

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

УЧЕНИЕ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ ОБ «УМНОМ ЧУВСТВЕ»

В ИНТЕРПРЕТАЦИИ С. С. ХОРУЖЕГО

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии
старший преподаватель кафедры богословия Московской
духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
elimanov202@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Для цитирования: *Елиманов В. Е.* Учение свт. Григория Паламы об «умном чувстве» в интерпретации С. С. Хоружего // Богословский вестник. 2024. № 3 (54). С. 37–56. DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.002

Аннотация

УДК 82-96 (2-587.7)

В данной статье рассматривается интерпретация учения свт. Григория Паламы об «умном чувстве», осуществлённая знаменитым российским исследователем традиции исихазма С. С. Хоружим. В начале даётся краткий обзор реконструкции учения свт. Григория об «умном чувстве» в рамках парадигмы тварного боговидения (прот. В. Асмус, М. М. Бернацкий, М. Кнежевич, Д. Блэкстоун, А. Хулиарас, Д. С. Бирюков) и парадигмы нетварного боговидения (прот. Думитру Станолае, протопресв. Иоанн Мейендорф, Герхард Подскальски и др.). Отмечается оригинальность подхода С. С. Хоружего и его несводимость к указанным парадигмам. При изложении концепции С. С. Хоружего особое внимание уделяется описанию следующих базовых категорий, характеризующих понятие «умное чувство»: панперцепция (метаперцепция, синэстезис, всевосприимчивость), панэстезис, холистическая интенциональность акта боговидения, соматический и диалогический аспекты созерцания нетварного света. Подробно рассматривается аскетический аспект достижения боговидения и раскрывается значение понятия «асимметричность синергии», описывающего неравнозначное участие

Божественной и человеческой энергий на пути к обожению. Также отмечается различие, проводимое С. С. Хоружим, между паламитской и платиновской мистикой.

Ключевые слова: свт. Григорий Палама, С. С. Хоружий, нетварный свет, Фаворский свет, обожение, боговидение, богопознание, умное чувство, Божественные энергии, паламитский спор, Плотин, мистика, духовный опыт.

The Doctrine of St. Gregory Palamas on «Intellectual Perception» in the Interpretation of S. S. Horuzhy

Vadim E. Elimanov

MA in Theology

Assistant Lecturer at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

elimanov202@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

For citation: Elimanov, Vadim E. "The Doctrine of St. Gregory Palamas on 'Intellectual Perception' in the Interpretation of S. S. Horuzhy". *Theological Herald*, no. 3 (54), 2024, pp. 37–56 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2024.54.3.002

Abstract. This article deals with the interpretation of St. Gregory Palamas' doctrine of «intellectual perception» by the famous Russian scholar of the tradition of hesychasm, S. S. Horuzhy. At the beginning we give a brief overview of the reconstruction of St. Gregory's doctrine of «intellectual perception» within the paradigm of the created vision of God (archpriest V. Asmus, M. M. Bernatsky, M. Knežević, J. Blackstone, A. Chouliaras, D. S. Biriukov) and the paradigm of the uncreated vision of God (prot. Dumitru Staniloae, protopr. John Meyendorff, Gerhard Podskalsky, etc.) on the problem of the way of seeing the uncreated light in palamite theology. The originality of S. S. Horuzhy's approach and its irreducibility to these paradigms are noted. In presenting S. S. Horuzhy's concept, special attention is paid to the description of the following basic categories characterising the concept of «intellectual perception»: pan-perception (metaperception, synesthesia, all-perception), panesthesia, holistic intentionality of the act of the vision God of vision, somatic and dialogical aspects of the vision of the uncreated light. The ascetic aspect of the attainment of the vision of God is considered in detail and the meaning of the concept of «asymmetrical synergy» is revealed, which describes the unequal participation of Divine and human energies on the path to deification. S. S. Horuzhy's distinction between palamite and plotinian mysticism is also described.

Keywords: St. Gregory Palamas, S. S. Horuzhy, the uncreated light, the Tabor light, deification, the vision of God, the knowledge of God, intellectual perception, divine energies, the Palamite Controversy, Plotinus, mysticism, mystical experience.

Как тварный человек может физическими глазами увидеть нетварный Божественный свет (то есть Бога), который не имеет ни цвета, ни объёма, ни протяжённости и не обладает никакими качествами, свойственными тварному бытию? Именно этот вопрос и его богословско-философские основания во многом определили содержание паламитских споров на их раннем этапе (1334–1341 гг.).

В третьей части первой «Триады» свт. Григорий Палама отвечает на этот вопрос, апеллируя к известному аскетическому термину «умное чувство». Заслуга свт. Григория в том, что именно он впервые систематически изложил святоотеческое учение об «умном чувстве» и дал ему философское обоснование, вписав его в гносеологию боговидения.

Учение свт. Григория об «умном чувстве» многократно становилось предметом исследований со стороны учёных-патрологов. К наиболее выдающимся можно отнести работы прот. В. Асмуса, М. М. Бернацкого, М. Кнежевича, Д. Блэкстоуна, А. Хулиараса, Д. С. Бирюкова. Все перечисленные учёные в своём изложении учения свт. Григория об «умном чувстве» обнаруживают сильную концептуальную зависимость от реконструкции Р. Синкевича. Эта зависимость и обусловила тот факт, что названные исследователи одинаковым образом интерпретируют паламитское учение об «умном чувстве» и сходятся в следующих положениях¹:

- 1) нетварный свет видится и познаётся человеком посредством ума или умного чувства;
- 2) умное чувство — тварная высшая познавательная способность ума человека; ум при этом понимается как способность его души²;

1 Подробнее см.: *Елиманов В. Е.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. [Ч. 1] // БХД. 2023. № 4 (20). С. 60–99.

2 *Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // *Христианский Восток*. 1999. Т. 1 (7). С. 377–378, 381; *Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe–XIXe siècle)* / A cura di C.-G. Conticello, V. Conticello. Vol. 2. Turnhout, 2002. P. 157; *Кнежевич М.* Нерош и исихазам. Београд; Косовска Митровица, 2016. С. 78–79; *Chouliaras A.* The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, The Spiritual Senses, And the Human Body. Turnhout, 2020. P. 154; *Chouliaras A.* Αἰσθησις νοερά καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // *Studia Patristica*. 2021. Vol. 129. P. 179; *Blackstone J.* Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. Oxford, 2018. P. 82; *Бирюков Д. С.* Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // *Acta Eruditorum*. 2016. № 20. С. 21. В «Православной энциклопедии» учение Р. Синкевича об умном чувстве

- 3) умное чувство присуще каждому человеку по природе. Однако, как правило, оно находится в деактивированном состоянии. Чтобы умное чувство стало способно созерцать нетварный свет, оно должно быть активировано особым воздействием на него нетварного света. Только находясь в таком активированном состоянии, умное чувство достигает энтелехии (*греч.* ἐντελέχεια)³, то есть самораскрытия, и становится способным увидеть нетварный свет. Иными словами, умное чувство изначально находится в потенциальном состоянии (*греч.* δύναμις), но через особое воздействие на него Бога достигает актуальности (*греч.* ἐνέργεια)⁴.

Эта позиция, согласно которой человек имеет в своей природе такую тварную способность (т. е. умное чувство как способность ума), которая, будучи актуализирована, даёт человеку возможность видеть Божественный свет, называется парадигмой тварного боговидения.

Другой подход к разрешению проблемы видения нетварного света мы находим у сторонников парадигмы нетварного боговидения⁵: у протоиерея Думитру Станилоае, протопресвитера Иоанна Мейендорфа, Герхарда Подскальски, протопресвитера Иоанна Романидиса, Райнхарда Флогауса, Анны Нгайр Уильямс, Георгия Каприева, Теодора Толлефсена, протоиерея Порфириоса (Фади) Георги, Михаила Юрьевича Реутина, Кори Хейса. Эти учёные, напротив, утверждают, что у тварного человека нет такой способности, с помощью которой он может познать нетварного Бога, но Бог познаётся только с помощью Самого Бога. Иными словами, тот «орган», «инструмент», которым человек

несколько упрощается. Умное чувство определяется как сам ум, а не его способность: Асмус В., *прот., Бернацкий М. М.* и др. Григорий Палама // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 32.

- 3 См. особенно: Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 154. См. также: Ibid. P. 179.
- 4 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception. P. 381–382; *Idem.* Gregory Palamas. P. 157; Асмус В., *прот., Бернацкий М. М.* и др. Григорий Палама. С. 32; Кнежевић М. Негош и исихазам. С. 78–79; Blackstone J. Knowledge and Experience. P. 61–84, особенно: P. 82; Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 153; Chouliaras A. Αἴσθησις νοερὰ καὶ θεία. P. 282; Blackstone J. Knowledge and Experience. P. 82; Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы. С. 20–21.
- 5 Подробнее см.: Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного боговидения // БХД. 2024. № 1 (21). С. 143–187.

познаёт Бога, и есть Сам Бог: нетварный свет сам становится для человека той «способностью», посредством которой он познаёт/видит его⁶.

Однако никто из представителей парадигмы нетварного боговидения не отождествляет умное чувство с Божественной энергией. То есть умное чувство не рассматривается ими как некая *нетварная* «способность», которой человек познаёт Бога. Более того, в рамках парадигмы нетварного боговидения учение свт. Григория об умном чувстве вообще осталось почти неразработанным⁷. Вероятнее всего это связано

- 6 *Stăniloae D. Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama. P. 81–83, 79–80, 83–84, 94–95; Stăniloae D. Teologia dogmatică ortodoxă. Vol. I. București, 2003. P. 139–142; Idem. Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii ortodoxe // Orthodoxia. 1976. № 3–4. P. 434; Idem. The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 2. The World: Creation and Deification / trans. I. Ionita, R. Barringer. Brookline (Mass.), 2000. P. 129; Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (N. Y.), 1974. P. 116; Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. (Patristica Sorbonensia; 3). P. 243–244; Meyendorff J. Connaissance et communion: la vision de Dieu en orient Orthodoxe, Quelques textes de Grégoire Palamas // Lumière et vie. № 10. 1961. P. 117; Podskalsky G. Gottesschau und Inkarnation: Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas // OCP. 1969. № 35. S. 23; Podskalsky G. Gott ist Licht: Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik // Geist und Leben. 1966. № 39. S. 207–208; Romanides J. S. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics (Part II) // GOTR. 9. № 2. 1963–1964. P. 245; Flogaus R. Theosis bei Palamas und Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Göttingen, 1997. S. 162, 174, 177; Williams A. N. The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. New York (N. Y.); Oxford, 1999. P. 109, 112, 117–119, 122, 134, 136; Капривев Г. Византийската философия: четири центъра на синтеза. София, 2011. С. 380–381, 337; Он же. Любознание срещу любопитство – византийският ход // Miscellanea. София, 2022. С. 60–61; Tollefsen T. T. Gregory Palamas and Dionysius // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite / ed. M. Edwards, D. Pallis, G. Steirēs. Oxford, 2022. P. 295–296; Tollefsen T. T. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. Oxford, 2012. P. 205; Georgi F. A. Învierie și viață. Eshatologia Sf. Grigorie Palama / trad. Ș. L. Toma. Sibiu, 2015. P. 134–137; Georgi F. A. «The Life and the Light»: The Influence of Saint Symeon the New Theologian on the Teaching of Saint Gregory Palamas // Analogia. 4. № 3. 2017. P. 55–56; Hayes C. J. Deus in se et Deus pro nobis: The Transfiguration in the Theology of Gregory Palamas and Its Importance for Catholic Theology. Pittsburgh (Pa.), 2015. P. 133, 141; Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Москва, 2011. С. 100–111; Он же. Христианский неоплатонизм XIV века. Антропология и учение об экстазе И. Экарта и Григория Паламы. Статья 3 // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2 (121). С. 9–10.*
- 7 *Елиманов В. Е.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Ч. 2. С. 178.

с тем, что прочтение фрагментов из сочинений свт. Григория, посвящённых умному чувству, вне их богословско-философского контекста явно предрасполагает читателя понять под умным чувством исключительно *тварную* «способность» ума человека, с помощью которой он может познать/увидеть *нетварный* Божественный свет⁸. И поскольку представители парадигмы нетварного боговидения настаивали на том, что в основе учения свт. Григория о видении Бога лежит принцип абсолютной непознаваемости нетварного для тварного, то поэтому они и не могли интегрировать понятие «умное чувство» (понимаемое как *тварный* орган боговидения) в свою парадигму.

Особый интерпретационный подход, который не вписывается в две названные парадигмы, представлен в творчестве русского богослова и философа Сергея Сергеевича Хоружего. Как полагает учёный, в основе учения свт. Григория о способе видения нетварного света лежит доктрина «преображения чувств» (*греч.* «μετασκευῆ τῶν αἰσθησίων»), или «отверзания чувств»⁹. Эта доктрина тесно связывается им с исихастским, в первую очередь с паламитским, учением об «умных», «духовных чувствах». Своё объяснение способа видения нетварного света в учении свт. Григория он излагает главным образом в следующих публикациях: «Конституция: Концепты Духовной практики и Отверзания чувств»¹⁰, «Созерцание нетварного света»¹¹, «Преображение»¹². Некоторые важные пояснения он даёт во «Внешнем участном органоне»¹³.

- 8 Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Ч. 2. С. 178.
- 9 Не вполне ясно, откуда С. С. Хоружий заимствовал этот русскоязычный термин, являющийся аналогом греческому слову «преобразование» (*греч.* «μετασκευῆ»). Словосочетание «отверзание чувств» использует, в частности, свт. Игнатий (Брянчанинов), см.: *Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о чувственном и духовном видении духов // Он же. Слово о смерти.* Москва, 2010. (Духовный собеседник). С. 27: «Изменение чувств, при котором человек входит в чувственное общение с существами невидимого мира, называется в Священном Писании отвержением чувств. *Отверзе Бог, говорит Писание, очи Валааму, и узре Ангела Божия противостояща на пути, и меч извлечен в руке его* (Числ. 22, 31)». Однако святитель учит об «отвержении чувств» как об условии видения мира духовного, ангелов и демонов, а не видения Божественного света.
- 10 Хоружий С. С. Конституция: Концепты Духовной практики и Отверзания чувств // О старом и новом. Санкт-Петербург, 2000. С. 353–420.
- 11 Хоружий С. С. Созерцание нетварного света // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 160–172.
- 12 Хоружий С. С. Преображение // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 174–177.
- 13 См. особенно: Хоружий С. С. Внешний участный органон // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 298–302.

Иследуя «Триады», С. С. Хоружий приходит к выводу, что свт. Григорий выделяет три «уровня» познания: чувственное, интеллектуальное (умное) и мистическое¹⁴. Мистическое познание превышает как чувственное, так и интеллектуальное познание и осуществляется через умные чувства. Однако умные чувства не являются какой-то особой, третьей, «способностью» познания (помимо ума и телесных чувств). Так, он пишет:

«Умные чувства, как и замечалось выше, не представляются в качестве некоей третьей системы средств восприятия, возникающей в добавление к двум прежним и независимо от них»¹⁵.

Более того, учёный в своих публикациях нигде не отмечает, что для возможности боговидения человек должен приобрести некую новую познавательную «способность». Напротив, насколько можно понять мысль учёного, он утверждает, что видение света не может осуществляться «способностью», не являющейся свойством человеческой природы:

«В свершающемся с апостолами действует не их чувственное зрение; но неверно было бы говорить и о каком-то изолированном “сверхзрении”»¹⁶.

В этом положении С. С. Хоружий расходится с представителями парадигмы нетварного боговидения, которые, следуя по букве свт. Григория, утверждают о появлении в человеческой природе новой нетварной «способности» / «силы» (Божественной энергии), посредством которой только и возможно созерцать нетварный свет (Божественную энергию).

Мистический уровень познания, осуществляемый через «умные чувства», тесно связан с чувственным и интеллектуальным (умным) видами познания и базируется на них. Сам Хоружий определяет «умные чувства» так: «умные чувства» — это «радикальное расширение, “отвержение” средств восприятия человека в мистическом опыте»¹⁷; это «преобразование, трансцензус всей умно-чувственной сферы средств восприятия человека, нежели некое “сверхзрение”»¹⁸. Иными словами, «умные чувства», которыми человек способен созерцать Бога, — это вся совокупность преображённых «физических чувств» и «внутренних чувств» человеческой природы¹⁹. Примечательно, что С. С. Хоружий предпочита-

14 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 408.

15 Там же. С. 411.

16 Там же. С. 420.

17 Цит. с изм.: Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // О старом и новом. Санкт-Петербург, 2000. С. 265.

18 Хоружий С. С. Созерцание нетварного света. С. 171–172.

19 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 404.

ет говорить об «умных чувствах» во множественном числе, в то время как свт. Григорий Палама, употребляя этот термин, использует именно единственное число (см. особенно Тр. 1.3).

«Физическая система чувств» — это пять органов восприятия чувственного мира, которыми обладает тело человека. Однако, помимо тела, человеческое «сознание» обладает аналогами пяти физических чувств, такими как «внутренний слух», «внутреннее зрение» (ср.: «умные очи») и т. д. Несколько неожиданным является физикалистское суждение С. С. Хоружего по поводу «устройства» этих внутренних чувств. По его мнению, внутренние чувства, или восприятия, вполне сводимы к работе нервной системы:

«Формирование внутренних восприятий — функция, в основном, тех же отделов мозга и нервной системы, что связаны с внешними перцепциями: образами заведуют зрительные отделы мозга, звуками — слуховые и т. д.»²⁰

Умные чувства не присущи человеку как некая данность, неотъемлемое качество его природы. Они «приобретаются» в мистическом опыте, для человека они являются «новыми», «иными и особыми»²¹. Но, как уже отмечалось выше, умные чувства онтологически суть те же самые внутренние и внешние чувства, но преображённые действием на них благодати; это «продолжение физических чувств»²². В этом положении С. С. Хоружий решительно расходится с представителями парадигмы тварного боговидения, утверждающими, что «умное чувство» — это способность именно ума, а никак не тела (хотя оно и неразрывно связано с умом и «через» него участвует в боговидении/обожении).

Для С. С. Хоружего принципиально важно, что «обе системы восприятия, внутренняя и внешняя, явно не приспособлены к тому, чтобы осуществлять Богообщение — и не осуществляют его»²³. Но только будучи преображёнными, обе системы восприятия становятся способными воспринимать свет. Здесь учёный справедливо усматривает нарушение причинно-следственных связей: для того, чтобы мистическое видение нетварного света стало возможным, нужно уже иметь чувства восприятия преображёнными, но, с другой стороны, невозможно достичь преображения чувств без самого мистического опыта²⁴.

20 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 405.

21 Там же. С. 407.

22 Там же. С. 394.

23 Там же. С. 406.

24 Там же. С. 407.

Вся перцептивная система (совокупность телесных и внутренних чувств) в результате обожения (осияния их Божественным светом) «[испытывает] некое таинственное претворение — расширение, усиление, утончение... — и всего итогом является то, что и называют отвержением чувств»²⁵, или, иначе, приобретением «умных чувств». Итак, согласно С. С. Хоружему, перцептивная система посредством обожения переходит в модальность «умных чувств», а сама трансформация перцептивной системы в «умные чувства» называется «отвержением/преображением чувств», или «трансцензусом всех чувств».

В Ветхом Завете «отвержение чувств» ограничено преимущественно «слухом» (ср.: *«Итак, слушай, Израиль»* (Втор. 6, 3)). Акустическая рецепция Божественного присутствия только «устанавливает контакт, связь с воспринимаемым». В то время как в Новом Завете «обожение предполагает трансцензус всех чувств». Главным же становится чувство «зрения», обеспечивающее теснейшее соединение с созерцаемым²⁶.

Опираясь на «Духовные беседы» Пс.-Макария и «Триады» свт. Григория, С. С. Хоружий заключает, что «отвержение чувств» является, по сути, феноменом «панперцепции, всевосприимчивости»²⁷, «универсальной метаперцепции, сверхприродной всевосприимчивости»²⁸, а умные чувства имеют характер «холистический» и «синтетический»²⁹. Связано это с тем, что нетварный свет ощущается, воспринимается всей природой человека, а не каким-либо отдельным органом тела или частью души. Этот «синтез перцепций», при котором каждое физическое и внутреннее чувство воспринимает нетварный свет, С. С. Хоружий описывает термином «синэстезис». Результатом этой панперцепции становится то, что все чувства нечто «чувствуют» в результате воздействия на них Божественного света: отсюда речь об ощущении благоуханий при мистическом опыте и т. п. в аскетической литературе»³⁰. Кроме этого, коль скоро в обожении «весь человек» становится «весь зрением», «весь слухом», то, очевидно, что органы восприятия сливаются

25 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 411.

26 Там же. С. 416.

27 Там же. С. 418.

28 Хоружий С. С. Совершенство человека согласно исихастским воззрениям // Исследования по исихастской традиции. Т. 2. Санкт-Петербург, 2012. С. 56.

29 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 418.

30 Хоружий С. С. Феория // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 147.

в единую воспринимающую модальность»³¹ — этот феномен С. С. Хоружий характеризует термином «панэстезис»³².

Несмотря на ярко выраженный «всевосприимчивый» характер созерцания Божественного света, дискурс зрения является преобладающим при описании этого феномена. Причина тому — берущая начало в Античности традиция рассматривать «зрение» как процесс соединения созерцающего с созерцаемым, подобного с подобным³³. Кроме того, в акте «зрения» / «созерцания» созерцающий мгновенно схватывает созерцаемое и между ними происходит моментальная коммуникация. Акустическая перцепция, в отличие от дискретно-мгновенной визуальной перцепции, последовательно разворачивается во времени и предполагает протяжённость, выслушивание, понимание. Таким образом, темпоральный аспект мистического опыта предполагает, что умные чувства функционируют «по образу зрения», а не «по образу слуха»³⁴. Сравнивая учение о видении Божественного света в паламитском исихазме с классической йогой, тибетским тантрическим буддизмом, дзэном, даосизмом, суфизмом, античным греческим мистериальным культом и мистикой неоплатонизма, С. С. Хоружий выявляет его отличительные аспекты: соматический и диалогический.

Соматический аспект видения нетварного света заключается в уже упомянутом феномене «панперцепции»³⁵. Световидность, пронизанность светом приобретает не только разумная душа (ум) человека, но и его тело. Весь человек и по телу, и по душе становится причастным свету, испытывает, ощущает его действие на себе.

Контрарным этому аспекту исихастской мистики является, по мнению С. С. Хоружего, неоплатоническое учение о созерцании Божественного света³⁶, в основе которого лежит «дуалистическая антропология»: противопоставление души и тела³⁷. Согласно Плотину, боговидению причастна только душа, но никак не тело человека. Более того, человек

31 Хоружий С. С. Феория. С. 147.

32 Хоружий С. С. Совершенство человека согласно исихастским воззрениям. С. 56; *Он же*. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 420.

33 Хоружий С. С. Созерцание нетварного света. С. 172.

34 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 417.

35 Хоружий С. С. Преображение // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 176.

36 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 388–402. Подробнее см.: *Он же*. Свет Плотин и Свет Фавора: мистика Света в неоплатонизме и исихазме // Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира / ред. А. М. Лидов. Москва, 2013. С. 37–44.

37 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 411.

как таковой в неоплатонизме отождествляется с разумной душой: человек — это душа, но не тело, с ней связанное. Следствием этого, как считает С. С. Хоружий, является платиновское учение о том, что душа созерцает Единое «чистым умом», а точнее, «высшей частью ума» (*греч.* «τοῦ νοῦ τῷ πρῶτῳ»), «не используя при этом ни одно из чувств» (*греч.* «οὐ προστιθέντα αἰσθησίν οὐδεμίαν»)³⁸. Исключением здесь является Ямвлих, который допускает участие телесных глаз в мистическом созерцании:

«Приход богов <...> являет глазам души посредством телесных глаз то, что не есть тело как тело»³⁹.

Также, по мнению С. С. Хоружего, важным отличием паламитской мистики (равно как и мистики Пс.-Макария и прп. Симеона Нового Богослова) от платиновской является диалогичный характер первой. Обожение, видение Божественного света — это «общение» и «диалог» с Богом. Однако этот тезис, являющийся базовым для всей системы мысли С. С. Хоружего, оказывается слабо аргументированным. В подтверждение диалогичности паламитской мистики приводится лишь одна цитата из Евагрия и ни одной ссылки на свт. Григория Паламу⁴⁰.

Тем не менее именно в этом диалогичном аспекте С. С. Хоружий вновь усматривает точку несоприкосновения с платиновской мистикой. В ней, как полагает учёный, не может идти речь о диалогизме, поскольку созерцание Бога здесь определяется

«как путь к себе, в себя, нисхождение ума в собственную глубину, его сосредоточение в самом себе — тем самым никак не обретение иной природы, но лишь полнота самореализации, актуализации природы собственной»⁴¹.

Созерцая себя, ум созерцает Божество, поэтому платиновской парадигме «ум божествен» паламитская мистика противопоставляет парадигму «человек обоживается». В богословии свт. Григория Паламы человек воспринимает обожение «извне», от Бога, а не порождает его «из себя»; вся умно-телесная природа человека «трансцендирует» в обожении. Напротив, в платиновской мистике боговидение — это

38 Plotin. *Enneaden* 6, 9, 3 // *Plotini opera*. Vol. 3. Leiden, 1973. P. 311:25–27. См.: Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 391–392.

39 *Iamblichus*. *De mysteriis* 2, 6 // *Writings from the Greco-Roman World*. 4. P. 98:10–16. Рус. пер.: Ямвлих. О египетских мистериях / пер. И. Ю. Мельниковой. Москва, 2004. С. 66.

40 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 418–419.

41 Там же. С. 410.

самосозерцание ума, это «событие возвращения (полной актуализации исходной природы)»⁴².

Диалогичность мистического опыта позволяет говорить о «холистической интенциональности» сознания человека при боговидении. С. С. Хоружий отмечает:

«Интенциональный акт (фокусировка, нацеливание-схватывание, прецизионное всматривание, etc.) продолжает оставаться главным делом человеческого сознания»⁴³.

При этом интенциональным объектом является не что иное, как сам Божественный свет (благодать), Бог. В отличие от «данности» тварного сущего в интенциональном акте, Божественный свет характеризуется в этом акте принципиальной «неданностью». Это значит, что интенция на Божественный свет неосуществима одной только интеллектуальной энергийностью, необходима ещё холистическая интенциональность. Предикат холистичности указывает здесь на то, что эта интенция «становится делом уже не одной определённой активности, но целокупного энергийного образа человека»⁴⁴.

Формирование «мета-антропологической перцептивной модальности», то есть появление умных чувств, С. С. Хоружий тесно связывает с дискурсом «прозрачности-для-благодати»⁴⁵, который, впрочем, может иметь и иные коррелятивные дискурсы. В рамках этого дискурса цель всего аскетического делания — стать прозрачным, восприимчивым к благодати⁴⁶. Здесь вновь виден оптический язык, который для С. С. Хоружего имеет важные богословско-аскетические импликации. Речь идёт о синергии Бога и человека применительно к акту созерцания Божественного света и к его достижению. Учёный подчёркивает, что в синергии Бога и человека наблюдается «радикальная асимметрия»: роль и функции энергий Бога и человека в деле спасения человека принципиально отличны.

Так, С. С. Хоружий полагает, что на этапе «делания» (этап борьбы с греховными страстями) «соучастие благодати не является необходимым

42 Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 411.

43 Хоружий С. С. Внешний участный органон // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 300.

44 Там же.

45 Хоружий С. С. Совершенство человека согласно исихастским воззрениям. С. 56; Он же. Исихастская антропология в «Братьях Карамазовых» // Исследования по исихастской традиции. Т. 2. Санкт-Петербург, 2012. С. 190.

46 Там же.

условием»⁴⁷. Этот тезис весьма спорен и, очевидно, противоречит святоотеческому учению. Может ли человек отречься от страстей и устремиться к Богу (а ведь «стремление к Богу» и есть мера «соединения с Ним») без содействия Самого Бога (т. е. благодати)? С. С. Хоружий даёт положительный ответ на этот вопрос и далее утверждает, что в отличие от «делания», на этапе «феории» «присутствие [благодати] заведомо необходимо»⁴⁸.

После того как человеческая энергия (воля) подчинится Божественной энергии (воле) (вероятно, на этапе «феории»)⁴⁹, «деятельным началом» в человеке становится «только энергия Божественная, благодать. Лишь она действует»⁵⁰. Тогда энергия человека становится той средой, в которой и через которую действует Божественная энергия. Значит, в конечном счёте цель аскетических подвигов человека — «устранить» свою собственную энергичность и через это предоставить Богу действовать в себе и спасать себя. С. С. Хоружий пишет:

«Дело энергий человека, если угодно, самоустраниться: дать благодати вселиться и действовать в человеке»⁵¹.

«Устремление к благодати» есть не что иное, как «самоустранение воли», без которого благодать не может действовать в человеке⁵². Форсированное приобретение благодати или какие-либо энергичные человеческие усилия, предпринимаемые с целью стяжать видение Божественного света, заведомо обречены на провал и в итоге грозят прелестью⁵³. Подытоживая, С. С. Хоружий заключает:

«Сохраняется также свойство асимметричности синергии; активная, “совершающая” роль принадлежит благодати, а тварные энергии должны лишь создать для неё условия, сделать человека “прозрачным для благодати”»⁵⁴.

47 Хоружий С. С. Стяжание благодати. Синергия (Κτήσις τῆς χάριτος. Συνεργεία) // К феноменологии аскезы. Москва, 1998. С. 127.

48 Там же.

49 В рассматриваемом фрагменте (Хоружий С. С. Стяжание благодати. Синергия. С. 127–128) автор не пишет прямо о «подчинении», но о «соединении» воле. Однако подтекст фрагмента, очевидно, предполагает речь о подчинении человеческой воли воле Божественной.

50 Там же. С. 128.

51 Там же.

52 Там же. С. 129.

53 Там же. С. 130.

54 Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии. С. 286.

Именно с концептом «самоустранения активности человеческой энергии» С. С. Хоружий связывает концепт «прозрачности-для-благодати». Для достижения «прозрачности» человек

- 1) на этапе «делания» очищает душу от греховных страстей (ср. с очищением зеркала от грязи),
- 2) на этапе «феории» предоставляет возможность Богу действовать в себе, освящать себя Божественным светом.

В этом созерцании Божественного света человек занимает «пассивную» позицию, ибо выступает «перцепирующей сферой»⁵⁵, а Бог — «активную». Таким образом, концепт «прозрачности-для-благодати» включает в себя всю совокупность духовных практик и действий, которые подготавливают человека к «самоустранению» и последующему принятию Божественного света.

Подчёркнутую значимость С. С. Хоружий придаёт несводимости аскетических практик к «рецепту», «процедуре» по стяжанию Божественного света. Не существует в принципе никакой «программы действий», которая с необходимостью, неминуемо и гарантированно приводила бы человека к созерцанию Божественного света⁵⁶. И аскетика, конечно, не является такой «программой действий».

Аскетическая парадигма не направлена на «улучшение» нравственной, социальной и психической сфер человеческой жизни⁵⁷. Её цель — привести того, кто опытно идёт путём святоотеческой аскезы, к экзистенциальному, глубокому осознанию своего бессилия стяжать благодать, соединиться с Богом. Такой человек должен «обессилеть» в аскетическом делании «до дна», совершенно «опустошиться»⁵⁸. И только затем произойдёт самое главное: он от всего сердца, «по-настоящему» воззовет к Богу, он «весь повергнется пред Богом, безраздельно и безоглядно предаваясь на Его Волю»⁵⁹. Именно в этом акте «повергания» себя перед Богом, в акте «самоустранения» человек приобретает ту

55 Хоружий С. С. Три школы внимания: Гурджиев, Гуссерль и исихазм // Исследования по исихастской традиции. Т. 2. Санкт-Петербург, 2012. С. 164.

56 Хоружий С. С. Стяжание благодати. Синергия. С. 130.

57 Ср. с концепцией «трансцендентального эгоизма» К. Н. Леонтьева: «Если бы покойный старец Амвросий 25-летним юношей не думал бы исключительно о спасении своей души, если бы не вдохновлялся тогда тем, что я зову трансцендентальным (загробным) эгоизмом, а думал бы о том, чтобы улучшать земную жизнь других, то из него вышел бы или гордый и раздраженный, или пустой человек» (Леонтьев К. Н. Письмо LXIV // БВ. 1915. Т. 1. № 1. С. 27).

58 Там же.

59 Там же.

«прозрачность», без которой он не может воспринять в себя действие (энергию) Бога⁶⁰. Тем не менее рационально осознать и описать этот переход невозможно⁶¹. Действительно, аскетические подвиги не рожают боговидения и благодати, но это не означает, что они «не нужны» или «излишни».

Этот иррациональный процесс стяжания благодати С. С. Хоружий описывает следующим образом:

«Ты что-то делаешь, а с тобой делается что-то, не отвечающее твоим намерениям, и ты в конце концов оказываешься в некоем расположении, достичь которого вовсе не ставил своею целью. И неожиданно обнаруживается, что это расположение нечто несёт с собою. Обнаруживается присутствующим нечто, что не было принесено или создано тобой, и начинает нечто происходить уже помимо твоих усилий. Они не умели и не могли привести к этому итогу одни, сами; напротив, “итог” мог создаться и без их участия, как в обращении Савла... Итак, человеку даётся нечто, и даётся не за что-то, не “вследствие”, не “в результате”, а просто в дар»⁶².

Заключение

Реконструкция учения свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света, произведённая С. С. Хоружим, не совпадает с парадигмами тварного и нетварного боговидения. При этом учёный не обнаруживает какого-либо заметного влияния со стороны обеих парадигм

60 Ср.: *Феофан Затворник, свт.* Письмо двенадцатое // Письма о молитве и духовной жизни: собрание писем. Москва, 2008. С. 363: «До зарождения внутренней жизни или проявления осязательного действия благодати и богообщения, человек часто еще что-нибудь сам делает и напрягает к тому свои силы. Но, измаявшись безуспешно в своих усилиях, он бросает, наконец, свою самодеятельность и вседушно предает себя вседействию благодати. Тогда посещает его Господь милостию Своею и возжигает в нем огонь внутренней духовной жизни. Что в этом великом перевороте его усилия ничего не значили, это знает он по опыту. После, более или менее частыми отступлениями, благодать Божия впечатлевает в него также опытное удостоверение, что и поддержание этого огня жизни не есть дело его собственных усилий. Затем, частое нахождение благих мыслей и начинаний, частые осенения духа молитвенного, неведомо как и откуда находящего, тоже опытно дают ему убедиться, что и все доброе не иначе для него возможно, как от действия Божией благодати, всегда присущей ему, по милости Господа, спасающего всех спасаемых. Он предает себя Господу, и Господь вседействует в нем. Опыт показывает, что тогда только и идет у него все успешно, когда он исполнен этим самопреданием. Он и не отступает от него и всячески блюдет».

61 *Хоружий С. С.* Стяжание благодати. Синергия. С. 131.

62 Там же.

на формирование его собственных взглядов. Согласно С. С. Хоружему, «умное чувство», которым человек познаёт/видит Бога, не является

- 1) ни нетварной «способностью» (Божественной энергией),
- 2) ни способностью ума, изолированной и обособленной от других познавательных способностей человеческой природы.

К первому пункту важно добавить и то, что С. С. Хоружий не рассматривает Божественную энергию (свет) одновременно как «орган» и «предмет» боговидения. Это последнее утверждение лежит в основе парадигмы нетварного боговидения, с которой и расходится С. С. Хоружий, рассматривая «умное чувство» в качестве «средства» боговидения. Во-втором пункте позиция С. С. Хоружего отличается от соответствующей позиции представителей парадигмы тварного боговидения, которые, напротив, рассматривают «умное чувство» исключительно как способность ума.

Предпочитая говорить об «умном чувстве» во множественном числе (в отличие от самого свт. Григория), учёный определяет «умные чувства» как такие физические (т. е. внешние) чувства и чувства сознания (внутренние чувства), которые преображены действием на них Божественного света и потому способны к его пассивному восприятию. Важно подчеркнуть, что для С. С. Хоружего ни внешние, ни внутренние чувства сами по себе не способны ни потенциально, ни актуально к активному созерцанию Божественного света, то есть человек не может своими тварными способностями как таковыми увидеть Бога. Воздействуя на перцептивную систему, Божественный свет не «совершенствует» их в смысле их переустройства из потенциального состояния в актуальное, как утверждают сторонники парадигмы тварного боговидения в отношении «умного чувства». Но Божественный свет сам воздействует на внутренние и внешние чувства человека тогда, когда он становится способным принять его в себя, очистившись от греховных страстей и став через это «прозрачным-для-благодати». Здесь С. С. Хоружий отмечает явный алогизм и анахронизм: чувства, уже преображённые Божественным светом, *только теперь* (то есть после их преображения) становятся способными воспринять преобразующее действие Божественного света; чтобы «воспринять» Божественный свет, чувства уже должны его иметь в себе.

Умные чувства — это не сверхприродные способности/силы, но сверхприродные модальности самих естественных перцепций человеческой природы; это сами внутренние и внешние чувства, испытывающие на себе воздействие Божественного света. Умные чувства,

воспринимающие Божественный свет, должны быть обязательно чувствами и души, и тела, ибо спасаются и соединяются с Богом и душа, и тело. Именно поэтому они не могут быть какой-то сверхъестественной нетварной «способностью», которая не являлась бы часть человеческой природы как таковой. В этом С. С. Хоружий усматривает отличие паламитской мистики, в основании которой лежит холистическая антропология, от мистики платиновской, основанной на дуалистической антропологии, которая противопоставляет душу, способную к боговидению, и тело, безучастное в акте боговидения⁶³. Поэтому С. С. Хоружий утверждает, что при созерцании Божественного света наблюдается феномен панперцепции: весь человек со всеми его чувствами, по телу и душе, является «перцепирующей сферой». При этом человек, как воспринимающий свет, занимает «пассивную» позицию, а Бог, как Податель света, — «активную».

В системе мысли С. С. Хоружего не до конца прояснённой осталась концепция холистической интенциональности, которая обеспечивает столь важный для учёного диалогический дискурс оптики Божественного света. Наличие в акте созерцания Божественного света активной интенциональности человека на Божественный свет порождает две проблемы. Во-первых, этот тезис входит в противоречие как с учением свт. Григория Паламы о пассивности энергий человека в акте боговидения, так и с его аскетическим учением о постепенном «самоустранении» активности человеческих энергий при духовном восхождении человека к видению Божественного света. Во-вторых, этим тезисом утверждается, что Божественный свет может испытывать на себе действие интенции всей холистической энергийности человека, в то время как сам свт. Григорий явно отрицает такую возможность⁶⁴.

Реконструкция учения свт. Григория об «умном чувстве», проведённая С. С. Хоружим, представляет собой скорее систему философско-богословских рассуждений, глубокое обобщение, нежели научно-филологический анализ текстов святителя. Слабая фундированность на текстах первоисточника и изолированность от существующих научных достижений в области паламитского богословия приводит подчас к замене строго научного дискурса на философский⁶⁵. При этом, несмотря на фи-

63 Podskalsky G. Gott ist Licht. S. 209; Flogaus R. Theosis bei Palamas und Luther: Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. P. 279.

64 См.: Ibid. P. 177–178.

65 Небольшая подборка фрагментов из «Триад», на которые главным образом опирается С. Хоружий, дана в статье: Хоружий С. С. Конституция: Концепты духовной практики и отверзания чувств. С. 408–409. См.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 18, 20–21, 27; 3, 1, 36; 3, 3, 10 // ГПС. 1. С. 428–429, 430–432, 437–438, 648–650, 687–689.

лософский подход к богословию свт. Григория, проблема созерцания нетварного света так и не была рассмотрена учёным через призму гносеологии самого свт. Григория.

Тем не менее система мысли С. С. Хоружего — это уникальный феномен экспликации духовной мистики исихазма на философском поле. Без сомнения, С. С. Хоружий внёс значительный вклад в реконструкцию богословско-философских оснований паламитской мистики, который, к сожалению, так и не был ещё осмыслен в научной литературе, посвящённой богословию свт. Григория: ссылки на исследования С. С. Хоружего в современных исследованиях по-прежнему незначительны и редки.

Источники

- Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμῶ Συγγράμματα. Τ. 1. Λόγοι ἀποδεικτικοί, ἀντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἱδρυμα ἐρευνῶν, 1962. Σ. 359–463, 465–613, 615–694.*
- Iamblichus. De mysteriis // Iamblichus. De mysteriis / ed. E. C. Clarke, J. M. Dillon, J. P. Hershbell. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 2003. (Writings from the Greco-Roman World; vol. 4). P. 4–353.*
- Plotin. Enneaden // Plotini opera / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. 3. Leiden: Brill, 1973. P. 1–328.*
- Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о чувственном и духовном видении духов // Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. Москва: Отчий дом, 2010. (Духовный собеседник). С. 12–102.*
- Феофан Затворник, свт. Письмо двенадцатое // Феофан Затворник, свт. Письма о молитве и духовной жизни: собрание писем. Москва: Правило веры, 2008. С. 362–371.*
- Ямвлих. О египетских мистериях / пер. И. Ю. Мельниковой. Москва: Алетейа, 2004.*

Литература

- Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // ПЭ. 2006. Т. 13. С. 12–41.*
- Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Acta Eruditorum. 2016. № 20. С. 19–21.*
- Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2023. Т. 4. № 20. С. 60–99.*
- Елиманов В. Е. Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 2: Парадигма нетварного боговидения // Библия и христианская древность. 2024. Т. 1. № 21. С. 143–187.*
- Каприев Г. Византийската философия: четири центъра на синтеза. София: Изток-Запад, 2011.*

- Каприев Г. Любознание срещу любопитство — византийският ход // *Miscellanea*. София: Изток-Запад, 2022.
- Кнежевић М. Његош и исихазам. Београд; Косовска Митровица: Институт за теолошка истраживања, Филозофски факултет, 2016.
- Леонтьев К. Н. Письмо LXIV // *Богословский вестник*. 1915. Т. 1. № 1. С. 24–27.
- Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Москва: РГГУ, 2011.
- Реутин М. Ю. Христианский неоплатонизм XIV века. Антропология и учение об экстазе И. Экхарта и Григория Паламы. Статья 3 // *Научные ведомости Белгородского государственного университета*. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2 (121). С. 5–16.
- Хоружий С. С. Стяжание благодати. Синергия (Κτῆσις τῆς χάριτος. Συνεργεία) // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 127–137.
- Хоружий С. С. Феория // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 143–172.
- Хоружий С. С. Созерцание нетварного света // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 160–172.
- Хоружий С. С. Преображение // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 174–177.
- Хоружий С. С. Внешний участный органон // *К феноменологии аскезы*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 1998. С. 298–302.
- Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // *О старом и новом*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. С. 261–288.
- Хоружий С. С. Конституция: Концепты Духовной практики и Отверзания чувств // *О старом и новом*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. С. 353–420.
- Хоружий С. С. Совершенство человека согласно исихастским воззрениям // *Исследования по исихастской традиции*. Т. 2. Санкт-Петербург: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 26–57.
- Хоружий С. С. Три школы внимания: Гурджиев, Гуссерль и исихазм // *Исследования по исихастской традиции*. Том 2. Санкт-Петербург: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 157–174.
- Хоружий С. С. Исихастская антропология в «Братьях Карамазовых» // *Исследования по исихастской традиции*. Т. 2. Санкт-Петербург: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 193–223.
- Хоружий С. С. Свет Плотинов и Свет Фавора: мистика Света в неоплатонизме и исихазме // *Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира* / ред. А. М. Лидов. Москва: Феория, 2013. С. 37–44.
- Blackstone J. *Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. Oxford: Peter Lang, 2018.
- Chouliaras A. *The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, The Spiritual Senses, And the Human Body*. Turnhout: Brepols, 2020.
- Chouliaras A. Αἰσθησις νοεῖν καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology / ed. M. Vinzent. Leuven; Paris; Bristol (Conn.): Peeters, 2021. (*Studia Patristica*; vol. 129). P. 271–288.

- Flogaus R.* Theosis bei Palamas Luther: ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.
- Georgi F. A.* Înviere și viață. Eshatologia Sf. Grigorie Palama / trad. Ș. L. Toma. Sibiu: Editura Andreiana, 2015.
- Georgi F. A.* «The Life and the Light»: The Influence of Saint Symeon the New Theologian on the Teaching of Saint Gregory Palamas // *Analogia*. 2017. Vol. 4. №. 3. P. 45–60.
- Hayes C. J.* Deus in se et Deus pro nobis: The Transfiguration in the Theology of Gregory Palamas and Its Importance for Catholic Theology. Pittsburgh (Pa.): Duquesne University, 2015.
- Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Seuil, 1959. (Patristica Sorbonensia; vol. 3).
- Meyendorff J.* Connaissance et communion: la vision de Dieu en orient Orthodoxe, Quelques textes de Grégoire Palamas // *Lumière et vie*. 1961. № 10. P. 115–122.
- Meyendorff J.* St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. Crestwood (N. Y.): St. Vladimir's Seminary Press, 1974.
- Podskalsky G.* Gott ist Licht: Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik // *Geist und Leben*. 1966. № 39. S. 207–208.
- Podskalsky G.* Gottesschau und Inkarnation: Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas // *Orientalia Christiana Periodica*. 1969. № 35. S. 5–44.
- Romanides J. S.* Notes on the Palamite Controversy and Related Topics (Part II) // *Greek Orthodox Theological Review*. 1963–1964. Vol. 9. № 2. P. 225–270.
- Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe–XIXe siècle)* / A cura di C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. Vol. 2. P. 131–188.
- Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // *Христианский Восток*. 1999. Т. 1 (7). С. 374–390.
- Stăniloae D.* Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii ortodoxe // *Orthodoxia*. 1976. № 3–4. P. 433–446.
- Stăniloae D.* The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 2. The World: Creation and Deification / trans. I. Ionita, R. Barringer. Brookline (Mass.): Holy Cross University Press, 2000.
- Stăniloae D.* Teologia dogmatică ortodoxă. Vol. I. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2003.
- Stăniloae D.* Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006.
- Tollefsen T. T.* Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Tollefsen T. T.* Gregory Palamas and Dionysius // *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* / ed. M. Edwards, D. Pallis, G. Steirès. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 288–298.
- Williams A. N.* The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. New York (N. Y.); Oxford: Oxford University Press, 1999.