

П Е Р Е В О Д Ы

Д. Зильберман

ИСИХАЗМ ПАЛАМЫ И "ХРИСТИАНСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ" ж/

/пер. с англ./

ж/ Отрывок из статьи.

Решающий поворот византийского православия от западного типа религиозности, уже созревшей и готовой пасть под ударами приближавшихся Реформации и Возрождения, был закреплен декретом Константинопольским собором 1351 г., который принял исихизм и соответствующую ему монашескую практику "умного делания" вместе с их философскими и теологическими основами, сформулированными в учении св. Григория Паламы. Это было принятие особого стиля мышления, а не только допущение вмешательства Бога в исторический процесс и Его присутствие в этом процессе. Этот стиль мышления требовал непрерывного действия Бога в мире, опосредованного избранными "людьми Божьими". В то же время роль церкви истолковывалась как роль некоторой бюрократической организации, ответственной только за формальное распределение харизмы. В этом смысле радикальная реорганизация православной церкви, начатая Петром Великим и завершенная советским правительством, была как раз в духе византийской традиции. Бюрократической формальной организации церкви противостояла традиция соборности, воплощенная в поведении избранных лиц, единственных "кораблей Святого Духа", которые удостоены чести содействовать Его шествию через себя, тем самым представляя живой идеал духовной жизни во Христе для каждого христианина. Полное значение этой оппозиции можно понять только в сравнении с ее наиболее крайним развитием в тибетском буддизме. Ламаистскую церковь часто сравнивают с католицизмом, но их сходство весьма поверхностно, в то время как совпадение роли избранных духовных личностей в ламаизме и православии производит значительно большее впечатление и говорит в пользу нашей гипотезы относительно сдвига "к Востоку".

Разумеется, это не был простой поворот прочь, но развитие отдельной духовной культуры внутри цивилизации, уже вполне отличной от Запада по своим конечным целям и средствам деятельности. Триумф паламизма положил конец первым росткам византийского Возрождения. На деле, некоторые из ранних византийских гуманистов были вынуждены бежать в Италию задолго до турецкого нашествия. Это сделало воссоединение с Западом невозможным, - разве что Запад согласился бы признать правильность идей Паламы относительно священного. Многие прозападные

мыслители в России нового времени /например, П.Я. Чаадаев в своих "Философических письмах"/ упрекали "паламистскую революцию" за ее обскурантистские последствия. Но Палама вряд ли заслужил упрека. Он призывал к безусловной подлинности веры и отвергал все отрицательные и компромиссные решения. Он преодолел апофатическую и агностическую теологию и со всей возможной ясностью показал, каковы подлинные условия и ценности веры. Он доказал, что православие неразруσιμο в своих догматических ^{основаниях} и не подлежит "популяризации" по своему существу. Византии оставалось слишком мало времени, чтобы полностью проверить результаты паламистской "остернизации". Ее сильное и длительное воздействие испытала только Россия.

В своей полемике против Варлаама, который, вероятнее всего, был сторонником Оккама и гуманистом, Палама восстановил многовековую православную традицию, восходящую к Максиму Исповеднику, Симеону Новому Богослову, Григорию Синаиту и многим другим. Это была традиция активного мышления, противостоявшая статическому, эстетическому размышлению о форме действия, раскрывающаяся скорее в совершенном, чем в совершенствующемся плане.

Выявить эту принципиальную оппозицию очень важно, так как, игнорируя ее, мы повторили бы ошибку многих русских богословов и философов, которые интерпретировали паламистскую традицию и весь дух восточного христианства только по их внешней форме.

Практически, все русские философы и богословы XIX в. подчеркивали эстетические, т.е. полуформальные стороны православия. "Красота спасет мир", - вот одна из самых коротких формулировок их позиции у Достоевского. То же отношение можно обнаружить в так называемой "софиологии" - идее, разделявшейся столь разными философами, как Владимир Соловьев, о. Сергей Булгаков, Владимир Лосский, Георгий Флоровский и о. Павел Флоренский, которые обсуждали тайну "Фаворского света" и видение Бога "лицом к лицу", упомянутые в Евангелии. Видимо, эстетика Храма играла большое значение для них. Храм - это архитектурное сооружение, которое обладает предзаданной символической структурой, предопределяющей способ видения и структуру религиозных чувств, ограничивая или даже фактически устраняя свободную деятельность мысли. Ту же формообразующую функцию ис-

полняет "философствование от иконы", столь блестяще продемонстрированное и защищаемое о. Павлом Флоренским. Сюда относится, прежде всего, "любящее вчувствование" в образ, затем размышление об иконе, которое никогда не осуществляется как препятствующее свободной активности духа, лишенного образности, и поэтому достаточно хорошего только для накопления усилий проникающей мысли, готовой прорваться сквозь нее в незнакомую реальность действия. . .

Возможно, максималистский дух активного и лишенного образности восточного мистицизма был слишком необычным и невозможным для рафинированных и сильно вестернизированных русских философов и богословов; в противном случае, они заметили бы его поразительное сходство с гегелевской и даже марксистской философией деятельности, особенно его метода "восхождения от абстрактного к конкретному", столь ясно распознаваемого в теории символизма Григория Паламы. Возможно, их пугала перспектива завести это подобие слишком далеко, и они отворачивались в сторону "театрализации" "умного делания".

... Здесь нужно отметить лишь, что очень немногие имели достаточно силы, чтобы быть активными в максималистском смысле. Согласно восточной идее личности, не каждый человек может стать оформленной личностью, в то время, как в западном демократическом обществе каждый рождается "юридической личностью". "Персонализм для всех и каждого", — это не подлинный персонализм и потому он лишен ценности. Кто не способен действовать, вынужден восхищаться действиями других. Отсюда следует, что не "красота спасет мир", а просто для постороннего действия спасителя кажутся прекрасными. Этот посторонний эстетический субъект ждет, чтобы его спасли, потому что он не способен действовать.

Прежде всего, об ограниченности "эстетической" интерпретации православия. Такая эстетическая позиция возможна в физически или ментально стабильной ситуации, но не в движении. Движение и действие вызывают сдвиги и смещения, они искажают эстетическое чувство. Либо эстетический субъект "замораживает" момент "ожидания", т.е. приковывает взгляд к прекрасному; либо его взгляд блуждает и он наслаждается разнообразием форм, переходя от одной к другой и с удивлением глядя на

конструкции и структуры, проникая в них взглядом, различая "внешнее" и "внутреннее" в вещах и считая это различие реальным принципом плюрализма, при котором обе эти категории диаметрально стабилизированы и рассматриваются отдельно. Он обязан принять сотворенность, готовую данность того, что он видит. Понятие Пути, совершаемого действия, сотрудничества в творчестве, — чуждо ему. Он терзается в искажениях и внешних релятивистских эффектах. В превосходных трудах о Павла Флоренского /в "Обратной перспективе", "О мнимости в геометрии", а также во многих пассажах "Столпа и основания веры"/ можно найти немало ярких примеров чисто пассивного "позиционизма" и геометрического подхода к философии истории. Это довольно странно для такой подлинно религиозной личности, как Флоренский, так как ошибка эстетизации более возможна в философии, чем в религии. Но даже эстетизированное, позиционистское философствование относительно православия трудно извинимо. Флоренский был великим философом, но он был склонен к дескриптивизму. Движимый им, он философствовал "от иконы", а не от писанного текста или литературного памятника как фиксатора культуры. Вот почему он рассматривал текст и литературный труд как естественные продукты западных "универсальных штудий", которые, в свою очередь, вдохновлялись протестантским "вниманием" к Писанию и томистским интересом к "рационализации".

Но являются ли различные письменные знаки и зримые образы действительно различными? В частности, для мышления, которое действует согласно правилам распознавания и понимания? По Флоренскому, "идеи" являются "эйдосам", т.е. "образами", "картинами", а не "понятиями". Он верил, что "лицо" всегда стоит за Словом или Молчанием. Его вера была беспонятийной, так как он получал свой эстетический эффект псевдо-религиозного обращения из чисто эстетических впечатлений, но он никогда не претендовал на то, что способен выработать путь к их преодолению. Верно, что Флоренский вернул в сферу религиозного философствования архитектуру священных зданий, танцев, символику костюма и т.д. И, конечно, благодаря своему подходу он осознал великолепие византийской обрядности, все изящество ее, которые некогда столь поразили князя Вла-

димира, что привели его к решению крестить Русь. Но так ли существенна обрядность в православии, какой она является в буддизме /поскольку там она — инструмент деперсонализации/?

Согласно Флоренскому и другим "эстетизаторам", благовещение началось однажды и с тех пор происходит только в созерцании вознесшегося Господа Иисуса Христа, сидящего одесную трона в Храме Нетварного Света. Этот Свет имеет такую же структуру, что и Храм: она существует лишь для того, кто входит в Храм из "толпы", а для стоящих снаружи выглядит как горячая недифференцированная "масса". Эта идея представлена в архитектуре русских церквей, построенных из белого камня, строгих и простых снаружи, содержащих литургически дифференцированное пространство внутри. Видеть это "внутреннее" на земле можно лишь символически, т.е. через "образы" или "типы", помогающие вознесению к неземному Пробразу с "места благовещения", "призвания из толпы"; тот же, кто не призван, кто стоит в церковном дворе, может видеть лишь белую стену, слишком массивную, чтобы через нее можно было пробиться, не разбив собственную голову. Поэтому человек должен терпеливо ждать, пока Господь Храма Божественных Энергий не позовет его внутрь, пред Свое Лицо, вызвав его лично из толпы. Это не может быть сделано автоматически, через епископское распределение харизмы: так как Вечные Энергии нетварны, никакое "творение" не способно распределять их по своей воле. Отсюда вытекает позиция пассивной, выжидательной мистической установки. Поэтому тот, кто ждет призыва, ожидает увидеть Лик Помазанного Сына, Идostasный Образ Скрытого Отца, существующего за словом и предшествующего напряженной тишине. А Его Лик выглядит для ожидающего как сами Божественные Энергии, как нечто, идентичное с Сущностью, но также и отличное от Нее, предшествующее Престолу в Храме и воплощенное в Вечной Жизни как литургический ритуал. Поэтому "Образ" нельзя оторвать от "Архетипа". Точно так же, как и в структуре истории, имеется водораздел в мысли, с высоты которого Воскресший Иисус посылает Своих Апостолов учить, провозглашать всем без исключения народам свою "метаною", т.е. свое метамышление как погружение в Свое Имя, которое неотлично от Его Сущности. Только таким образом Откровение является реальным и не-

оспоримым - потому что нельзя просунуть лезвие бритвы между "именем" и "именованным".

Непредубежденный читатель исихастских источников найдет в них мало эстетизма и много динамизма, т.е. философию действия, противоречащую "софиологическим" и персоналистским интерпретациям православия. Возможно, эстетизм всякого рода таит зерна "популярности" в самом своем ядре. Поэтому-то эстетическое суждение субъективно в своих истоках. Занять позицию оценивающего и воспринимающего субъекта - это значит стать неподвижно перед некоторым эстетическим объектом, а делать это - значит иметь некоторые обобщения. Каждый, кто смотрит на эстетический объект, должен по-своему высказать свое мнение, но сам объект при этом остается безразличным и неизменным, кто бы ни стоял перед ним и какие бы мнения ни высказывались. Если бы объект был способен изменять свою сущность в зависимости от того, кто на него смотрит или нет, вообще не было бы эстетики.

В исихазме эта возможность хорошо понимается, поэтому "призвание" представлено там не как следующее за "ожиданием", но как неким образом связанное с "духовным борением" /выражение Паламы/ того, кто избран для проведения работы. Предполагается, что работа его активного мышления так или иначе будет сделана, и уже этим призывом истины работник сразу же поднимается с уровня простого наблюдателя в случае призвания - до уровня Со-творителя, Со-работника Троицы и Со-правителя Царя в Его Царствии. Само призвание менее важно, чем намерение творить дело Божье. Поэтому от призванного ожидается, что он будет активным до предела своих возможностей. Это и значит быть со-энергетичным с Богом.

Такой тип мышления никогда не был описан в западной философирующей теологии, потерявшей в набожном агностицизме св.Фомы /который отчаивается даже в общении с Богом, не говоря уже о со-работе с Ним, и тем идет апофатическим путем Псевдо-Дионисия/, в рискованном волюнтаризме св.Августина /не только не способного, но просто не желающего знать, что делает Бог/ или в шатком символизме всех протестантов /которые планируют действия, но никогда не доходят до конца своего первоначального планирования, отвлекаясь настоящими

потребностями в переистолковании/. Как ни странно, но ту же самую идею действовать до предела способностей мы обнаруживаем в коммунистическом кредо.

Паламизм в очень специфическом смысле является планируемой технологией святости. Эта черта православия кажется удивительной для многих христианских богословов. Не нужно быть узким специалистом в данной области, чтобы заметить поразительное техническое сходство между долго молящимся исихастом, который занят концентрацией своего взора на пупке /"омфалоскопия"/ и "перекачкой души из солнечного сплетения" /"омфалосхосис"/ в голову и, наконец, "погружением головы в сердце" и индийской йогой. Но наверняка еще более важно — и более поразительно — чем параллелизм в этих технических деталях, — совпадение многих философских принципов обеих систем. Сама их изолированность исключает всякие допущения заимствования или культурного влияния. Детали могут заимствоваться, принципы открываются. Хорошо известно, что патанджали-йога — единственная теистическая философия из всех шести систем индийской мысли. Ее теология включает такие понятия, как "синергия" /самскара/, "путешествие духа" /аватара/ и даже благодать /каруна/: сочувствующий Рама встречает своего ищущего поклонника и помогает ему в его окончательных усилиях. Возможно, здесь можно предположить не заимствование, но независимое воспроизведение общего архаического прототипа "героического комплекса", более древнего, чем и йога и христианство. Здесь существенен общий метод спекуляции, состоящий в том, что происходит "поэтапная" работа с самосознанием, которое умножает и "социализирует" себя, а затем распространяет в себя, рефлектируя свои последующие реализации. Такой метод можно назвать "восточным" или "тотализирующим" способом мышления. Он обнаруживается в индийской йоге, особенно в буддийской йога-чаре, а также в паламизме. Но для всякого, кто знаком с гегелевской диалектикой и ее развитием в марксизме, достаточно этого краткого описания, чтобы убедиться в их сходстве, хотя, разумеется, без всякой материальной связи.

Для нас существенно, что столь древний слой мышления был выражен в православии в ходе его исторически реальной попытки

повернуть "модальную" христианскую религиозность "с Запада на Восток" с сопутствующими культурными и социальными сдвигами. Теперь мы разберем внутреннюю динамику этой попытки, проследив развитие исихазма у некоторых из предшественников Паламы.

.. Св.Максим Исповедник жил в IV в., когда многие ереси, одно время разрывавшие христианство на части, временно стихли. Ему нужно было защищать христианство только от монотелизма /доктрина "единой воли" или, точнее, единой церкви цели, в двух природах Бога: человеческой и Божественной/. Максим чувствовал главную опасность и главную ошибку монотелизма, этого объективированного гомолога августинизма. Две природы в единстве воли Божьей, т.е. в его единстве действий /правда, Августин не очень интересовался природой Бога: он верил, что, поскольку единство воли дано Богом человеку, то проблема природы Бога теряет свое значение/: не значит ли это, что в сложной реальности Троицы скрыто некое мертвое тело? призрак? или, скажем в шутку, некий "манекен", автоматически контролируемая "марионетка"?

Все эти альтернативы обнаруживаются в фольклоре многих народов и богато представлены в литературе /в русской литературе эту проблему глубже всего чувствовал Гоголь/. Наиболее явные философские и религиозные отзвуки той же идеи в индийской и буддийской мысли связаны с космо типом "пурушы", "маленьким человеком" или двойником сознающего себя субъекта /атман/, отличным от него по природе, но единым в действии, так как воля духовного субъекта оживляет телесного "пурушу". В махаяна-буддизме мы находим понятие "Призрачного Тела", одного из Трех Тел Будды. Это специфическое Тело помогает индивидуации просветленного, отображая его "призыв к знанию" /аджна/.

Максим признавал, что тело всякого индивидуума активно и тем самым священо. Он проводил разделительную линию между человечностью и Божественностью, провозглашая обожение /"тей-осис"/ реальным и воплощаемым действием. Монотелиты фактически пытались реанимировать трупы, - по-видимому, способом, подобным хорошо описанной практике тантрического буддизма. Внешним образом, т.е. с эстетической точки зрения, реанимированные трупы нельзя отличить от живых людей. Мертвых можно

призвать к жизни, ввести в мистерии Тантры и т.д. И у живых нет никакого критерия для того, чтобы знать, кто из живущих мертв, а кто жив, является ли призыв реальным или это только игра воображения, выдумка ожидающего ума и т.д. Так выдвигается на первый план проблема "Лица" и "Маски" в диалектической взаимной игре. В русской философии эта проблема обсуждалась Флоренским, но задолго до него Иваном Грозным. В самом деле, мертвый должен быть полым, хотя никто не может этого видеть: на деле, это так же невозможно, как видеть собственную спину. Поэтому эстетический подход здесь ничего не дает: оценивающий субъект не может иметь ни малейшего чувственного доказательства того, что он сам не полый. Он считает себя живым, потому что способен действовать - вот единственная истина, которой он может придерживаться. Но эта истина не имеет никакого отношения к эстетике. Вот почему Бог нуждается в человеческой "синергии", чтобы стать Живым Богом. Максим провозгласил это как фундаментальный принцип православия. Две природы не могут иметь одной воли, и если какой-то человек не способен к "тейосису" через проявление своей собственной воли, то и Бог не может воскресить его.

Крайне важно, что апофатически Максим атаковал только своеволие /отрицая его познаваемость/. Но он не сомневался в реальности тела, так как верил в его значение.

От Платона он знал, что весь космос представляет собой тело, поэтому каждый из нас космически воплощен в реальности. Это не оставляет места в мире позитивных действий внешнему, исключительному и полному. Природа является доброй, потому что не терпит пустоты.

Но это утверждение, как и все у Платона, относится только к возможности, т.е. к чему-то, что "должно быть", по Платону. Это дает некоторое место для веры /в это "должно быть"/. Но здесь нет никакого места для конкретного разумного осмысления действия, так как нужна реальная пустота, чтобы мысль могла оказать свое влияние на инобытие природы.

От Аристотеля Максим знал, что даже если этот мир воплощен в возможности, каждый человек должен быть актуальным, так как он является целеполагающей сущностью. Но даже, если я знаю себя как актуальную спонтанность, то как быть с дру-

гими? А с Богом? Здесь Плотин предсказал, а Дионисий указал решение: попытайтесь отрицать волю других как активную; если это удастся, значит, место других пусто и вы видите призрака самих себя, который не узнаете и не сможете узнать.

Но Максим ввел и свой собственный момент в эту аргументацию, Волю Бога нельзя отрицать, если Его тело реально. А тело реально только если оно осязаемо, видимо, слышимо, если с ним можно сотрудничать. Но все это, если смотреть с "пассивной" стороны проблемы. Все события в мире реальны, лишь поскольку они происходят между реальными телами, отношения между которыми заметны как столкновение их встречающихся частей. И если мне случается быть одной из встречающихся частей, это значит, что на мне фокусируется свидетельство о встрече с Богом — это нечто большее, чем доказательство того, что Его воля несомненна, а Его тело — действительно тело Бога Живого. Я свидетельствую не только о том, что Бог не мертв, но и о том, что его нельзя умертвить, потому что я не допущу этого. Проще говоря, встречая Бога, я делаю Его реальным и живым.

С этих новых позиций Максим осудил как "мифологию" и "язычество" все "космизированные" варианты раннего христианства, от гностиков до Оригена. Он также заклеил как "мифологию" всю предыдущую историю христианства, которая была составлена из коемически случайных, не-событийных аналогий. Нельзя допустить, чтобы призрак истории пересилил индивидуальность человеческого присутствия. Даже в физиологии зрения принимается как хорошо установленный факт невозможность видеть абсолютно незнакомое тело. В случае реальной встречи с Богом — "лицом к лицу", Его лицо невидимо, Его голос неслышим, Его призыв нельзя узнать и ответить на него. Максим ясно указал этот пункт: эстетизирующая христианская философия пуста и неподлинна. Все эстетические суждения о Боге на деле являются суждениями о чем-то совершенно ином. Следовательно, от сознания субъекта целиком зависит не только желать встречи, верить в нее и ждать призвания /простой веры здесь недостаточно: призвание должно быть материально навязано субъекту через активное напряжение его предвосхищения/, но также формулировать первую и последнюю реальность мира через свое сотрудничество

в совершении встречи. Максим и его последователи не только допускали реальность тела, но и верили, что оно является единственной реальностью. Для них не существовали отдельно друг от друга дух и тело: тело было одно, и это тело было разумным. В этом пункте Максим решительно отличался не только от Платона и апофатики Дионисия, но и от пассивного катафатического христианского мистицизма.

Таким образом, основная философская черта исихазма состояла в том, что тело считается имманентно активной, целеполагающей субстанцией. Далее мы, конечно, можем назвать Гегеля как философа нашего времени, исключительно близкого к исихазму по методу, если оставить в стороне очевидные различия теологического порядка. Это звучит странно и невероятно, но если рассматривать способы и результаты того, что было взято у Платона, Аристотеля и Плотина в обоих случаях — и прежде всего, учитывая, как взятое было пущено в дело, то наш вывод представится более обоснованным. Можно даже согласиться с Бердяевым, что с Гегелем западная философия действительно стала христианской по своему существу /т.е. по своему философскому методу/, когда сами философы готовы были покинуть христианство. В противоположность этому, вариант христианской философии, формировавшийся в Византии, создавался тогда, когда философы были самыми активными и глубокими христианами. Хотя замечание Бердяева — только внешнее наблюдение, та же внутренняя логика делает объяснимой и симптоматичной склонность некоторых последователей Гегеля к субстанциональной антропологической материализации его философии. В частности, это верно по отношению к анализу Фейербахом мистических видений Я. Беме и интереса молодого Маркса к сущности человеческой деятельности.

Поскольку в своем новом исходном пункте Максим явно отрицал "космические" и "мифологические" аспекты христианства и настаивал на историчности встречи конкретного и живого человека с Живым Богом, его позиция выглядит чем-то знакомой и в ней легко распознать возрождение пророческой идеи и духа Ветхого Завета. Чтоб рассмотреть подробнее это предположение, мы должны обратиться к движению так наз. "жидовствующих", широко распространенному в России в конце XV в., так как это д

движение использовало многие идеи Максима. Ересь "жидовствующих" особенно интересна как первая эксплицитная идеология русского самодержавия, и по этой причине ее сперва поддерживал великий князь Иван III, чей политический гений недооценен современными историками.

Интересно отметить, что "жидовствующие" выводили свою поддержку самодержавной светской власти не прямо из христианской "космократической" идеи, но как одно из следствий своего обращения к Ветхому Завету с его типично "еврейской" идеей Бога как Владыки, как Власти как таковой. Конечно, это было только следствие, а не принцип. "Жидовствующие" подчеркивали роль пророков как избранных посредников между Богом и народом, но главным образом как "посланцев" и "избранных", которые ответственны за заключение "завета" между двумя сторонами и следят за поддержанием порядка, установленного этим "заветом". Если рассматривать учение "жидовствующих" абстрактно и вне соответствующей религиозной традиции православия, то оно в некоторых важных моментах напоминает западный протестантизм /который в определенном смысле также означал возврат к Ветхому Завету/. В частности, именно им, а не староверам мы можем приписать доктрину "автономии человеческой воли" /на их языке - "самодержавия души"/. Но нет достаточных оснований, чтобы считать их "русскими реформаторами". Правда, они были антитринитарии, но именно в том смысле, что и Максим в своих спорах с монотелитами. Они верили, что Тело Божие едино и активно. Они были иконоборцами, так как отрицали идентичность реальных действий с "образами". Они были против монашества как формальной деятельности, так как отрицали, что принятие монашеского обета делает человека "пророком", "героем духа". Подобно Максиму, они критиковали доктрину воскресения ~~и~~ мертвых - и именно по той причине, что Бог не может этого сделать без сотрудничества человека. Их внимание к телу было даже еще более явным, чем у Максима.

Но в их установках было и кое-что уводящее в сторону от духа православия и предопределившее их трагический конец: вожди "жидовствующих" были казнены Иваном III в 1504 г. Дело в их рационалистической попытке представить свойства власти и "самодержавия" человеческой воли как присущие каждому человеку, по крайней мере, потенциально. Таким образом, они не-

намеренно шли до той же дороге, что и западные реформаторы. И хотя они предлагали свое рационалистическое оправдание царского превосходства русскому великому князю, их предложение, после более внимательного рассмотрения, было отвергнуто. По сути дела, они считали, что "каждый может стать царем и пророком". Для доказательства этой мысли они глубоко погружались в антропологический символизм, подобный еврейской Каббале /прямое влияние не исключено/. Это, конечно, было направлено против христоцентризма, и "свержидовствующие" были наказаны не из-за их приверженности к еврейским пророкам, но просто потому, что они отстаивали идею власти, а не саму власть.

Здесь мы опять чувствуем камень преткновения христоцентризма как существенно отличного от антропоцентризма любого рода. Но в первую очередь мы сталкиваемся с проблемой его исторжения из русского народного сознания, хотя нам еще предстоит обсудить мотивы его сохранения в том же сознании, возможно, в качестве средства противопоставления русской православной идеи универсальному духу гуманизма.

Чтобы ответить на вопрос, почему учение христоцентризма столь антиномично, каким оно кажется, продолжим анализ исихастской традиции и посмотрим, как эта проблема была воспринята Симеоном Новым Богословом. Это тоже было сделано в духе живого действия, а не в эстетически неподвижном, "иконическом" ключе или в смысле универсальной рационализации. Иными словами, Симеон /X в./ подчеркивал главные мотивы Максима, остававшиеся в тени у отклонившихся от его учения. Обсудим сначала диалектику Слова, Образа и Прообраза.

Лик и Образ тесно связаны, но их связь отягощена платонизмом, поэтому она не может перейти в конкретность жизни без поддерживающей субстанции Прообраза. Чтобы рассмотреть Лик, сила восприятия должна быть успокоенной и умиротворенной. Больше всего здесь требуется чувство семиотической условности или "сценической дистанции". Не случайно Хомяков, первый из русских философов нового типа, начитавшись Гегеля и пассивно усвоив его стиль мышления, предположил, что Троица — это некий "театр". Этим он невольно подтвердил, что в некоторых пунктах прежние "жидовствующие" были правы в своей кри-

тике православных формул. Как если бы сущностью деятельности Троицы был обмен взглядами между Тремя Лицами, в том, чтобы делать намеки и ожидать их. Как ни удивительно, но по существу предложение Хомякова было принято и развито дальше последующими русскими философами.

Конечно, существом действий Троицы является со-работа, "синергия". Ты должен помочь Тому, Кого ты принимаешь в свое сердце "духовной молитвой", чтобы воплотить Его в своем теле, не дожидаясь Его зова о помощи. Одним словом, твоя особая обязанность состоит в том, чтобы предотвратить распятие и страсти. Но ни мысль, ни вещь, а еще меньше Лик, который уже существует, не могут быть интериоризированы в теле. В современной социальной психологии "интериоризация" описывается как психо-ментальный процесс, как "символическое", а не "эссенциально" материальное действие. Слово и Образ даются культурой, отражаются в логической структуре языка. Необходимые для коммуникации, а значит для поддержания физического тела, они являются лишь вспомогательными средствами. Благодаря своей собственной природе они могут подходить к субъекту только "извне", т.е. как "вещи". /Предполагается, что они должны ожидаться и быть распознаваемыми/. Поэтому ни Слово, ни Лик, не могут быть интериоризированы иначе, как после того, как мышление лишит их своей сущности — собственно, это и называется "символизацией". С другой стороны, без слова и предварительного знания субъект был бы неспособен понять, когда его позовут. Вот почему мы можем прочесть в Писании: "Стучите и откроется вам". Или, более подчеркнуто и философски эксплицитно, в буддистском тантрическом тексте: "Тантра — это нетерпеливое стучание в дверь Будды". В некотором смысле коммунизм тоже можно описать как преждевременное настаивание на том, что пока невозможно, но ожидается, что его можно принудительно сделать реальным.

Но ничто не перейдет в реальность из эстетической интерпретации Божественного Света, который имеет структуру для "пребывающих во Храме" и не имеет структуры для "посторонних" /"оглашенных", "кромешных"/. Не случайно в Новом Завете мы находим выражение "тьма внешняя" /"кромешная"/. Если все само по себе обладает структурой и архитектурикой, причем отведено

Место для ожидания возвещения и призвания, это значит, что Церковь предшествует священному действию. И это предварение позитивно подтверждено схематической параллельностью двух Заветов. Но именно это отрицает йогизм "непрерывной молитвы", который превосходит по способу действия и естественную структурность тела и композиционный параллелизм истории. Кажется почти доказанным, что /как мы покажем ниже/ Иван III отверг предложение "жидовствующих" /которые действительно обращались к этому параллелизму и, подобно протестантам, проповедали "восстановление старых путей"/ из-за трезвого расчета политического деятеля, а не под влиянием религиозной интуиции.

Что составляет главный пункт знаменитого "Йогизма"? Приверженец буддизма йога-чары, например, слушается совета великого Асанги смотреть на ослепительно белую стену постоянно, на протяжении многих дней и месяцев. Не для того, чтобы сломать ее или снести с нее скульптурные фигуры и образы. Йог не пробивает стену лбом: он сжигает свою собственную способность "выдумывать" /"четана"/ за стеной своего лба. Все такие "выдуманности" /или, в христианской йоге исихазма, просто "мысли", по-русски - "п-мысли"/ приходят извне и человеческая способность "выдумывать" предполагает существование некоторого механизма для их переноса. И Симеон и Палама согласны в том, что все без исключения "помыслы" исходят от Злого, поэтому они плохи. Но сатана не может обитать в человеческой душе - так учили богомилы или мессалисты. Паламу однажды обвинили в той же ереси, очевидно, без оснований.

И йогисты и исихасты занимались самоэкзальтацией. Их самоэкзальтация была активной, лишенной прообразов и парадигм, потому что для них творческая деятельность была Альфой и Омегой существования. В своем настоянии на том, что лишенная образности деятельность является "природой" самоэкзальтации, в представлении о самосознании как объекте и инструменте познания, - опять-таки нетрудно усмотреть подобие между йогистами и исихастами, с одной стороны, и Гегелем, - с другой. Возможно, это объясняется тем, что схема гегелевского философского "борения" имеет многие антропологические

черты, общие с практикой древнего шаманизма, лежащего в основе всех этих случаев.

Безобразное действие не означает отрицания Образа и Слова. Сфера языка считается реальной, потому что ее нужно преодолевать перед тем, как вступить в мир действия. Всякое видение ассоциируется с языком, но видение — это не надзор за знанием. Симеон пишет: "Когда вы слышите о свете знания, вы не должны думать, что только мышление без света, так как оно не было названо призывом или словом знания — нет, но светом знания или знающим светом, так как этот свет порождает в нас знание".

Или, с другой стороны, "мысли появляются, когда какое-нибудь слово или обозначение зарождается в нашем уме".

Всякое слово, так сказать, связано с субъективным расположением к действию /"добро" или "зло"/ и оно всегда предполагает некоторый ответ или суждение о том, что выражено этим словом и передано говорящему. Действительное Слово, однако, мета-персонально и мета-вербально /в субъективном значении предложения/: "...Когда говорит человек духа, он не говорит от себя самого, и если кто-нибудь говорит, что он говорит от себя, то он очевидно уступает идее, что один человек может знать что-либо в другом человеке, нет, не просто знать, быть в нем, что есть сущность Бога... Но должно быть ясно, что если даже они, т.е. люди, несущие дух, используют слова, подобные тем, которые использовали древние богоносные /"теофорой"/ Отцы, они несомненно говорят от Духа, как подлинно обитающего в них; и потому тот, кто не верит им и бранит их, тот грешник против Св. Духа, который говорит в таких людях".

В Евангелии ясно указано, что единственный грех, который не может быть прощен человеку, это грех против Св. Духа. Св. Дух лишен образа, потому что все слова и символы вызывают суждения сходства или несходства, и так побуждаются различные следующие отсюда мысли и утверждения, как это было в библейские времена, когда святость жила в человеке, но не теперь, при современном состоянии человечества — отчаяния /пока не будут восстановлены библейские порядки жизни, думали "жидовствующие"/ и безусловного проклятия /как сказали бы протестанты/. Исторический предлог таких утверждений состоит, конечно, в том, чтобы направить внимание на букву Писания /"жидов-

ствующие", подобно протестантам, не только интересовались каббалистической манипуляцией имени Божьего в Писании, но и были яростными пропагандистами премодности и рациональной теологии в России/, а отсюда вытекало, что человек, способный логически последовательно интерпретировать букву Писания, тем самым превращался в целостную личность.

Для борьбы с персонализмом православие не прибегло к чему-то подобному буддистской теории повторного рождения и механизму кармы /последняя и очень осторожная попытка такого рода была предпринята Оригеном в IV веке - и осталась неосужденной!/. Для того, кто несет в себе Дух, эта теория не является необходимой /кстати, то же верно и для буддизма, где бодисатва, успешно достигший своей цели, тем самым преодолевает закон кармы/. Вместо этого было радикально пересмотрено понятие греха и зависящие от него идеи преступления и наказания, осуждения за намерения и /или/ реальные действия. Согласно истинному православию, Святость Духа достижима каждым - но не в экстенсивном смысле "каждого человека с улицы" /как сказали бы рациональные теологи/. Она достижима в интензивном смысле, т.е. безотносительно к степени деградации, для человека, "погрязшего в грехах" и праведного в этом состоянии.

Это важное переосмысление богато многими драматическими последствиями. Рассмотрим его внимательнее.

"Кто скажет, что сейчас невозможно получить Св. Духа... внутрь, кто отрицает действия Св. Духа, говоря, что такие действия от дьявола, тот вводит новую ересь в Церковь Божью... Оскорбление Духа нельзя простить человеку ни в этом времени, ни в будущем. А оскорблять Св. Дух значит приписывать действия Св. Духа дьяволу".

В этой культурной идиоме, сформулированной Симеоном, мы имеем как бы инверсию протестантской идеи предопределенного и вечного проклятия. Прокляты те неактивные в Духе, которые всегда ждут, чтобы их позвали, которые верят в стабильные, вечные критерии добра и зла, а также в свою "личность", раз и навсегда отмеченную своими порочными условиями.

"Кто говорит, что в наши дни нет более людей, которые любят Бога и могут быть удостоены восприятия Св. Духа и тем стать детьми Божиими... - тот извращает воплощенный дом на-

шего Господа Бога и Спасителя Иисуса Христа своим богохуль-
ным отрицанием обновления образа Божия и человеческой ~~природы~~
природы, некогда извращенной и умерщвленной грехом".

Слова вневременны, образы исходят из времени. Они хоро-
ши только для исторической интерпретации делаемого "в эти
дни". Конечно, интерпретация может делаться по-разному. Си-
меон продолжает: "Хотя Слово провозглашается разными путя-
ми и показывает много направлений, которые позволяют чело-
веку достичь Царствия Небесного, но на деле таких путей не
слишком много, по существу, это все один путь, разделенный
на многие, согласно силе и воле каждого, кто пытается".
Потому что каждый из нас начинает свое особое дело и дейст-
вие, как бы начиная двигаться из разных мест, но стремясь
к достижению одного и того же места, т.е. Царствия Божия.
Это значит именно то, что актуальные условия стремящегося
не имеют важности.

Симеон, а вслед за ним Палама, отрицал, что "за молча-
нием и немолчанием кроется Лик, ожидающий в Храме Света".
Это только кажется извне, в провозглашении из "тьмы внеш-
ней", т.е. в силу простого структурного контраста. По сущест-
ву дела, нет разделения на внешнее и внутреннее - все это од-
на деятельность. В этом аспекте симеоновский критерий до-
стижения резко отличен от предложенного Мастером Экхартом,
который заявил: "Царствие Божье близко, оно внутри нас!" -
"Не только близко, - возразил бы Симеон, - оно актуально,
его значение - это деятельность по его сотворению, безотно-
сительно к оппозиции внутреннего и внешнего". Вот что дума-
ет Симеон о беззвучной и безобразной, находящейся за преде-
лами внешнего и внутреннего, деятельности субъекта, несущей
в себе значение Христа: "Но в каком месте, в какой части
тела, вы думаете, может быть отображен Христос? на лице?
или в груди? Нет, но только в нашем сердце Он может быть ото-
бражен... Подобно тому, как женщина, чрево которой не пусто,
ясно знает об этом, потому что дитя в чреве ее определенно
шевелится, и для нее невозможно не знать, что она несет во
чреве своем, - так и тот, кто воображает Христа в себе, тот
знает его движения и его прыжки и его сияние и блеск, и
тем самым он видит изображение Христа внутри себя. Как свет
фонаря можно видеть в зеркале, так и Христос виден в нем,

но не как фантастический, несущественный призрак зеркала, нет, Христос виден в нем подобно всесущностному, энергетическому свету, видимо невидимому и непостижимо постигаемому, в безобразном образе и с помощью неглядящего взгляда".

Хотя здесь упоминаются "слова", "образы" и Лик Христа, они пользуются только как элементы объектного языка, локализованного в тексте описания, но не в реальности. Реальный Свет Духа — Фаворский свет не связан непосредственно с Ликом Христа, потому что он светит только как предпосылка для знающей души. "Тот, кто рожден милостью Всесвятого Духа, покидает этот мир как некое мрачное чрево и вступает в мир Небесного света, должен как-то проникнуть в этот Божественный свет, он внезапно переполняется невыразимой радостью и весельем, источает беспечальные слезы, думая об узах мрака, из которых он освободился, и о сияющем свете, в котором он воображает себя входящим".

Значение этого нетварного света ясно из индийской йоги. Концентрируя всю энергию тела в мозговом центре, йог может вызвать свою физическую смерть, вынудив кровоизлияние в соседнем центре дыхания. Хорошо известно, что никакими усилиями сознательной воли живое существо не может убить себя с помощью своих телесных ~~ощущений~~ средств, поэтому здесь перед нами случай преодоления уз сотворенной воли. В момент смерти йог видит ослепительный свет, и именно в этот момент он может быть возвращен к жизни милостивой помощью своего божественного покровителя или своего "гегемона" — наставника йоги.

Обращаясь к философским и этическим сторонам этого случая, мы замечаем трудность, которая может быть и действительно была преодолена с помощью неприятия традиционной философской оппозиции осязаемых и интеллигибельных сущностей. Эта трансценденция немедленно ассоциируется с проблемой Судного дня. Для того, кто понял реальное значение просветленного откровения, кто тем самым превзошел свою бренную личность /или, точнее, безличность/, противоречие между осязаемым и интеллигибельным снято. Все, что кажется чувственным, исчезает, а вместо него появляется интеллигибельное, ментальное, единственное, и оно достигает материализации во вневременной ситуации: "...божественная яркость пересияет и покроет это чув-

ственное солнце, так что его вовсе не будет видно; все звезды падут и весь видимый мир покатится, как свиток; отодвинувшись прочь, он уступит место Творцу". Это пророчество точно соответствует логическому описанию высшей точки экзальтации, кончающейся смертоносным кровоизлиянием /самадхи/. Мы еще вернемся к предмету этого соответствия ниже, в контексте обсуждения так называемого исихастского "христианского материализма".

Теперь перейдем к самому важному аспекту нашего анализа. Главная идея протестантизма, проблема личной ответственности устранена в православии, по крайней мере для тех, кто сумел понять значение Судного дня. Он придет для тех, кто бродит в потемках своей личности и все еще различает чувственное и интеллигибельное. Но "для тех, кто показал и себя поборниками света и сыновьями будущего, кто всегда движется, видя добро во свете дня, — Судный день никогда не придет для них, потому что они всегда пребывают в нем". Следовательно, наказание направлено только на слепых и бездумных Духа.

... Чтобы обрести требуемую ясность, нам нужно сначала проанализировать концептуальную структуру "осуждения" в ее связи со временем в исторической схеме и с проблемой трансцендентности этой схемы в конкретной попытке освободиться. Узловой момент нашего обсуждения мы обнаружим в теории символизма Паламы. Это главная проблема философского расхождения между пунктуальным западным номинализмом с его статической картиной эмпирически принятых понятий и логическим введением в проблемы времени и "осуждения", и восточным "сюрреалистическим" динамизмом, в котором обе проблемы сняты. Палама ~~в~~ возражал против платонистского противопоставления Варлаамом идеального и материального, в том смысле, что идеальное было представлено как возможное для признания только в символах и аналогиях "относительно совершенной" иерархии творений, причем высшие наблюдаемые формы существования проецировались на "подвижный экран" неизвестного идеала. Или же оно представлялось морфогенетически, с помощью последовательной подстановки значений и денотатов символа в стабильную схему исследования.

Палама различал три типа символов:

/1/ "естественный символ" /"символон физикон"/, который "исходит из природы объекта, символом которого он является". Например, тепло - это "естественный символ сжигающей силы огня".

/2/ символ, обладающий своим собственным существованием, но обозначающий некую природу, отличную от себя; ему "ничто не мешает существовать до и после той вещи, которую он обозначает, подобно развевающемуся флагу как сигналу к атаке".

/3/ символ, лишенный своей собственной природы и существующий лишь в уникальном контексте, наподобие "топора Иезекииля".

Фаворский свет, согласно Паламе, нужно рассматривать как символ первого типа, и его "подобие Лику" является, конечно, его естественным качеством, воспринимаемым как такое, т.е. вполне как "сжигающая сила огня" для тепла. Но эта "естественность" не значит природной данности Лика как физически различимой совокупности черт. Он также может быть исторически сотворенным единством того, что естественно, и того, что не является таковым. В сотрудничестве с Богом человек создает первый символ Духа в его первоизданной материальности. Паламе хватило смелости утверждать, что исихаст своим продолжающимся трудом впервые создает реальный мир, Благоую Весть и самого Христа. Все, упоминаемое в Писании - это фантазия, "прошлое", а потому неистинное, как сны. Только актуальность и будущее, созданные "борцами Духа", реальны или будут реализованы. Только здесь и теперь и только через участие человека этот мир снов, видимо, получает первый и последний шанс стать реальностью. С клинической достоверностью пишет Палама о том, что посредник обязан помочь Дитяти войти в Непорочное Чрево, вырасти там, родиться, пройти сквозь течение жизни, страдать, умереть и быть воскрешенным. Через такое сотрудничество легенда Евангелия становится реальной. Конечно, все это звучит слишком "по-индийски", но для нас сейчас важен не "восточный аромат" описания. Важно, что эта крайняя точка зрения повлияла на историю. Именно здесь прошел великий водораздел мысли. Противоположный взгляд на символизм как неактивный и нематериальный, лишь описательный и указательный, преобладал на Западе, был разработан Оккамом, вырос в период

Реформации и привел к конвенционалистскому, релятивистскому современному миру, в котором материальное и идеальное совершенно оторваны друг от друга. Творение было отягощено своей "сотворенностью" и потому подвержено упадку и греху. Этот тип сотворенности проявился у католических епископов, погруженных в грехе и пороке, но все же распределявших Благодать. Это противоречие привело к взрыву Реформации, которая отрицала не только право епископов распределять Благодать, но и саму ее реальность, сведя ее к простой "функции" или простому "указателю" веры /подобно второму типу символизма у Паламы/: иными словами, некоторые явления принимались как однажды сотворенные и подлежащие расходованию, они использовались как напоминание о необходимости верить в то, что обещано в Евангелии — или испытывать чувство вины в случае неверия. Сущность и действия этих явлений как таковых была забыта, устранена из реальности.

Палама не был реформатором. Он не отрицал роли епископов и церкви как института. Для него вряд ли было важным, что за люди были эти епископы — святые, негодяи или обычные посредственности. В любом случае институт был необходим, чтобы поддерживать хотя бы первоначальную предпосылку святого действия — таинство крещения. По сути, это была единственная реальная функция, которая требовалась от Восточной Церкви, к которой со временем свелась ее деятельность в процессе ее исторического развития. Так, в советское время в православии значительно больше крещеных, чем верующих. . .

По существу, Палама отстаивал нечто более радикальное, чем Реформация. Прежде всего, он заново истолковал проблему греха и осуждения в духе, близком Симеону.

В чем существо этой проблемы? Если все, сказанное о "грехе", "страхе Божием", "совести" само по себе нереально, поскольку и доколе оно не приведено в действие, то протестантский мир должен быть вдвойне нереальным, так как там все знают, что они "зачаты во грехе и рождены в скверне" и тем осуждены на вечное проклятие заранее, до совершения какого-либо греха. И поскольку ничего нельзя сделать с этим "голым фактом", нет и цели "выпрямления отношений с Богом с помощью обсуждения кардинальных проблем". Тогда остается много времени и пространства для занятия наукой, торговлей, про-

мышленностью и т.д., и только по приходе личной благодати некоторые моменты можно посвятить размышлениям о Боге, обычно в рамках пресловутого "воскресного настроения".

На первый взгляд кажется, что Симеон и Палама предлагали нечто ужасное. Судный день откладывается и фактически никогда не придет для тех, кто "знает истину". А это значит, что Евангелие, прошлая история и деяния являются видимостью, так как только настоящее и будущее имеют значение. И они полностью определены действиями тех, кто "знает истину", со-деятелями Бога. Разве это не того же рода логика, которую применял против самого себя Н. Бухарин в 1938 году, признаваясь в преступлениях, которые он никогда не совершал. Он просто верил в то, что частный факт его невинности не столь "истинен" в свете его веры в дело коммунизма и партию, которая это дело осуществляет. Для Бухарина позитивный шанс помочь конечной победе этого дела состоял в том, чтобы укрепить народную веру в непогрешимость партии, признав себя виновным.

В обоих случаях мы можем видеть, что идея "несотворимости" и личной ответственности откладывалась из-за твердой веры в то, что Судный день никогда не придет для тех особенных людей, которые "знают истину". "Знать через творения", включая самого себя, т.е. считать природу человека прирожденной или укорененной в традиции - все это для такого типа рассуждений казалось нереальным. Прошлое находится за пределами достижимости для оценивающего субъекта. Только настоящее реально, потому что оно дано экзистенциально как есть. Прошлое гадательно, это то самое тусклое стекло, которое, как говорил св. Павел, мы должны очистить нашими нынешними и будущими действиями. Вспоминая прошлое, мы думаем, воображаем вещи. Но все мысли исходят от Носителя Зла и потому на них нельзя полагаться. Прошлое это нечто, откуда проецируется будущее. Знаки и мосты ведут из прошлого в будущее. Но какой прок от них тому, у кого нет будущего? тому, кто знает, что Судный день для него никогда не придет? Только настоящее, каким бы оно ни было, заслуживает нашей любви, и эта любовь должна быть активной и практической. Отсюда следует, что тот, кто предаётся непрерывному деянию, не должен прерывать его для размышлений о творениях в относительном совершенстве и даже

для хождения в храм для общей молитвы и общения /чего подлинный исихаст никогда не делал/. И именно это решение ~~принципа~~ предлагалось как кардинальное значение и главная задача православия. Исихастский монах — не обычный христианин. Он — живой идеал христианства, воплощенное присутствие Царства Божия на земле. Придет ли оно вообще, если его начало уже зримо в этом человеке?

Но как возможно обожение у исихастов, если сказано, что никакая тварь не может соучаствовать в Божественных Деяниях? Чтобы пояснить этот момент, Палама добавил другое значение понятию "сотворенности". И это значение исполнено историзма.

"Естественная" сотворенность человека до грехопадения была присуща его безгрешному состоянию. Но в настоящем эта грешная плоть, грешная в каждом по-своему, — и есть реальная сотворенность, а старая, предыдущая больше не существует. Поэтому божественные деяния концентрируются не на первоначальном состоянии, чтобы его восстановить, и не на будущем, которое можно предвидеть. Именно настоящее состояние человека является седалищем всех его деяний. Этим утверждением Палама продолжает и развивает идею "благодати" Максима, которая совершенно отлична от "естественной сотворенности", развитой на Западе после Августина. Это буквально значит, что осуждение, наказание и обетование предназначены только для "недеятельных" и потому "виноватых". Но ничего такого не может случиться с "деятельным" героем, потому что его реальность присутствует только в момент воплощенного действия.

Для пояснения еще одна добавочная параллель. Буддистский закон кармы выступает как универсальный и безусловно реальный. Но лишь для тех, кто верит в него. Для того, кто освободился от всякой веры, карма приостановлена. Он живет вне космического цикла рождений и смертей, в открытом мире, во многом подобном миру истории, возможно даже в абсолютно открытом мире, где сняты проблемы греха и смерти. Но не менее условны они для исихаста, "духовного борца", который распоряжается своим собственным телом. Для него вся мудрость прошлого, все образы культуры — просто безумие /ср. "Вторую триаду" Паламы/. Это герой негодования, который вытравляет как безумие то, что выглядит нормальным /эта черта характерна и для русской культуры/. Здесь он выступает как шут Божий,

как человек Буквы, нигилист, революционер, диссидент. По существу, каждый из них — звено в одной цепи, начатой византийским проповедником непрерывной молитвы. Непрерывная молитва — постоянное накопление святости, непрестанное напоминание Богу о присутствии человека и его реальном бессмертии, а также о призыве человека к Богу, о встрече "лицом к лицу". Вот почему в иерархии тварей человек стоит выше ангелов. Только сила человека может оживить тело. Тело участвует в молитве через свое "умное делание". Тело создает свои материальные плоды и тем самым рационализирует себя. Тело — материализованный дух. Благодаря активности тела его плоть дает неисчерпаемый источник святости, она создает святость внутри себя и потому не попадает под юрисдикцию разума: ее святость не от духа, но от тела. Таким образом становится возможным, что весь Христос рождается внутри нас, а не его символ или одна из его частей, Лик. Только в таких условиях встреча с Ним не условна, а материальна. И именно по этой причине при встрече, хотя и называемой встречей "лицом к лицу", Лик не может быть виден. И действительно, как обладающий материальным органом зрения может видеть свой собственный глаз? Как может он видеть свое лицо без зеркала? Вот почему значение Преосуществления /трансубстанциации/ и Перевоплощения /трансфигурации/ едино: превратиться в одно, перестать видеть внешние вещи и знаки "ранее естественным" зрением, принимать Бога вовнутрь, встречать Его внутри себя, создавая там Его Царствие. Этого можно достичь, углубляясь в себя путем самоэкзальтации. Теперь становится ясным, почему все, происходящее "снаружи", должно быть "анти-теистическим": оно становится не-божественным, так как мы обращаемся к другой стороне. Это означает именно то, что апофатика Дионисия преодолена: Царство, которого мы ищем, творится внутри нас. Но не внутри абстрактного, местоименного "мы", как в западном мистицизме, а внутри конкретного воплощенного "мы", подготовленного "ментальным действием", так что не только дух, но все тело создает Царство и Свободу. Это "внутри" — не образ, не слова, не лица, но нечто материальное. Знаменитая "Иисусова молитва" материальна в том же смысле, что и подлинная индийская "мантра". Медитирующий о Нем субъект автоматически

подчиняется Его ритму. Когда Его звучание в ритме молитвы окончено, монах может покинуть свою келью, вернуться в мир и делать, что хочет; мир и зло его не затронут — так реальны плоды деятельной молитвы. Палама поясняет, что исихасты остаются в своих кельях не потому, что они боятся искушения мира /внутреннее состояние духа исихаста спокойно и тем самым отлично от состояния св. Антония/, но главным образом потому, что действительно освободившаяся личность является искушением для мира. Противоречивая роль некоторых русских "старцев" в ходе исторического и духовного развития страны хорошо известна. Гораздо более важным, хотя и почти неизученным, было влияние так называемых "шалопутов", обычно активных исихастов в прошлом, которые завершили тренировку в "Иисусовой молитве" и покинули монашеские кельи для мира. Странствуя по дорогам России, они распространяли по стране свои религиозные и жизненные установки "подлинно достигнутой" неограниченной свободы воли.

Интересно отметить, что Палама объясняет крещение как требуемое, в основном, для духа, который слишком нерешителен в поисках спасения без такой гарантии. Тело же может сохранить собственную целостность, даже вырабатывать святость и без спасительной гарантии крещения. Но поскольку тело участвует в деянии, оно вырабатывает спасение для себя и для духа: потому что это то тело, которое материализует внутреннего Христа. Рассматривая эту чисто символическую и ментальную, ограниченную интерпретацию крещения и ведущей роли тела, некоторые современные ученые определяют учение Паламы как "христианский материализм". Принимая во внимание природу его догматики, особенно роль антиномий в его теологии и практический способ их преодоления, подход Паламы хотелось бы даже назвать "христианским диалектическим (или, по крайней мере, антиномическим) материализмом"...

oooooooooooo