

**Секция «Философия. Культурология. Религиоведение»**

**Исихастский опыт и историко-философский контекст богословия Григория Паламы**

*Горбатенко Анжелика Геннадьевна*

*Студент*

*Белгородский государственный университет, социально-теологический, Белгород,  
Россия*

*E-mail: imjus@mail.ru*

Рассматривать богословие Паламы можно и важно не только для собственных целей богословия. Тем более, что в современной социальной и научной ситуации нет ориентиров для следования и парадигм для подражания, заметно оскудение творческого потенциала строгих и «нестрогих» наук, их разрозненность и несогласованность, поэтому есть смысл в том, чтобы задействовать нераскрытый потенциал еще не освоенных и не осмысленных мировоззрений и опыта. Можно заметить в современных ученых дискуссиях все возрастающий интерес к духовным практикам и исихазму как к духовному феномену [14,с.132], поэтому востребованным оказывается возвращение к сочинениям христианских учителей и богословов. Но при этом, однако, нельзя забывать о соотносительности и зависимости рассматриваемых богословами вопросов с определенной мыслительской традицией.

Восточно-православная (византийская) империя XIV века стремилась стать культурным и политическим центром цивилизованного мира, и династия Палеологов находилась в постоянном соприкосновении с церковно-монашеской, несветской традицией, что вовсе не мешало ей решать вполне мирские задачи. Как известно, Григорий Палама рос и воспитывался во дворце, вместе с принцем, будущим императором Андроником III. Поэтому нужно понимать и учитывать, что культурно-политическое состояние византийского общества не было безосновным, беспочвенным, потому как большое значение в нем имела монашеская традиция, атмосфера «исихастриев» [3,с.391].

В этом контексте интересно привести авторитетное мнение В. В. Библихина: «Византийский исихазм... не ограничивался безмолвием и молитвой, как предполагало бы само слово, а вел к расцвету богословия и иконописи, реформирования монастырей, литургическому творчеству, к широким движениям гражданского и политического обновления» [3,с.395]. Но, тем не менее, Григорий Палама находился совсем в иной парадигме, нежели все его окружение, в том числе и богословское, и поэтому его идеи, несмотря на глубоко христианский характер в христианском же обществе произвели резонанс (об этой чуждости мировоззрения Паламы его окружению можно судить по тому, что в 1344 году под влиянием Варлаама учение Паламы пытаются анафемствовать), приведший в итоге к «догматической реформе». По этому поводу архиеп. Каллист Уэр пишет, что несерьезно и неадекватно «рассматривать Паламу как философствующего богослова, чья главная цель – приложение к христианскому вероучению тех или иных философских категорий, взятых из платонизма или у Аристотеля...» [6, с.198].

Все же, учение и мировоззрение Паламы не возникло как прямое отражение своего опыта созерцаний, что делало бы его просто пересказчиком, описателем молитвенных состояний. По всему тексту «Триад в защиту священно-безмолвствующих», которые

полемичны по своему характеру, заметна живость его собственной мысли. Очень интересно, что нигде он прямо не пишет о своем личном опыте, он всегда вписан у него в монашескую и богословскую традицию, что заметно по использованию терминологии, по постановке проблем и их обсуждению, то есть можно говорить об определенном историзме его мысли. Этот же историзм, помимо молитвенных значений, которые отсылают на Афон и Синай, ведет за собой, включает и историко-философский контекст, без рассмотрения которого теряется смысл и новизна мыслей.

На Западе и в России в конце XIX – начале XX века Григория Паламу отдельно от мистики исихазма и вне богословской традиции фактически не рассматривали. Творческий интерес к мистике исихазма первоначально обнаружился в контексте имяславского спора и мистических интенций «серебряного века» – П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, затем А.Ф. Лосев. Тогда же было замечено, что философские нити полемики сочинений Григория Паламы ведут к корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. Причем, надо сказать, это отношение вначале было замечено в эмигрантской литературе – работах В.Н. Лосского, Григория Флоровского, арх. Киприана (Керна), еп. Василия (Кривошеина), позднее о. Иоанна Мейендорфа, изучавших христианскую мистику, «паламизм» и исихазм и в среде католических исследователей ( Ш. Жюрье, М. Жюжи). В России можно назвать работу архиеп. Модеста Стельбицкого в 1860 году ( её название – «Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих»), еп. Порфирия Успенского, византолога А.Ф. Успенского, но их историко-описательные работы не вызвали творческой заинтересованности и резонанса в исследовательской, как западной, так и отечественной, среде. Поздний интерес к изучению трудов Паламы и их осмысление обнаружился в философской среде. Это может означать, что не всякий историзм несет за собой развивающую силу, так как описание того, «что есть», на что претендовали церковные историки, не о чем само по себе не говорит. Нужно каким-то образом представить то, что «было», а то, что было, мы не узнаем, если определенным образом не познаем. Преимущество остается на стороне историко-философского метода. Но это отдельный вопрос.

В последние годы XX века и первые годы XXI заметна активность исследований в отношении сочинения Г. Паламы. В основном, интерес вызывает отношение и взгляд на человека в исихазме. С.С. Хоружий в своих работах [14, 15] возвращается к рассмотрению исихазма и паламизма в связи с аскетическими и духовными практиками Востока, рассматривая учение Паламы с философско-антропологической точки зрения, уделяя внимание энергетизму исихастской традиции. Он отмечает, что для Григория Паламы, пытающегося показать близость и реальность Божественного, принципиально важен не столько апофатизм, который хорошо был известен как историко-философская традиция, а учение о Божественных действиях. Григорий Палама делает акцент на причастности, приобщаемости, соединимости Бога в Своих действиях с существом человека (это и дает основания для построения «исихастской антропологии» [13,с.130] и новые интерпретации онтологии человека).

Важнее и более актуально (как проблема) то, что Палама говорил о «нетварной божественной реальности», о «Божественном непостижимом действии, выступление Бога» [3,с.115] «исступлении Бога» [5,с.115], «происхождении, выступлении вперед» [2,с.101]. Бога из Своей Сущности. Потому что здесь и возникает необходимость апелля-

ции к историко-философскому контексту – трудам и философии Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. Потому что Григорий Палама для обозначения остающейся надбытийности и отличимости Бога от всего называемого, вполне очевидно пользуется терминологией Ареопагита – «сверхсущность» [9,с.120], «непознаваемость», «оставление сущего», то что обозначается как *το πασχειν αγνωστος*, то есть «претерпение незнания» [2, с.85], «непознающее состояние», воздержание от работы рассудка. Более развернуто – то «незнание, которое выше знания, и знание, которое выше понимания, сокровенная причастность к сокровенному» [5,с.68]. Тем не менее, ученики и противники Варлаама и паламитов – Никифор Григора, Григорий Акиндин, Дмитрий Кидонис, симпатизирующие католицизму, не успокоились после принятия Собором положений паламитов и, желая преодолеть антиномичность в учении Паламы\*, неосознанно подстегивали интерес к исихазму и его осмыслению. Если вспомнить последующее развитие в западной философии в эпоху Ренессанса представлений о бесконечности Вселенной и «простом максимуме» Николая Кузанского, то и в его «ученом незнании» находим примерно тот же смысл, что и в соотношении энергий и сущности – «только непостижимо поднявшись над всякой дискурсией рассудка, мы видим, что абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничто не противостоит и с которой совпадает минимум» [8,с.37].

Григорий Палама, сумевший отстоять исихастское учение в своих полемических Триадах, собрал вокруг себя сторонников и учеников – патриархи Филофей и Каллист, позднее патриарх Геннадий Схоларий, император Иоанн Кантакузин, епископ Марк Эфесский, монах Давид Дисипат (кстати, они все были монахами, но могут служить образцом и для западного Ренессанса, поскольку сочетали в себе личный подвиг – молитву, служение и интеллектуальную деятельность, их можно назвать византийскими гуманистами [10,с.298] ), которые в последующем имели влияние на развитие византийского общества и культуры\*, которое становилось, по преимуществу, монашескими. Богословие Паламы и его последователей в их влияние на культурно-социальное развитие византийского общества показало себя как жизнеспособное и творческое, что говорит нам о наличии в нем определенных оснований и установок, требующих осмысления.

\* На последнем Соборе в 1351 году были приняты догматические положения: является ли энергия сотворенной или несотворенной? Второе, энергия есть «нетварная и природная благодать и озарение, неисходно выходящие» от Божией Сущности; Причастность Богу есть ли причастность Его сущности или Его энергии? Второе. [12, с.112]

\* Исследователи истории Византии по этому поводу пишут: «исихасты вдохнули новую жизнь в закосневшее и склерозирующее христианское общество Европы». [11,с.345]

## Литература

1. Литература.
2. Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – М.: Мартис, 1998. – 446 с.
3. Василий (Кривошеин), мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом имени Н. П. Кондакова, VIII. Прага, 1936. – С.99–151.

4. Вениаминов В. [Бибихин В.В.] Краткие сведения о жизни и мысли св. Григория Паламы. // Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. – С. 344-381
5. Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих. / Пер., послесл., прим. В. Вениаминова. СПб.: Наука, 2007. – 429 с.
6. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с толкованиями прп. Максима Исповедника. 4-е изд. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – 464 с.
7. Еп. Каллист (Уэр) Диоклийский. Паламитские споры. / Журнал "Альфа и Омега". №4(34)/2002 г. – С.190-212.
8. Климов О. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб.: Алетейя, 2001. – 285 с.
9. Кузанский Н. Об ученом незнании. – М.: Азбука-классика, 2001. – 307 с.
10. Лосский В.Н. Паламитский синтез. / Лосский В.Н. Боговидение. – Минск: Харвест, 2007. – С.114-127;
11. Мейендорф И., прот. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. ХХІХ. Л., 1974. – С. 291-305.
12. Пападакис А., Мейендорф И. Христианский Восток и возвышение папства. – М.: Издательство ПСТГУ, 2010. – 630 с.
13. Хоружий С.С. Аскетика православия и идея синергии. / Вестник Российского гуманитарного фонда. №1, 1996 – С. 130-137.
14. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии. // С.С. Хоружий. К феноменологии аскезы. М. 1998. – С. 127-137.