим, что существует только сущность <...> этим еретикам, как неразумно уничтожающим во всех отношениях и самую божественную сущность и приводящим ее к небытию (ибо учителя Церкви дословно говорят, что только небытие лишено энергии) <...> анафема, анафема, анафема»<sup>41</sup>.

Можно было бы и дальше подробно и по пунктам рассматривать недоумения Д. Ф. Аникина относительно церковного учения о нетварном свете, но, как представляется, мы уже ответили на основные вопросы, поставленные в статье.

\* \* \*

После критики паламитского богословия, во второй части ста-

<sup>39</sup> Максим Исповедник, *прп.* Диспут с Пирром. М., 2004. С. 229.

<sup>40</sup> Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. Казань, 1908. С. 222.

<sup>41</sup> Акты Константинопольского Собора 1351 г. // Сайт «Pagez.ru». URL: <http://www.pagez.ru/lstn/0428.php> (дата обращения: 25.04.2012).

тьи Д. Ф. Аникин переходит к изложению собственной теории Божественного света.

Начинает он с восхваления саддукеев, которые, по его мнению, имели «адекватные» Священному Писанию убеждения, основанные на Пятикнижии, когда не верили «ни в ангела ни в духа»<sup>42</sup>.

Не будем подробно говорить здесь, что саддукеи должны были бы основываться не только на Пятикнижии, но и на Пророках, и о том, что и в Пятикнижии достаточно оснований «для веры в ангела и в духа». Посмотрим, для чего автору нужно такое нетрадиционное для христианина рассуждение. «Ветхий Завет не знает “нетварности”, — развивает свою мысль Д. Ф. Аникин, — верю в то, что вижу!»<sup>43</sup> Итак, взяв в союзники саддукеев, автор начинает строить свою теорию тварного Божественного света.

Д. Ф. Аникину представляется, что энергии Божии одновременно тварны и нетварны. Нетварны — когда являются проявлением нетварной мысли Бога, актами воления Бога, тварны — когда эти самые акты воления воздействуют на материальный мир, и тогда «Бог Сам становится условно “материальным”»<sup>44</sup>. Далее: «“Богочеловеческие” отношения могут быть рассмотрены <...> как непрерывно возобновляющиеся творческие акты, когда Бог в Святом Духе изменяет свойства человеческой природы, преображая и восстанавливая ее, частично или полностью в первоизданном достоинстве при участии воли и энергии человеческой личности»<sup>45</sup>.

Непонятно, как конкретно представляет себе автор процесс «непрестанно возобновляющихся творческих актов». Судя по всему, — как что-то дискретное, поскольку очень уж ему не нравится святоотеческое «излияние энергий». Можно предположить, что сам Д. Ф. Аникин представляет себе общение с Богом в несколько отстраненной форме (отстраненность Бога. — *И. А.*). Не даром Сам Бог у него становится «условно материальным» при соприкосновении с миром, и, кроме того, автор осуждает точку зрения, согласно кото-

---

<sup>42</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 54.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же. С. 55.

рой «обожествление человека обычно понимают как присутствие в человеке Божией благодати (энергии)»<sup>46</sup>. Идеи автора, судя по всему, имеют своим основанием католическую теологию, в частности, неоавгустинианство, из этого источника он черпает положения для «творческого переосмысления» святых отцов. Впрочем, можно указать на сходство внутренней интуиции Д. Ф. Аникина с мусульманской теорией о ежесекундном пересотворении Богом мира при полной трансцендентности Бога к миру.

Для обоснования своей теории автор обращается к библейской экзегезе. Он рассматривает сотворение света в первый день творения и утверждает, что «первый свет отделяется от тьмы, которая также выглядит некоей самостоятельной сущностью и не есть просто состояние отсутствия света <...> Свет не рассеивает тьму, превращая ночь в день, как это происходит на Земле каждые двадцать четыре часа <...> Физика первозданного света отлична от света Солнца и звезд <...> Свет привязан к материальному миру, хотя и независим от него»<sup>47</sup>. Он утверждает, что свет, сотворенный в первый день, и есть тот самый «неприступный свет», в котором обитает Бог (1 Тим 6. 16), и свет Преображения<sup>48</sup> (поэтому автором и подчеркивается, что физика созданного в первый день света отлична от света солнца и звезд).

Как бы по принципу симметрии он рассматривает и тьму, которая была до появления света. Это «что-то отверженное, проклятое и забытое», — говорит автор статьи. И продолжает: «В русском языке есть замечательный эпитет для тьмы — “кромешная” <...> “Кромешная тьма” — синоним ада, место мучения грешников, обиталище бесов, где нет места для Божественного света <...> Тьма излучает во вне inferнальный свет, свет ложный, с отрицательным значением. Это свет адского пламени. Это доказывает высказанное нами вначале предположение о тьме как особой сущности»<sup>49</sup>.

Касательно экзегезы Д. Ф. Аникина следует заметить, что в своих рассуждениях он опирается только на идеи Д. В. Щедровиц-

<sup>46</sup> Аникин Д. Ф. Божественный свет... С. 55.

<sup>47</sup> Там же. С. 56.

<sup>48</sup> Там же. С. 56–57.

<sup>49</sup> Там же. С. 59.

кого — неправославного библеиста с весьма своеобразным взглядом на толкование Священного Писания.

Посмотрим, что говорится относительно света первого дня творения и первобытной тьмы в толкованиях святых отцов Церкви.

Святитель Иоанн Златоуст: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. Сказал, и совершилось, повелел — мрак исчез, явился свет»<sup>50</sup>, то есть свет прогоняет первоначальную тьму.

Святитель Василий Великий о первоначальной тьме говорит ясно: «Итак, в настоящем случае, заставив умолкнуть всякое переносное и иносказательное толкование, изложим понятие тьмы просто, без тонкостей, следуя намерению Писания. Разум спрашивает: сотворена ли тьма вместе с миром и первоначальнее ли она света, а поэтому точно ли худшее старше? Отвечаем, что и сия тьма не что-либо самостоятельное, но видоизменение в воздухе, произведенное лишением света»<sup>51</sup>.

Преподобный Ефрем Сирин говорит: «Первоначальный свет разлит был повсюду, а не заключен в одном известном месте; повсюду рассеивал он тьму, не имея движения; все движение его состояло в появлении и исчезновении; по внезапном исчезновении его наступало владычество ночи, и с появлением оканчивалось ее владычество»<sup>52</sup>. Здесь мы снова видим, что первоначальный свет рассеивал тьму и что тьма (ночь) возникала вследствие периодического исчезновения света, или, как говорит святитель Василий Великий, периодического сжимания и расширения его: «первобытный оный свет в определенной Богом мере то разливался, то опять сжимался, происходил день, и следовала ночь»<sup>53</sup>.

Преподобный Ефрем говорит о том, что свет солнца и звезд это и есть первоначальный свет — только собранный в четвертый день творения в единые собрания: «Из сего рассеянного всюду света и из огня, сотворенных в первый день, устроено солнце, которое на тверди, и луна и звезды — из того же первоначального света»<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1898. С. 16.

<sup>51</sup> *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. М., 2008. С. 342–343.

<sup>52</sup> *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 3. Калуга, 2003. С. 468–469.

<sup>53</sup> *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 347.

<sup>54</sup> *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 3. С. 469.



И святитель Василий не менее ясно говорит: «Тогда произведено было самое естество света, а теперь готовится это солнечное тело, чтобы оно служило колесницею тому первобытному свету. Иное есть огонь, а иное — светильник, один имеет силу издавать свет, а другой устроен светить кому нужно. Так и оному чистейшему, ясному и невещественному свету устроится теперь колесница, то есть светила»<sup>55</sup>. Далее святитель проводит сравнение: «Как истинный Свет мира сияет в своих светильниках — святых, так и созданный в первый день свет сияет в своих светильниках — Солнце и звездах»<sup>56</sup>. Таким образом он очевиднейшим образом показывает различие: одно есть сотворенный свет первого дня, сияющий сейчас в солнце и звездах, а другое — истинный Божественный свет, просиявающий в святых.

Святитель Иоанн Златоуст также разводит понятия духовного света и света первого дня: «Как здесь этот чувственный свет, произведенный повелением Господа, прогнал видимую тьму, так и духовный свет прогнал тьму заблуждения»<sup>57</sup>.

Таким образом, мы видим, что экзегеза святых отцов совсем не совпадает с нетрадиционной экзегезой автора рассматриваемой статьи.

\* \* \*

Главные выводы Д. Ф. Аникина, ради которых, как представляется, он и писал статью, суть таковы: «Божественный свет — особенная сущность, не относящаяся к Богу ни в смысле, так сказать, «включенности» в Его природу, ни в смысле «исхождения» из нее<sup>58</sup> <...> Типы проявлений Божественного света дифференцируются в зависимости от стадии или уровня этих проявлений. Высший уровень — свет первого дня творения, свет обитания Божества и Преображения. Средний уровень — «отблеск славы» — свет, исходящий от существ ангельской природы. Наконец, последний, низший уровень — свет лица Моисеева и многочисленных случаев «свечения» святых и священных предметов <...> Божественный свет и Бог находятся в неразрывном единстве по

<sup>55</sup> *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 385–386.

<sup>56</sup> Там же. С. 386.

<sup>57</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 4. Кн. 1. С. 16.

<sup>58</sup> *Аникин Д. Ф.* Божественный свет... С. 56.

принципу Халкидонского вероопределения: неслитно и нераздельно (нетварное с тварным. — *И. А.*). Бог Дух Святой нетварен, и в силу нетварности — невидим, Сам Он не является светом в буквальном смысле слова, но облачается в свет к вящей славе. Божественный свет, в отличие от Духа Святого, можно увидеть, но в обычном состоянии он рассеян, подобно другим излучениям, и потому не воспринимается как особенный и сверхъестественный. Святой Дух как бы концентрирует частицы, будь то в теле подвижника, будь то в какой-то материальной святине, и Божественный свет становится зримым для глаз, независимо от воздействия Духа на того, кто видит свет»<sup>59</sup>.

Очевидно, что выводы являются действительно во всех отношениях нетрадиционными для православного вероучения. Можно предположить, что они являются следствием откровенного пренебрежения мнением святых отцов, скрывающегося под предлогом «необходимости творческого переосмысления святоотеческого наследия»<sup>60</sup>.

Святитель Григорий Палама говорит: «Как может рассчитывать на доверие не доверяющий святым? Разве такой не отвергает Бога святых, Который сказал апостолам, а апостолы через них — последующим святым, что “отвергающий вас Меня отвергает” (Лк 10. 16), отвергает саму Истину?»<sup>61</sup>

Думается, что подобные «творческие эксперименты» происходят от недостаточной ответственности, недопонимания серьезности положения, в котором находится человек, дерзающий рассуждать о возвышенных, существеннейших для человека Божественных истинах.

Прекрасно желание думать и говорить о благодати Божией, но если мы подходим к этому безответственно, то рискуем не получить в своей собственной жизни причастия этой благодати и лишиться и самого спасения.

---

<sup>59</sup> *Аникин Д. Ф.* Божественный свет... С. 58–59.

<sup>60</sup> Там же. С. 55.

<sup>61</sup> *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 39.

Hieromonk Avel (Plakhtiy)

## NON-TRADITIONAL THEOLOGY

The article is a response to Dmitry F. Anikin's publication "Divine Light (Non-traditional View on a Traditional Topic)" printed in the second issue of "Vestnik EDS". The author tries based on patristic teaching to answer the main questions posed by Dmitry F. Anikin and analyses his ideas regarding the doctrine of Divine light and his methods of theology.

**Key words:** *Uncreated light, Divine light, energy, Palamite disputes, St. Gregory Palamas, Barlaam, Anikin, theology, contemplation, theophany, theosis, knowledge of God.*