

Ревко-Линардато Павел Сергеевич

ИСИХАСТСКИЕ СПОРЫ И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В данной статье исихастские споры, развернувшиеся в Византии в XIV веке, рассматриваются как дискуссия о роли и значении античной философии, используемой в качестве средства познания. Полемика между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским была в значительной степени сфокусирована на проблеме рецепции античной философии через призму произведений Псевдо-Дионисия. В истории византийской философии исихастские споры предстают как один из этапов противостояния сторонников и противников античной образованности.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2015/4-2/38.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2015. № 4 (54): в 2-х ч. Ч. II. С. 145-148. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2015/4-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 1(091)

Философские науки

В данной статье исихастские споры, развернувшиеся в Византии в XIV веке, рассматриваются как дискуссия о роли и значении античной философии, используемой в качестве средства познания. Polemica между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским была в значительной степени сфокусирована на проблеме рецепции античной философии через призму произведений Псевдо-Дионисия. В истории византийской философии исихастские споры предстают как один из этапов противостояния сторонников и противников античной образованности.

Ключевые слова и фразы: исихазм; исихастские споры; Григорий Палама; Николай Кавасила; Варлаам Калабрийский; Псевдо-Дионисий Ареопагит; античная философия.

Ревко-Линардато Павел Сергеевич, к. филос. н.
Южный федеральный университет, г. Таганрог
pareli@mail.ru

ИСИХАСТСКИЕ СПОРЫ И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Основным содержанием интеллектуальной жизни Византии в XIV веке явились так называемые исихастские споры – дискуссия между сторонниками исихазма и их противниками, в которой богословско-философский конфликт оказался тесно переплетен с политической борьбой. В контексте изучения рецепции античности в византийской философии, исихастские споры предстают как полемика о проблеме богопознания, о роли греческой философии как средства познания.

По мнению Ф. И. Успенского, исихастские споры можно свести к столкновению двух античных философских направлений: аристотелизма, воспринятого Восточной Церковью, и платонизма, приверженцы которого подвергались со стороны официальной Церкви анафеме. Начавшаяся на философской почве дискуссия была перенесена в богословскую сферу. Выпавшая на долю основных представителей исихазма важная историческая роль проистекала из того, что они, во-первых, оказались в борьбе с западничеством выразителями национальной греческой тенденции, и, во-вторых, опираясь на Афон и зависимые от него монастыри стали во главе монашеского движения [12, с. 273, 364, 366].

Проследив историю православно-христианской мистической традиции, И. Мейендорф пришел к выводу, что в отличие от внехристианского или оккультного мистицизма православная мистика представляет собой объективное видение Бога, достигаемое на высших ступенях духовного подвига святыми, то есть всецелое приобщение человека к Богу. Без мистики христианское богословие невысказано. Для доказательства данного тезиса И. Мейендорф использовал пример учения Григория Паламы, в котором мистика исихазма и богословский экзистенциализм являлись двумя необходимыми аспектами одной и той же истины. Мистическая направленность стала существенным отличием восточного богословия от западного: мистическое созерцание Бога и богословие в Византии существовали в тесном соотношении, в результате византийское богословие не приобрело схоластический характер, в отличие от западноевропейского [7].

Предшественников исихастов можно найти среди позднеантичных философов – стоиков с их идеалом достижения бесстрастия и эпикурейцев, учивших об атараксии. Важную роль в генезисе христианской мистики и аскетики сыграл Евагрий Понтийский – первый значительный систематик и теоретик созерцательной жизни, попытавшийся дать монашескому аскетизму философское обоснование. Становление исихазма как метода духовной практики связано с деятельностью Иоанна Лествичника, игумена Синайского монастыря. В его произведении «Лествица», возводящая к небесам повествуется о ступенях на пути самосовершенствования, а также о нравственных опасностях, подстерегающих монаха на этом пути [1; 4]. Григорий Синаит на рубеже XIII-XIV веков возродил традицию исихазма на Афоне. Он создал религиозно-философские труды, в которых обосновывался аскетизм и обобщался предыдущий опыт монастырской созерцательной мистики [15].

Достаточно быстро исихазм вышел за пределы монашеской среды, став важнейшим фактором религиозной и светской жизни Византии. Систематизатором исихастских традиций явился Григорий Палама – митрополит Фессалоникийский, святой Православной Церкви. Он сумел придать философское оформление исихастским практикам, что обеспечило соборное признание исихазма и догматическое закрепление его основных положений.

Палама родился в аристократической семье в Константинополе. После ранней смерти отца Григорий попал под личное покровительство императора. Светское образование получил у знаменитого гуманиста Феодора Метохита. Особый интерес Григорий проявлял к философии Аристотеля. Но в возрасте 20-ти лет он оставил занятия философией, покинул императорский дворец и отправился на Афон.

Проводя границу между философией и богословием, Палама говорил о том, что при определенных обстоятельствах философия способствует познанию, однако, полученное с помощью философии знание нельзя отождествлять с божественной мудростью. Не следует препятствовать приверженности философии, но и нельзя ею злоупотреблять. Античных философов Палама сравнивает со змеями, от которых, нам тоже есть польза, но только надо убить их, рассечь, приготовить из них снадобье и тогда уж применять с разумом против их собственных укусов. Также вот и изобретения внешней мудрости полезны нам, чтобы пользоваться ими против них самих,

повергая как бы его собственным мечом этого Голиафа, возмущившегося и восставшего против нас... [9, с. 21]. Светская философия, с точки зрения Паламы, не может быть использована для достижения конечного смысла человеческого существования – богопознания. Цель философии – в изучении законов развития природы, определении принципов общественного устройства. В том случае, если философия за эти границы выходит, она становится занятием абсурдным и даже опасным. Результаты, которые открываются на пути богословского познания, безусловно, более ценны, чем результаты, полученные с помощью философии. Но имеется ещё один путь, который приводит к несравненно более значимым результатам: путь видения (или созерцания) Бога. Богословие – это лишь рассуждения о Боге, в то время как боговидение – в определенном смысле беседа с Богом. Люди, очистившие себя, способны увидеть Божественный свет. Его созерцание является началом встречи, результатом которой становится участие в действиях Бога. Таким образом, в состоянии экстаза исихаст непосредственно воспринимает невещественное и несотворённое излучение Бога. Следуя за Аристотелем, Палама развил учение о различии энергий (или самовыявлений) Бога от его сущности. Сущность недоступна, она пребывает в себе, а энергии, пронизывающие мир, сообщаются человеку. При этом, многообразие энергий единство сущности не нарушает [6; 14; 16]. Таким образом, в центре исихастского учения стоит мысль о возможности обожения человека, то есть духовного преобразования, делающего человека способным к Боговидению.

Ученик Григория Паламы – Николай Кавасила – обеспечил дальнейшее развитие и торжество идей исихазма в Византии. В своём главном сочинении *О жизни во Христе* он разработал вариант исихастской этики, ориентированный не только и не столько на монахов, сколько на мирян [10; 11, с. 152-206]. Благодаря Кавасиле исихазм сумел превратиться в широкое социальное и духовное движение, в значительной степени определявшее религиозные, этические, социальные и политические взгляды византийцев.

Учение Паламы в 1351 году было признано в качестве официальной доктрины Византийской Церкви. Этому торжеству исихазма предшествовала яркая богословско-философская полемика, выразившаяся в споре Григория Паламы и Варлаама Калабрийского (Бернардо Массари). Эта дискуссия, вызвавшая к жизни значительную активность философской и богословской мысли, в исихастских спорах носит ключевой характер.

Варлаам родился в Калабрии в греческой семье. Он занимался астрономией, математикой, обладал глубокими знаниями античной философии, после переезда в Константинополь преподавал в университете, позднее стал игуменом монастыря Спасителя в Фессалониках.

По поручению императора Варлаам вел с иерархами Римско-Католической Церкви переговоры по вопросу церковной унии. Эти переговоры проходили на фоне оживившейся дискуссии между католиками и православными по вопросу филиокве. Варлаам выступил против католического представления об исхождении Святого Духа и от Сына. Варлаам не только отклонил положения католического богословия как недоказуемые, но развил идею о полной недостижимости достоверности в Богопознании. Опираясь на апофатическое богословие Псевдо-Дионисия, он пришел к заключению, что Бог непостижим, суждения о нем недоказуемы [5].

Богословский агностицизм Варлаама Григорий Палама подвергнул сомнению [2; 3]. На первом этапе полемики Палама и Варлаам обменялись рядом посланий, однако, вскоре последний перешел к прямой и резкой критике исихазма, обвинив Паламу в ереси. Варлаам считал, что телесность не может быть каким-либо образом причастна к познанию Бога, что согласовывалось с неоплатонической мыслью. В вопросе о природе фаворского света Варлаам кардинальным образом разошелся с Паламой. Световые созерцания, о которых говорили исихасты, Варлаам объявил физическим, естественным светом. Исихасты полагали световые созерцания видением Бога, как несотворенного Божественного Света, того самого, что при Преображении Христа на горе Фаворе созерцали его ученики.

В полемике с исихастами Варлаам пришел к выводу, что для совершенствования монахов знание необходимо житейской мудрости. В некотором смысле, он пытался направить православное богословие по тому пути, по которому развивалась западная схоластика. Варлаам с рационалистических позиций отдавал предпочтение не свидетельствам Священного Писания, а логическим доводам. Исихасты, напротив, решающую роль логики в процессе познания не признавали, настаивая на особом значении авторитета церковного предания и Отцов Церкви. Вслед за Аристотелем, Варлаам считал, что ощущения выступают в качестве инструмента познания, в том числе познания Бога. Но поскольку Бог нематериален, человеческие ощущения не способны привести к знаниям о нем. Бог остается непостижимым и реального общения между ним и людьми не существует. По сути, Варлаам пришел к мысли о независимом от Церкви существовании сферы мышления. Такие представления противоречили восходящей к Отцам Церкви идее о том, что человеку доступно обожение. В отличие от Варлаама, Палама, отстаивал позицию, согласно которой трансцендентный Бог присутствует в тварном мире, а человек способен с ним соединиться и достигнуть обожения.

Варлаам пришел к идее о тождестве целей, методов и результатов философского и богословского познания. Философия и богословие, как дары Бога, равноценны. Как не бывает двух видов физического здоровья – одного, поддерживаемого врачами, и другого, данного Богом, так не существует и двух видов познания – одного, происходящего от человека, и другого, божественного происхождения. Вследствие такого понимания соотношения философии и богословия, некоторые античные ученые были возведены до уровня пророков. На иконах в рамках такой тенденции изображались Сократ, Платон, Аристотель и другие философы [13]. Как известно, Палама, наоборот, провел четкое различие между философией и богословием. Во втором ответе Паламе Варлаам говорит о том, что существует два типа богословов: те, кто достиг знания через опыт, и те, кто верит первым. Согласно Варлааму, уже древние греческие философы различали богословов опыта и богословов мнения. Источником всякого Блага является Бог, поэтому мудрость философов является божественным даром. Языческие философы, так же, как и апостолы, и Отцы Церкви, получили

божественное откровение, то есть являются богословами опыта. Отвечая на упрек Паламы, что Варлаам трактует апофатическое богословие в аристотелевском духе, калабриец уточняет, что идея, согласно которой Бог выше доказательства, восходит не к Аристотелю, а к пифагорейцам и платоникам. Варлаам подчеркивает, что использует древнюю философию лишь в той мере, в которой она не противоречит учению Отцов Церкви, и в этом смысле его подход не отличается от подхода Паламы.

Варлаам признавал, что апофатическое богословие берет свои истоки в античной философии. Следуя существующей традиции в византийской философии, Варлаам пытался сочетать метафизику неоплатонизма и логику Аристотеля. Так, идею о недоказуемости Бога, Варлаам подтверждает, опираясь на Псевдо-Дионисия и Аристотеля. Положения Священного Писания, даже если они формально противоречат законам логики, должны быть приняты как аксиомы, они недоказуемы. Непознаваемость Бога исключает применение в богословии законов логического доказательства. Человек не может претендовать на постижение божественной истины и должен воздерживаться от абсолютных выводов.

В 1341 году на Соборе в Константинополе учение Варлаама было осуждено как еретическое. После этого он отправился в Италию, перешёл в католицизм, стал епископом. И. Мейендорф отмечал: «На вероуверительном уровне споры между Варлаамом и Паламой уже были, с одной стороны – столкновением духа Возрождения и идеала автономного, вне Бога существования человечества, устраивавшего свою земную жизнь согласно собственным представлениям, по собственным законам или, точнее, согласно вечным принципам античного эллинизма и, с другой стороны, христианского учения обожения человека, в котором “человек становился Богом потому, что Бог стал человеком”, где вся человеческая деятельность определялась присутствием, судом и участием Бога» [8, с. 514]. Не случайно создается впечатление, что учение Варлаама было пронизано духом нарождающегося итальянского Возрождения. Показательно, что Палама дал Варлааму прозвище *Λατινέλληνῆ* (Латиноэллини), переводимое обычно на русский язык как «латиноязычник» [9, с. 338, 343], а противники исихастов создавали образ монахов, противостоящих идеям о преодолении раскола между восточным и западным христианством. Но И. Мейендорф показал, что «...глубоко неверно изображать паламитов латиноненавистниками, а их противников – просвещенными “экуменистами”. Некоторые антипаламиты и вправду были “латинофронами”, но чаще их знали как противолатинских полемистов. Именно так обстояло дело с Акиндином, Георгием Лапифом и Никифором Григорией. С другой стороны, вожди паламитов готовы были, кажется, к диалогу на условиях полной беспристрастности и взаимного уважения» [8, с. 489].

В ходе исихастских дискуссий обе противоборствующие стороны ссылались на Псевдо-Дионисия, находя у него подтверждение собственных мыслей. Одни обращались к нему как к неоплатонику, а другие – как к одному из основоположников ортодоксального богословия. И первые, и вторые, используя формулировки из *Ἀρεοπαγιτικῆ*, наполняли их собственным новым смыслом. Противостояние сторонников исихазма и их противников в значительной мере превратилось в спор толкователей Псевдо-Дионисия, у которого каждая из двух партий находит подтверждение своим взглядам. Таким образом, византийский эллинизм вынужден был поставить под вопрос один из главных своих источников и выбрать, какой из двух явно различающихся путей предпочесть [Там же, с. 544-545]. В целом, исихастские споры предстают как один из этапов противостояния сторонников и противников античной образованности. Poleмика между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским была сфокусирована на проблеме рецепции античной философии, причем в значительной степени через призму трудов Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Список литературы

1. Герасименко Н. В., Орецкая И. А. Иоанн Лествичник // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. XXIV. С. 404-431.
2. Красиков С. В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 2000. № 31. С. 266-283.
3. Красиков С. В. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки // Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 2001. № 32. С. 228-238.
4. Лепяхин В. В. Лествица как полифоничный символ духовной аскетической жизни // Вестник русского христианского движения. Париж, 1998. № 178. С. 5-28.
5. Ломизе Е. М. Варлаамизм и византийское латиномыслие. Просопографические наблюдения // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. СПб., 1999. С. 262-269.
6. Макаров Д. И. Гомилии Григория Паламы как исторический источник // Вестник Тюменского государственного университета. 2001. № 1. С. 116-126.
7. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: введение в изучение. СПб.: Byzantinorossica, 1997. XVI+480 с.
8. Мейендорф И. Пасхальная тайна: статьи по богословию. М.: Эксмо; Православ. Св.-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2013.
9. Палама Григорий, святитель. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.
10. Поляковская М. А. Политические идеалы византийской интеллигенции середины XIV в. (Николай Кавасила) // Античная древность и Средние века. Свердловск, 1975. № 12. С. 104-116.
11. Поляковская М. А. Портреты византийских интеллектуалов: три очерка. СПб., 1998. 349 с.
12. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891. 399 с.
13. Христу П. С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. М., 2001. № 3 (29). С. 120-128.
14. Αθανασῖος ὁπλοσλος Κ. Γνώση, πίστη και μέθοδος: η αντίθεση του αγίου Γρηγορίου Παλαμά στον αγνωστικισμό και τη σχετικοκρατία της ύστερης βυζαντινής φιλοσοφίας // Ελληνική φιλοσοφία και γνωσιοθεωρία. Αθήνα, 2001. Σ. 11-26.
15. Δεληκάρη Α. Άγιος Γρηγόριος ο Σιναΐτης: Η δράση και η συμβολή του στη διάδοση του ησυχασμού στα Βαλκάνια. Θεσσαλονίκη, 2004. 372 σ.
16. Μαντζαρίδης Γ. Οι προϋποθέσεις της κοινωνικής ζωής κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά // Νέα Κοινωνιολογία. Αθήνα, 2000. № 30. Σ. 81-85.

HESYCHAST DISPUTES AND ANTIQUE PHILOSOPHY

Revko-Linardato Pavel Sergeevich, Ph. D. in Philosophy
Southern Federal University in Taganrog
pareli@mail.ru

The article considers Hesychast debates that took place in the Byzantine Empire in the XIV century as a discussion about the role and importance of antique philosophy used as a means of cognition. The polemics between Gregory Palamas and Barlaam of Calabria was largely focused on the problem of the reception of antique philosophy through the lenses of Pseudo-Dionysius. In the history of the Byzantine philosophy Hesychast disputes appear as one of the stages of opposition between the supporters and opponents of antique scholarship.

Key words and phrases: Hesychasm; Hesychast disputes; Gregory Palamas; Nicholas Cabasilas; Barlaam of Calabria; Pseudo-Dionysius Areopagite; antique philosophy.

УДК 130.123

Философские науки

В статье рассмотрены произведения французского писателя Марселя Пруста с точки зрения их философского содержания. Автор опирается на таких философов, как Жиль Делёз и Мераб Мамардашвили, и на основании их исследований демонстрирует, что романы Пруста являются для него способом познания истины и себя самого. Также проводится аналогия между идеями Пруста и философией датского мыслителя Сёрена Кьеркегора. Его книга «Повторение», по мнению автора статьи, способна дать ключ к пониманию романов «В поисках утраченного времени».

Ключевые слова и фразы: истина; внутренний акт; знак; интерпретация знака; произвольный знак; память; произвольная память; воспоминание; повторение.

Родионовская Александра Олеговна

Санкт-Петербургский государственный университет
sensus_communis@inbox.ru

ЛИТЕРАТУРА И ПОИСК ИСТИНЫ: ФИЛОСОФИЯ В РОМАНАХ МАРСЕЛЯ ПРУСТА

Свой разговор о Прусте нам бы хотелось начать с цитаты, и, взяв ее за отправную точку, попробовать понять, что же собой представляют романы этого автора. Пруст пишет: «Человек, от природы наделенный способностью чувствовать, но лишенный при этом воображения, все же мог бы писать восхитительные романы» [7, с. 274]. Именно к такого рода людям Пруст относит самого себя. Отсутствие воображения восполняется, по его мнению, чувственностью – той способностью, которой, как и многими другими, не наделены все в равной мере. Чувство – источник романов Пруста. Они, как поэзия, растут из сора, из запаха плесени¹, из далеко не всеми замечаемых деталей повседневной жизни: солнечных лучей, попадающих сквозь окно в комнату, оттенков неба и моря, цветов боярышника, всех тех звуков и запахов, что постоянно наполняют нашу жизнь и оттого уже не замечаются, становятся ее фоном. Но эти детали жизни, которые у другого автора так и остались бы лишь деталями его романа – составной частью описания комнаты, пейзажа, человека – и имели бы лишь качественное значение – давали бы портрет героя, рисовали бы местность, где происходят события, и заодно показывали бы мастерство и заключали в себе сам стиль автора, – эти детали у Пруста приобретают существенное значение. Все эти детали – не то, как он пишет, а то, о чем он пишет. Они и есть само событие произведения. Пруст пишет не только о действии, не только о жизненных перипетиях, но и о тех важных для него впечатлениях, что дарует ему мир каждую минуту. Подробное описание цветов боярышника – это описание не цветов, а того чувства, которое они вызывали в герое, а потому это описание самой его жизни. Ведь чувство, вызванное в нас цветком, может быть гораздо сильнее и значительнее для нас, чем многие события. Это чувство и есть сама жизнь. Именно в нем она воплощена, и без него она не существует.

Сам Пруст предупреждает читателя, что его метод – не описание деталей, а внимательное изучение того, что всегда остаётся непонятным при беглом рассмотрении. В «Обретенном времени» он замечает, что многие современники не понимали его произведений и говорили, что он слишком подробно, будто под микроскопом, исследует многие предметы. Например, Ортега-и-Гассет в эссе «Время, расстояние и форма в искусстве Пруста», вышедшем в 1922 году (год смерти Пруста), пишет, что поскольку Пруста интересовали, не внешние, а внутренние формы предметов, их внутренняя структура, спрятанная в самой глубине, в самом их существе, он «был вынужден подходить к вещам ненормально близко, ведь внутреннее строение можно рассмотреть только под микроскопом» [5]. Пруст дает ответ на это утверждение в романе «Обретенное время», который был опубликован только лишь в 1927 году, где он объясняет, что вовсе не под микроскопом

¹ Родионовская А. О., 2015

¹ В самый настоящий восторг приводит меня не какая-нибудь глубокая мысль, а всего лишь запах плесени [8, с. 80].