

УДК 141.131:2

Гуляева И.Г.

Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (г. Москва)

ИДЕЯ СВЕТА И ЕЁ ОТРАЖЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ ОНТОЛОГИИ*

I. Gulyayeva

Academy of Improvement of Professional Skill and Professional Retraining of Educators (Moscow)

THE IDEA OF LIGHT AND ITS REFLECTION IN RELIGIOUS ONTOLOGY

Аннотация. В статье рассмотрены онтологические представления о свете в философии платонизма и восточно-христианской мистической традиции – исихазме. Определены основные характеристики света как энергии Бога, проанализированы наиболее значимые образы света в трудах Симеона Нового Богослова и Григория Паламы, обоснован тезис о свете как центральной онтологической категории в философии образа (иконы). В русской философии осмысление идеи света связано с расцветом иконописи XIV века, послужившей формированию богословия образа, а затем и философии образа, как теоретического осмысления духовного в предметном изображении. Историко-философский анализ позволяет раскрыть значение идеи света для религиозной онтологии.

Ключевые слова: свет, образ, икона, исихазм, религиозная онтология, богословие, философия образа.

Abstract. The paper considers ontological visions of light in Plato's philosophy and Eastern Orthodox Church mystical tradition of Hesychasm. The basic qualities of light as God's energy have been determined, the most significant images of light in St. Symeon the New Theologian and St. Gregory Palamas' works have been analysed. The postulate of light as the central ontological category of the philosophy of icon has been substantiated. In Russian philosophy understanding the idea of light is connected with the golden age of icon drawing in the 14th century, which served the formation of theology of image and then philosophy of image as a theoretical understanding of spiritual and physical portrayal. Historical and philosophical analysis allows us to reveal the meaning of the idea of light for religious ontology.

Key words: light, image, icon, Hesychasm, religious ontology, theology, philosophy of image.

Идея *света* в русской религиозной философии представляется одной из наиболее многогранных, интересных и изучаемых проблем, относящихся к теории познания глубинного основания православного богословия. В ней отражено богатство духовно-культурного наследия философии образа.

Свет является одним из ключевых понятий и важнейшим символом, раскрывающим философию образа в восточной христианской мистической традиции.

Одна из наиболее развитых метафизических концепций света была разработана в исихастской традиции, теоретические основы которой были заложены в Византии в XIV в., в трудах известного богослова Григория Паламы. Философским основанием его учения является представление о возможности созерцать непознаваемое, Бога, посредством божественных энергий. В 1351 году это учение было признано официальным в православной церкви и во многом повлияло на духовный подъём Руси XIV-XV вв.

Появлению исихастских, в данном случае паламистских – то есть выражающих концептуальное содержание учения Григория Паламы, – воззрений о свете предшествовал длительный период осмысления этой проблемы в античной философской мысли. Наиболее основательно понятие света было раскрыто в трудах Платона. Он создаёт мифологию света, одним из образов которой становится пещера с людьми, обращёнными спиной к свету, исходящему от идей. Представления Платона о свете диалектичны, они отражают идею о слиянии света

* © Гуляева И.Г.

и тьмы в абсолюте. Это диалектика восходящая, идущая от чувственного к идеальному. В. Бейервальтерс в своей работе «Свет умопостижимый. Исследование метафизики света у греков» пишет, что свет у Платона не является простой метафорой, а раскрывает существенное бытие вещей [11, 365].

В размышлениях о свете христианских философов происходит слияние платоновского и христианского представления. В этот период открывается новый взгляд на природу происхождения света, надделение его божественной сущностью, которая привносит совершенно другое понимание мироздания. «Свет сам по себе не светит» [5, 27], – так о свете говорил Псевдо-Дионисий Ареопагит, который называл «умопостижимый Свет» первым из имён Бога, тождественным животворящему Благу. Дионисий Ареопагит наделял свет божественной энергией, отделяя её от самой сущности Бога. В своём трактате «О божественных именах» Дионисий Ареопагит описывал свет как «источающий сияние и воскипающий светоизлияние», охватывающий и просветляющий умы человеческие, «всё умственное и разумное собирающий и сочетающий» и объяснял: «ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся, явление умственного света есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее, совершенствующее и обращающее их к Воистину Сущему, отвращая от многих мнений, и различные точки зрения, или, точнее сказать, представления, собирая к единому истинному, чистому, едино-видному знанию, наполняя единым соединяющим Светом» [5, 25-30].

Свет перестаёт быть только материальным в представлениях христианских философов. В работах Григория Богослова такие образы света, как солнце, солнечные лучи, начинают трактоваться как свидетельство божественного присутствия на земле. Эти же образы в общении с Богом – «безвидное солнце», «световидные воды» – в поэтическо-метафорической форме мы можем увидеть у Симеона Нового Богослова, выражающего в них свой переживаемый опыт богопознания,

богообщения. Симеон Новый Богослов говорил о природе божественного света так: «Бог есть свет, и как свет его видение, поэтому в видении света первое знание, что Бог есть.... Бог есть свет и свет беспредельный и непостижимый. Свет то, что около Него.... Кроме того, все, что из Него, есть свет, как от света нам подаваемое» [1, 203-204]. В этом высказывании философ закладывает основные понятия православной метафизики света, говоря о его непостижимости и энергетизме.

Симеон Новый Богослов, выстраивая онтологию света в рамках исихастской традиции, в свою очередь, подготовил теоретическое обоснование божественного света, которое в дальнейшем было глубоко рассмотрено в учении Григория Паламы, где основанием исихазма является представление о том, что можно созерцать непознаваемое, Бога, посредством божественных энергий. Однако *светом*, в представлении Григория Паламы, являются не только энергии, олицетворяющие божественную природу, идущую от материального начала (солнца), а прежде всего – мистический опыт, в общении с которым проявляется само Божество. «Этот свет (φῶς), или озарение (ἐλλάμψις), превосходящее разум и чувство» [2, 129], – говорит Григорий Палама, подразумевая насыщение человека тем благодатным озарением, которому подвержены и разум и чувства.

Говоря о нематериальности света как таковой, в своём учении «Святогорский Томос» Григорий Палама разделяет свет на «чувственный свет», «свет разумения» и нетварный свет, свет, превосходящий все предшествующие, где каждый несёт в себе своё природное назначение. **Чувственный свет** открывает перед нами окружающий нас мир, **свет разумения** – ведёт к постижению истины, а **свет нетварный**, несущий божественную благодать, духовное прозрение и насыщение божественным светом обожения, – воспринимается и чувствами, и разумом человека, открытого сердцем и душой, желающего быть с Богом и идти по пути его познания.

В православной мистике *благодатный*

свет выражает реальность Бытия Бога («Бог есть свет, и как свет его видение, поэтому в видении света первое знание, что Бог есть, Бог есть свет и свет беспредельный и непостижимый. Свет то, что около Него.... Кроме того, все, что из Него, есть свет, как от света нам подаваемое» [1, 204]). «Благодатью Бог всецело объемлет тех, кто того достоин, и святые объемлют Бога во всей Его полноте» [6, 82-111] – в этих строках Григорий Палама говорит о возможности созерцания Бога, как это произошло с апостолами на горе Фавор, созерцавших вознесение Иисуса Христа, озарённого лучами божественного, нетварного света, несущими духовную благодать.

Вопрос о природе происхождения Фаворского света, о его тварности или нетварности порождает особую актуальность в философских спорах, которые происходили в период исихазма. Вступая в жаркую дискуссию с Варлаамом Калабрийским, Григорий Палама исключал представления о тварной природе Фаворского света, как предполагал его противник. Из этого представления воззрениями вытекает метафорическое определение света как *интеллектуального озарения*. Опираясь на учения Псевдо-Дионисия Ареопагита о непознаваемости Бога в его бытии, Варлаам Калабрийский делает достаточно резкие и критические выводы о субъективном восприятии Бога, о невозможности познания его в мистическом опыте. Идеи, высказанные им, опровергали основные понятия исихазма как такового, где в основе стояли проблемы познания Бога, его единения с человеком. В защиту сторонников исихазма и в противовес концепции Варлаама Калабрийского Григорий Палама в труде «Триада в защиту священно-безмолвствующих» определяет своё понимание божественного мистического богопознания. Нетварность божественного света становится основной идеей исихазма. В паламистском учении Новозаветный образ Фаворского преображения становится центральным и позволяет по-новому осмыслить идею божественного света.

В учении Григория Паламы можно найти суждение о «невыносимости» нетварного

света для твари как обжигающего, подобно-го огню. В таких воззрениях он опирался на библейские сюжеты, одним из которых являлась сцена ослепления Савла нестерпимым для неверующего божественным благодатным светом. Этот свет и есть единство бытия и реальность вечной жизни, где земной свет есть слабое отражение божественного света... Свет, в котором души святых и праведников находят очищение в молитве, просветляясь в аскетическом труде чувств и ума. Наполняясь благодатными лучами нетварного света, молящийся входит в общение с Богом, преображаясь в своих мыслях и поступках, общаясь к божественной жизни с помощью духовной благодати, снизошедшей на него.

Афонские монахи, излагая своё представление в учении о нетварности Фаворского света, говорили о соединении света чувственного и умного, происходящего в мистическом акте боговидения, определяя просветленное состояние как «видение телесными очами» и «умное просветление». Евгений Трубецкой в своём труде «Смысл жизни» так описывал это состояние: «В нашем повседневном опыте нам является не всеединое, божественное, а оторванное от него другое, хаотическое множество раздробленных, бесвязных и частных явлений. Чтобы помыслить божественное, мы должны отвлечься мыслью от этого обступающего нас со всех сторон хаоса» [8, 35]. Душевное покаяние, очищение и откровение через молитву есть единственный путь к богопознанию и нить соединения подвижника с Богом-светом.

Божественная реальность, подлинность бытия – вот исходная идея богословствования Григория Паламы. В своём труде «Святогорский Томос» он писал, что тот, кто считает, что «свет, озаривший учеников на Фаворе, — это явление и знамение, наподобие тех, что возникает и исчезает, а не обладает полнотой бытия и не превосходит всякое умозрение, но ниже умозрения по своему действию», – тот «явно не согласен с мнением святых, ибо они называют его в своих песнопениях и писаниях светом неизреченным, нетварным, вечным, вневременным, неприступным, не-

измеримым, беспредельным, безграничным, невидимым для ангелов и человек, первообразной и неизменной красотой, славой Бога, славой Христа, славой Духа, лучом Божества и тому подобными именами» [3, 253]. Основой паламистского учения становится возможность не только реального существования божественного, нетварного Фаворского света, но также возможность его познания, в то время как идеей главного противника исихастов – Варлаама – является лишь принцип символической трактовки непознаваемости Бога и его присутствия на земле.

Для Григория Паламы, его учеников и последователей такие понятия, как «свет», «божественные лучи» объясняли реальность божественного присутствия в мире. Однако Григорий Палама говорил об онтологическом различии света, разделяя его на *свет божественный* и *свет вещественный*. Свет на земле он характеризовал как отражение первичного божественного света, где энергии (свет Божества) проникают в мир, пронизывают его и не исчезают в нём бесследно, а остаются в виде отражённого света.

Опираясь на онтологические различия света в святоотеческой традиции, представленной в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Богослова, выстраивавших иерархию света, состоящую из «высочайшего и непреступного» божественного света, ангельского и человеческого, Григорий Палама придаёт динамический характер своей концепции света, вводя в неё понятие *энергии* (действий Божества). Теория иерархичности света у Григория Паламы основывалась на иерархии энергетических уровней. Энергетическое проникновение божественного света в тварный мир и есть действия Бога, творящего иное бытие своими энергиями. Божественные энергии, наполняя собой тварный мир как единый живой организм, наделяют его возможностью самому выступать в качестве причины происходящих с ним изменений, где способность отражения, наполнения жизненными силами низшей ступени в иерархии света и есть рождение творчества.

«Как божественный свет отражается в свете тварного мира, так и божественное творчество отражено в человеческом творчестве» [7, 70]. Здесь прослеживается онтологическая связь двух миров – *божественной энергии* и насыщенной творческой жизненной активностью *энергии человеческой*. Особенно наглядно это прослеживается в соединении двух миров в древнерусской иконописи, о котором говорит Евгений Трубецкой: «С одной стороны, – потусторонний вечный покой; с другой стороны – страждущее, греховное, хаотическое, но стремящееся к успокоению в Боге существование, – мир, ищущий, но ещё не нашедший Бога» [9, 48].

Григорий Палама говорил о единой энергии Бога, проявляющейся во множестве своих имён – «как следствии раздробленности бытия, – ведь все энергийные имена в конечном счете выражали одно – обращённость Бога к миру» [7, 66]. Это проявлялось в исходящей красоте, в благодати, в свете, где все эти энергийные проявления онтологически не схожи с миром, они пронизывают, озаряют его, напоминая о божественном присутствии.

В понимании Григория Паламы, «озарение, или божественная и обоживающая благодать, есть не сущность, а энергия Бога» [6, 82-111]. Он говорит о том, что в благодати и есть сам Бог в своей полноте, наполняя и изменяя духовное восприятие человека, а божественные энергии становятся для молящегося всё более заметными, видимыми, открывая перед ним завесу – «Царство Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9, 1).

Проблема света в контексте идей исихазма стала основанием философии образа как теоретического и художественного осмысления связи Божественного и человеческого, выраженного в древнерусской иконе, озаряющей своим светом, богатством красок, внутренних духовных переживаний и глубокой философской рефлексии. Павел Флоренский писал: «Икона – и то же, что небесное видение, и не то же: это – линия, обводящая видение. Видение не есть икона, оно реально само по себе; но икона, совпадающая по очертаниям с духовным образом, есть в на-

шем сознании этот образ и вне, без, помимо образа, сама по себе, отвлеченно от него – не есть ни образ, ни икона, а доска» [10, 443].

Оттенки значения слов «образ» и «икона» едва отличимые. Слово «икона» в Византии было наполнено смыслом, включавшим в себя целую гамму семантических, эмоциональных и ассоциативных оттенков, и в переводе с греческого языка имело несколько значений: *изображение, образ, портрет, представление, видение*. Анализируя значения слова «икона», важно выделить два основополагающих перевода, а именно – *изображение и мысленный образ*. Сама икона сочетает в себе и материальное, а именно – *изображение*, и духовное – *мысленный образ*, где оба эти понятия органичны друг с другом, взаимосвязаны и неразделимы в своём соединении.

Идея света, нашедшая онтологическое обоснование в трудах античных и раннехристианских философов, получила своё концептуальное завершение в паламизме, в учении о нетварности света как божественной энергии. Рецепция этого учения связана с расцветом русской иконописи XIV в. и формированием в отечественной философии конца XIX – начала XX вв. **философии образа** – теоретического осмысления и внутреннего видения духовного в предметном изображе-

нии. Учение Григория Паламы, основанное на исследовании природы Фаворского света и идеи обожения, а также созерцательно-молитвенная практика оказали большое влияние на формирование отечественной философии образа, ставшей теоретическим продолжением «умозрения в красках».

ЛИТЕРАТУРА:

1. Василий Кривошеин. Преподобный Симеон Новый Богослов. – Париж, 1980.
2. Василий Кривошеин. Беседы св. Григория Паламы. Часть 3. – М., 1993.
3. Григорий Палама. Святогорский Томос. – Сб., 1972.
4. Дамаскин Иоанн. Три слова в защиту иконопочитания. – Спб.: Азбука-классика, 2001.
5. Дионисий Ареопагит. Божественные имена. Мистическое богословие. – Киев, 1991.
6. Лосский В.Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы. – М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 2000.
7. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. – М.: Изд. МПУ, 1993.
8. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Инфоарт, 1991.
9. Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. – М.: Инфоарт, 1991.
10. Флоренский П.А. Иконостас // Сочинения в 4 т. // Т. 2. – М.: Мысль, 1996.
11. W. Beierwaltes, Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. – München, 1957.