

*И. Г. Гуляева,
аспирант кафедры истории и философии
образования и науки Академии повышения
квалификации и профессиональной переподготовки
работников образования Российской Федерации
г.Москва*

РАЗВИТИЕ ОНТОЛОГИИ СВЕТА В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Проблема света являлась одним из важнейших символов в восточной христианской мистической традиции. Одна из наиболее развитых метафизических концепций света была разработана в исихастской традиции. Ее теоретические основы заложены в Византии в XIV в. в трудах известного богослова Григория Паламы, философским основанием учения которого явилось представление о возможности созерцать непознаваемое, Бога, посредством божественных энергий. В 1351 г. это учение было признано официальным в православной церкви и во многом повлияло на духовный подъем Руси XIV–XV вв.

Появлению исихастских, в данном случае паламитских, т.е. 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 создает мифологию света, одним из образов которой становится пещера с людьми, обращенными спиной к свету, исходящему от идей. Представления Платона о свете диалектичны, они отражают идею о слиянии света и тьмы в абсолюте. Это диалектика восходящая, идущая от чувственного к идеальному. В. Бейервальтерс в своей работе «Свет умопостигаемый. Исследование метафизики света у греков» пишет, что свет у Платона не является простой метафорой, а раскрывает существенное бытие вещей [3, с. 365].

В размышлениях о свете христианских философов происходит слияние платоновского представления о бытии и христианства. В этот период открывается новый взгляд на природу происхождения света, наделение его божественной сущностью, которая привносит совершенно другое понимание мироздания. «Свет сам по себе не светит» [1, с. 27], так о свете говорил Псевдо-Дионисий Ареопагит,

который называл «умопостигаемый Свет» первым из имен Бога, тождественным животворящему Благу. Дионисий Ареопагит наделял свет божественной энергией, отделяя ее от самой сущности Бога. В своем трактате «О божественных именах» он описывал свет как «источающий сияние и воскипающий светоизлияние», охватывающий и просветляющий умы человеческие, «все умственное и разумное собирающий и сочетающий», «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»

[1, с. 25–30].

Свет перестает быть только материальным в представлениях христианских философов. В работах Григория Богослова такие образы света, как солнце, солнечные лучи, начинают трактоваться как определение божественного присутствия на земле. Эти же образы в общении с Богом: «безвидное солнце», «световидные воды» – в поэтично-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» [цит. по: 2, с. 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» [цит. по: 1, с. 129], – говорит Григорий Палама, подразумевая насыщение человека тем благодатным озарением, которому подвержены и разум, и чувства.

Говоря о нематериальности света как такового, в своем труде «Святогорский томос» Григорий Палама разделяет свет на «чувственный свет», «свет разума» и нетварный свет, – свет, превосходящий все предшествующие; каждый несет в себе свое природное назначение: «чувственный» – открывает перед нами окружающий нас мир, «свет разума» – ведет 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» [цит. по: 2, с. 204]. «Благодатью Бог всецело объемлет тех, кто того достоин, и святые объемлют Бога во всей Его полноте» [цит. по: 4, с. 111], – в этих строках Григорий Палама говорит о возможности созерцания Бога, как это произошло с апостолами на горе Фавор, созерцавших вознесение Иисуса Христа, озаренного лучами божественного нетварного света, несущих духовную благодать.

Вопрос о природе происхождения Фаворского света, о его тварности или нетварности породил особую актуальность в философских спорах, которые велись в период исихазма. Вступая в жаркую дискуссию с Варлаамом Калабрийским, Григорий Палама исключал представления о тварной природе Фаворского света, как предполагал его противник. В связи с этими воззрениями вытекает метафорическое представление о свете как об интеллектуальном озарении. Опираясь на учения Псевдо-Дионисия Ареопагита о непознаваемости Бога в его бытии, Варлаам Калабрийский делает 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 свое понимание божественного мистического богопознания. Нетварность божественного света становится основной идеей исихазма. В паламитском 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 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, приобщаясь божественной жизни, с помощью духовной благодати снизошедшей на него.

Афонские монахи, излагая свое 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 своем труде «Смысл жизни» так описывал это состояние: «В нашем повседневном опыте нам является не всеединое, божественное, а оторванное от него другое, хаотическое множество раздробленных, бессвязных и частных явлений. Чтобы помыслить божественное, мы должны отвлечься мыслью от этого обступающего нас со всех сторон хаоса» [8, с. 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 своем 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, непреступным, неизмеримым, беспредельным, безграничным, невидимым для ангелов и человеков, первообразной и неизменной красотой, славой Бога, славой Христа, славой Духа, лучом Божества и тому подобными именами» [5, с. 253]. Основой паламитского 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 нем бесследно, а остаются в виде отраженного света.

Опираясь на онтологические различия света в святоотечественной традиции, представленной в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Богослова, выстраивавших иерархию света, состоящую из «высочайшего и непреступного» божественного света, ангельского и человеческого, Григорий Палама придает динамический характер своей концепции света, вводя в нее 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 самого выступать в качестве причины происходящих с ним изменений, где способностью 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» [6, с. 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 Е. Трубецкой: «С одной стороны – потусторонний вечный покой; с другой стороны – страждущее, греховное, хаотическое, но стремящееся к успокоению в Боге существование, – мир ищущий, но еще не нашедший Бога» [9, с. 48].

Григорий Палама говорил о единой энергии Бога, проявляющейся во множестве своих имен, «как следствии раздробленности бытия, – ведь все энергийные имена в конечном счете выражали одно – обращенность Бога к миру» [7, с. 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» [цит. по: 4, с. 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 все более заметными, видимыми, открывая перед ним завесу – «Царство Божие, пришедшее в силе» (Мк. 9, 1).

Надо отметить, что онтологическая концепция света была широко рассмотрена в трудах многих известных философов разного времени. Наиболее яркое и глубокое религиозное понимание этой проблематики произошло в период исихазма, получившего наибольшее распространение в XIV в., и нельзя отрицать, что основной вклад в понимание проблемы онтологии света внес в своих учениях Григорий Палама, благодаря своей четкой идейно-концептуальной позиции о нетварном происхождении природы света. Учение Григория Паламы, основанное на изучении Фаворского света и идеи обожения, а также созерцательно-молитвенная практика оказали большое влияние на последующее раскрытие проблемы онтологии света в русской религиозной философии.

1. *Ареопагит, Дионисий.* Божественные имена. Мистическое богословие / Дионисий Ареопагит. – Киев, 1991.

2. *Василий (Кривошеин)*. Преподобный Симеон Новый Богослов / Василий (Кривошеин). – Париж. 1980.
3. *Beierwaltes, W.* Lux intelligibilis. Untersuchung zur Licht-metaphysik der Griechen / W. Beierwaltes. – München, 1957.
4. *Лосский, В. Н.* Богословие света в учении св. Григория Паламы / В. Н. Лосский. – М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 2000.
5. *Палама, Григорий*. Святогорский томос / Григорий Палама. – СПб., 1972.
6. *Семаева, И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века / И. И. Семаева. – М.: Изд. МПУ, 1993.
7. *Семаева, И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века / И. И. Семаева. – М.: Изд. МПУ, 1993.
8. *Трубецкой, Е. Н.* Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – М.: Инфоарт, 1991.
9. *Трубецкой, Е. Н.* Три очерка о русской иконе / Е. Н. Трубецкой. – М.: Инфоарт, 1991.