

Паламизм как отвержение оригенизма

Около 1130 г. в Константинополь прибыл Варлаам из Калабрии с целью изучать комментарии к сочинениям Дионисия Ареопагита. Это дало начало паламитскому спору, который является последним большим догматическим спором в Византии. Варлаам в своем тексте «Против мессалиан» атаковал монахов-исихастов и подверг резкой критике их убеждение, что исихастский молитвенный метод позволяет собственными глазами увидеть Фаворский свет, то есть нетварные Божии энергии. В защиту исихастов выступил Григорий Палама, ответив Варлааму в своем произведении «Триады».

Паламизм - это явление, имеющее огромное значение для восточного христианства. Он не только связан с духовностью исихазма, но также со всей мистической традицией греческой Церкви, с богословием Отцов, прежде всего Максима Исповедника. Наследие Григория Паламы значимо по нескольким причинам.

Во-первых, как собрание идей, которые в средневековом искусстве Византийской Империи прервали с ренессансом Палеологов XIV века, вдохновляя художников второй половины этого столетия писать иконы в новой стилистике. Они отражали идеи исихазма: сюжеты из святой истории прервали свой повествовательный и иллюстративный стиль, который господствовал во время Палеологов и впитывал в себя классические мотивы. Они становились представлением «исихии» – тишины, останавливающими зрителя у иконы и ведущими его к созерцанию.

Во-вторых, паламизм вмещает в себя типичную оценку греческого

научного наследия эллинской философии.

В-третьих, доктрину Паламы можно понять как отвержение платоновско-оригеновской антропологии, прежде всего в его теории микрокосмоса и обожения человека.

В моём докладе я попытаюсь доказать, что отрицание Паламой автономии философии открывает путь отвержению оригенизма в иудейско - христианской концепции человека.

Исихазм в Византии XIV века стал продолжением исихастской молитвы анахоретов и отцов-пустынников, которую развивали еще с IV века.

Метод исихазма был описан в текстах, собранных под общим названием *«Филокалия» («Добротолубие»)*. Исихазм - это метод, который готовит человека к встрече и к восприятию Бога путём «исихии» — внутренней тишины, отражающей познавательную неподвижность чувств и интеллекта, а также эмоциональную апатию.

Чтобы дать реальную основу, благодаря которой будет возможным обозрение и испытание Бога в мистической жизни, Палама вводит известное различие на сущность Бога и Божие энергии, то есть Божественные действия. Бог по своей сущности недоступен никакому человеческому познанию, не только из-за ограниченности и несовершенства человеческого бытия и его познавательных возможностей. Бог не доступен также потому, что сущность Бога онтически и эпистемологически трансцендентна и эта трансцендентность есть примета Божией сущности. Абсолютная простота Бога и трансцендентность его сущности ставит человека по ту сторону пропасти, которая простирается между творением и Творцом. Человек не мог бы никак пройти эту пропасть и был бы обречён на видение лишь Божьих следов, заключённых в тварном бытии, если Бог не проявил бы себя и не

разрушил своей абсолютной трансцендентности. Григорий Палама утверждает, что именно Божьи энергии, отражающие Божьи действия вовне, доступны человеку.

Божии энергии - это благодать и слава Бога, которые как и сущность Бога не тварны, без начала, вечны и сверхъестественны.

Благодать эта проявляется созерцающим всё её Божество адекватно, а не лишь символически. Божьи энергии, проявленные человеку, совпадают по естеству с Божьей сущностью, потому что если действие предметов вытекает из их природы, то действие сотворенных предметов будет иметь также сотворенный характер; так и Божье действие, Его энергия и благодать, также будут иметь нетварный характер, определяющий Его действующую и познавательную сущность.

Варлаам, утверждая, что познать Бога невозможно, даже в мистическом созерцании исихастов, отстаивает тезис, согласно которому Бог абсолютно прост и недоступен никакому творению. Бог-Творец, правда, передаётся сотворенному миру, но это происходит только в области иерархии бытия, в которой над человеком возвышаются ступени чистых духов, Божьих интеллигенций, посредников в познании Бога. Чтобы удостоится познания Божьей сущности, человек должен был бы превзойти самого себя и стать ангелом, но и в этом случае он не возвысился бы до непосредственного созерцания Творца, так как даже ангелы не видят Бога в его сущности. Варлаам должен согласиться, что человек может испытать в экстазе и мистическом видении сотворенное, происходящее от Бога и открывающее Его, но как символ или знак, далёким и посредственным образом. Варлаам, усвоив мысль Дионисия Ареопагита, применяет её, чтобы доказать, что Бог есть начало и творец всего иерархизированного порядка бытия, в котором всякий носит след Творца, а любое чувственное бытие может быть воспринято человеком как

символ нетелесного. Бог остаётся прост и неделим, Он выше бытия и познания.

Палама в ответ доказывает, что ограничение возможности непосредственной встречи Бога с человеком есть фактически ограничение Божьей власти над установленным порядком мира. Бог может непосредственно встретиться с человеком, так как сам Бог-Слово воплотился и принял человеческое тело, так сказать, опуская всякую иерархию бытия. Не будет чем-то неприличным для Божьей природы, чтобы тому же человеку явиться и с ним разговаривать.

Палама, продолжая мысль Максима Исповедника, ссылается на воплощение, которое разрушает философское убеждение о несовершенстве или даже грешности материи, к которой совершенный нравственно и онтологически Бог не может присоединиться.

Мысль Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина относительно христианского учения о воплощении защищает другую оценку материального мира. Телесность не может быть злой сама по себе, если сам Творец считает достойным принять её и в ней проявить себя. Но принять не так как об этом говорят монофизиты или докеты, то есть временно, с виду, или так она немедленно будет впитана совершенной Божьей Сущностью Спасителя. Принятие телесности вместе с её ограничениями происходит через ипостасное подлежание в Ипостаси Бога-Слова, таким образом, что человеческая природа вместе с её плотью становится отражением личности Христа-Логоса.

Итак, материальность приобретает новое значение, человеческое тело становится элементом проникнутым Божьими энергиями, как говорит Палама, «становится обожествленным».

Палама в «Триадах», которые являются систематической и подробной апологией исихастского метода, даёт своё видение того, что

такое философия и как христианин должен оценивать греческую философию, а также всякое светское учение. Резко сопротивляется автономии философии, так как, по его мнению, она ведёт к позициям, противоположным законом веры, которые составляют критерий истинности философских убеждений. По мнению Паламы, примером такого употребления, а вернее злоупотребления философией, являются взгляды Варлаама, касающиеся исихазма.

Палама утверждает, что доступ к истине возможен лишь благодаря духовному знанию, которое отражает христианское видение действительности и стоит выше философского учения языческих греков. Для Паламы ценность философии очень ограничена, потому что естественный ум познает предметы в своём естественном пространстве и будучи без внешнего сверхъестественного критерия истины может найти для каждого убеждения противостоящее мнение. В результате философские системы редуцируются, а множество позиций древних философов доказывает бесполезность философии в исследовании истины. Такова оценка философии у софистов, ее исход - эпистемологический и нравственный релятивизм. Зато для византийского богослова это даёт основание для отвержения абсолютной автономии ума и окончательного характера раскрытых истин.

Палама соглашается, что философия может обладать некоторой ценностью, например, в качестве умственного опыта, но не ценит это слишком высоко, зато он усматривает реальную для христиан опасность в философствовании, ведущую часто к утверждениям противостоящим доктрине Церкви, доказательством чего являются взгляды Варлаама, опровергаемые в *Триадах*. Философия, в отличие от естественных наук, которые исследуют действительность в определённом аспекте, отвечает на самые общие, самые главные вопросы. Следовательно, может

предлагать человеку конкурентную концепцию Бога, человека и создания. Варлаам усматривает опасность в философии и пытается включить в единое представление мира как внешние философские знания, как и богоявление. По его мнению, ум - это Божий дар. Ум и вера ищут одной и той же истины. Палама вполне определенно отвергает мнение византийских гуманистов, которые пытаются найти место для философии в христианской культуре, о том, что не только светские люди, но и монахи должны знать учение греков, то есть философию, чтобы избежать невежества, от которых происходят страсть и грех. Это ярко отражается в *Триадах*. Именно благодаря философии человек может узнать Бога, потому что Бог доступен только через тварное. Исследуя сотворённый мир, человек раскрывает Божью идею, воплощённую в этом мире в виде законов, следовательно, мир становится познаваемым. Человек, познавая умом, подражает Божьему интеллекту и осуществляет своё сходство с Творцом.

Отвергая такой взгляд, Палама является выразителем типичной для византийского образованного монашества положения, согласно которому научную традицию греков знают, но считают её языческой, абсолютно бесполезной в монашеской жизни, и даже вредной для духовной жизни .

Для Паламы рассуждение Варлаама, которое или полно противоречий или ведёт к ереси, о чём он подробно доказывает в полемических трудах, является доказательством неоправданного употребления логики и эллинской философии для рассуждения о делах веры.

Палама идёт дальше, указывая, что философия, представителем которой является Варлаам, не только не может без Божьего озарения раскрыть истину, но лишена внутреннего знания как окончательного критерия, и вводит в христианскую мысль чужие, орфическо-

платоновские элементы, которые в важных пунктах модифицируют и извращают утверждения, являющиеся основными для христианской веры. Проблема сопоставления элементов платоновской антропологии, вошедшей в христианскую восточную традицию главным образом благодаря Оригену, с антропологией иудейско-христианской стала особенно заметной в дискуссии об исихастской молитве и обожении.

Антропология Оригена сложилась под влиянием идей среднего платонизма и включает его главные положения. Платоновская концепция разумной души как абсолютной и автономной сущности была ассимилирована Оригеном и употреблена в христианском богословии. Человек, по мнению Оригена, это не психофизическое целое в понятии Аристотеля, так как телесность и чувственное познание есть результат падения духов и орудие их оправдания. Ангелизм антропологии Оригена поддерживает Платоновское разделение двух порядков: интеллектуального и чувственного. Чувственное познание не может быть источником интеллектуального познания, следовательно, разумная душа не дается в чувствах, чтобы созерцать неизменяемые и бестелесные идеи.

Евсевий Кесарийский в своём *Послании к Констанции* использует концепцию Оригена и предлагает своеобразную христологию, которая подходит к воплощению Христа как лишь историческому событию. Земное тело Христа - это только инструмент, который Логос употребляет в истории спасения, но которое теперь надо отбросить.

Напомню, что письмо Евсевия стало ведущим текстом византийских «иконоборцев», пытающихся убедить, что невозможно художественно представить Христа, не впадая в ересь. Они утверждали, что хотя Христос во время воплощения приобрёл человеческое тело, но оно существовало лишь как внешняя одежда, как инструмент, которым Христос пользовался, но оно не принимало участия в достоинстве и славе Бога, а было лишь

временным состоянием, необходимым из-за нашего телесно-духовного статуса, будто как некоторое дидактически-терапевтическое средство для познания Божьей действительности.

Итак, представление телесного Христа, является представлением позорным, отнимающим у Бога принадлежащую ему славу. Это мнение было связано с резким противопоставлением изменяющегося материального мира миру бестелесному и познаваемому разумом, который и есть суть существования и познания чувственного мира.

Человек же, чтобы подтвердить свою принадлежность вечному и благородному духовному миру, должен пожертвовать своей телесностью и чувственностью. Телесность человеческой сущности мешает подлинному человеку — душе — в достижении истинного познания. Телесность надо отвергнуть и преодолеть, чтобы человек смог перейти к следующему временному этапу существования. Оригенизм предлагает, что единственное допустимое отношение человека к Богу таково, которое отрицает чувственную сущность, а единственной приемлемой молитвой является молитва, лишённая материальных знаков и символов. Духовное видение человека, которое легло в основу иконоборческой аргументации, было окончательно отвергнуто на Никейском Соборе.

Христианский аскетизм, присущий монашеской жизни и распространённый в среде отшельников, отказался подтверждать платоновское пренебрежение телом и одобрять достижение мистического познания Бога путём разделения и сублимации высшей части разумной души. Однако Палама воспринимает человека в иной перспективе, чем Ориген. Согласно этой перспективе, к христианской догматике не добавляется дуализм тела и души, но при поддержке веры оценивается и проверяется философское видение человека и Бога. Человек для Паламы до такой степени единое целое, что говоря об испытании Бога, в этот опыт

также включается и тело человека. Защита ценности тела и человеческих чувств, защита телесно-духовного единства стала одной из главных точек преткновения в дискуссии с варлаамитами, а также с противниками учения об обожении.

Палама изменяет античную теорию микрокосмоса под влиянием библейского образа творения. В греческой философии и Платон, и Плотин считают человека микрокосмосом. Для Плотина человек является скрепой, которая связывает два уровня мира: телесный и духовный, поэтому можно говорить о человеке как о микрокосме, отражающем все элементы макрокосма. Палама, с виду провозглашая концепцию человека как микрокосма Плотина, вкладывает в неё другие переменённые. Человек есть не только естество, содержащее в себе каждый вид действительности, но одновременно венец творения, существо, превосходящее всю среду сотворённого мира, и единственное, которое отражает в себе действительность Бога. Характерно для Паламы и то, что он возносит человека выше ангелов. Это человек, а не ангел, более похож на Бога в связи с тройственностью своего познания, которое непосредственно отражает тройственность Бога. Человек обладает умом, чувствами и интеллектом, следовательно, исчерпывает все познавательные возможности. Ангелы же не обладают чувственным познанием, что для Григория является признаком несовершенства. И здесь вопреки всей неоплатоновской традиции ещё раз подчёркивается значение телесности и чувственности.

Можно попытаться сравнить антропологию Григория Паламы с философией Фомы Аквинского, конечно, при учете своеобразия византийской и латинской философско-богословских традиций. Фома, так же как и Палама, подчёркивает единство чувств и ума в человеке и противопоставляет его с одной стороны материализму, а с другой стороны

ангелизму и спиритуализму, утверждая, что человеческая душа не самый низкий ангел среди ангелов и не смесь ангела и животного.

Паламитские споры — это дискуссии о возможности познания Бога и рассуждения о том, кем является человек? Есть ли он более дух, связь которого с Богом обусловлена отвержением презираемого тела и крайне аскетической жизнью, доступной только немногим, или же телесность — значительный элемент человеческого, который также принимает участие во общении с Богом в этой жизни. В этом разногласии Палама демонстрирует более оптимистические взгляды на положение человека, чем Варлаам, философия которого, в конце концов, ведёт к агностицизму. Мистика является невозможной, потому что Бог, будучи сверхсубстанциальным (*hyperousias*), не может уделить человеку познание, кто Он и какой Он. Бог для Варлаама в значительной степени является философским источником бытия, началом сотворения, чем Богом, который приобрёл человеческую природу, Спасителем человека, дающим обещание воскресения.

Литература

Barker E., *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus*, Oxford 1957;

Brisson L., *Le monde byzantin et la philosophie grecque*, w: *Philosophie grecque*, M. Canto-Sperber (ed.), Paris 1998, s. 745–779;

Byzantine Philosophy and its Ancient Sources, ed. K. Ierodiakonou, Oxford 2002;

Demetracopoulos J.A., *Late Byzantine Cosmology: The Critique of Gregory Palamas against the Explanation of Plotinus and Proclus about the Cosmic Soul* (gr.), "Philosophia" 31 (2001), s. 175-191.

Fotiju E., *Patrystyczny ideał apathes pathos w „Triadach” świętego Grzegorza*, „Vox Patrum” 6(1986), s. 239-265;

- Grumel V., *Grégoire Palamas, Dunst Scot et Georgios Scholarions devant les problème de la simplicité divine*, „Échos d'Orient” 34 (1935), s. 84-96;
- Habra G., *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies*, “Eastern Churches Quartely” 12 (1957-8), s.244-252, 294-303, 338-347;
- Hussey M. E., *The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*, “St. Vladimir’s Theological Quarterly” 18 (1974), s. 22-43;
- Hussey M. E., *The Palamite Trinitarian Models*, “St. Vladimir’s Theological Quarterly” 16 (1972), s. 83-89;
- Kern K., *Antropologija sw. Grigorija Palamy*, Paris 1950;
- Konstantinovsky J., *Dionysius versus Aristotle? The Two Points of Reference for Gregory Palamas in Initial Confrontations with Barlaam the Calabrian*, „Studia Patristica” XLII (2006), s. 313-319;
- Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453)*, New York 1970;
- Mantzaridis G. I., *Przebóstwienie człowieka. Nauka Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowka, Lublin 1997;
- Meyendorff J., *A Study of Gregory Palamas*, London 1964;
- Meyendorff J., *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, New York 1974;
- Podskalsky, G., *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, Munich 1977;
- Runciman S., *Ostatni renesans bizantyński*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1973;
- Siemianowski A., *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w Średniowieczu*, Poznań 1998;
- Sinkewicz, R. E., *Saint Gregory Palamas, The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988;
- Sinkewicz, R. E., *The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian*, „Mediaeval Studies” 44 (1982), s. 181–242.
- Sinkewicz, R. E., *The Solutions Addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and Their Philosophical Context*, „Mediaeval Studies” 43 (1981), s. 151–217;
- Spiteris Y., *Ostatni ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006;
- Tatakis, B., *La philosophie Byzantine*, Paris 1949; *Filozofia bizantyńska*, Kraków 2012.

Wilson, N., *Scholars of Byzantium*, London 1983;

Yangazoglou S., *Philosophy and Theology: The Demonstrative Method in the Theology of Saint Gregory Palamas*, „Greek Orthodox Theological Review” 41 (1996), s. 1-18;