**Федеральное агенство по образованию**

**Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Ярославский государственный педагогический университет им.**

**К.Д. Ушинского»**

**Кафедра Теологии**

**Специальность 020500 «Теология»**

**Контрольная работа по курсу Религиозная философия**

**на тему:**

**«Философия Григория Паламы»**

**Выполнил:** Рачков Андрей Викторович, 5 курс з/о \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

 (личная подпись)

**Ярославль**

**2011г.**

**СОДЕРЖАНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ…………………………………………………………….3

1. КУЛЬТУРНЫЙ ФОН ЭПОХИ……………………………………..5

2. ДОГМАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПАЛАМИТСКИХ СПОРОВ……8

3. АНТИНОМИЯ………………………………………………………10

ЗАКЛЮЧЕНИЕ………………………………………………………..14

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ……………………….15

ВВЕДЕНИЕ.

Мистическое богословие святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского, вызвало бурную полемику, которую нельзя назвать законченной и по сей день. Богословские трактаты свт. Григория, призванные защитить исихастов, монахов – аскетов, посвятивших свою жизнь безмолвию и молитве, стали причиной серьезного догматического спора.

В православной церкви исихазм признан чуть ли не основным нервом христианского вероучения и жизни. Не будь исихазма, не было бы ни Сергия Радонежского, ни Андрея Рублева, ни Паисия Величковского, ни Серафима Саровского, ни Оптиной Пустыни.

Совсем не так обстояло дело на западе: «В конце 19-го века слово ''исихазм'' было малоизвестно, да и само это явление пользовалось пренебрежительной оценкой, как мистическая блажь некоторых афонских монахов. В коротенькой заметке словаря Брокгауза и Ефрона анонимный автор открыто стоит на стороне ''трезвого'' западника Варлаама и полагает, что движение исихастов было ''непродолжительным и прекратилось само собой''. В те же времена на Западе римские богословы считали, что исихазм – вредная восточная ересь (М. Жюжи)»[[1]](#footnote-1). Из западных богословов конца 19-го века, кроме Мартина Жюжи, о паламизме как об «абсурдном и ошибочном учении» писал англиканин Дж. М. Нил, а также Этельстан Рили. Последний категорически отзываясь об исихастах 14-го века, писал: «…трудно найти более яркий пример искажения созерцательной жизни»[[2]](#footnote-2).

Паламитское различие сущности и энергий представлялись западными богословами, как нововведения с элементарными ошибками в философии и догматике и не имеющими достаточного основания в ранней святоотеческой традиции.

С православной стороны в 1930-е и 1940-е годы были опубликованы исследования Кривошеина, Станилоэ, Лосского и Керна, в которых содержалась обоснованная защита учения свт. Григория. Однако более полное, исчерпывающее изложение богословия Григория Паламы, в середине 20-го века было сделано отцом Иоанном Мейендорфом.

Таким образом, на примере паламитских споров будет показана некая форма, основа философии Григория Паламы.

1. КУЛЬТУРНЫЙ ФОН ЭПОХИ.

Исследовать богословское учение св. Григория Паламы и дать ему ту оценку, которая ему подобает в истории православной мысли, задача исключительно трудная. Он, как и всякая историческая личность, не отделим от всего того. Что составляет культурную почву, на которой он вырос и с которой он органически связан.

Ошибочно и безнадёжно писать историю религии безрелигиозному человеку. Кажущаяся объективность и так называемая научная беспристрастность при безверии исследователя приведут к лже-науке, неоплодотворённой внутренним дыханием религиозного чувства. Об истории этого чувства может правдиво писать только тот, кто сам обладает религиозным опытом.

Св. Григорий Палама ещё мало изучен. Общепризнанной научной оценки он ещё не получил. О паламизме, как явлении византийской культуры высказывались разные мнения, но все они страдали в достаточной мере односторонностью.

Прежде всего, надо выделить в совсем особое место, не подлежащие никакому обсуждению мнения Фр. Штейна и Т. Флоринского. Первый из них приписывает видения исихастов «неумеренному употреблению крепких напитков»[[3]](#footnote-3). Флоринсюй же, упоминал мимоходом в своем исследовании о Византии и южных славянах ХIV в. и об исихастах, говорит так: «кроме богомилов, в царствованне Александра, проникли в государство (т. е. в Болгарию) и другие ереси, более вредные и деморализующие - исихасты и адамиты. Проповедуя в высшей степени безнравственное и грязное учение, эти еретики увлекали за собою массы народа»[[4]](#footnote-4).
 Мнения прочих историков византийской религиозной жизни, как отечественны; так и иностранных весьма разнообразны. Их можно попытаться сгруппировать следующим образом:
 I. Исихастские опоры суть отголосок и продолжение когда то бывшего в XIII в. движения «арсенитов». Этого мнения держатся проф. И*.*Е. Троицкий, Ф. Мейер и Энкедъгардт.
 II. Иные видят в этих спорах борьбу аристотелизма и платонизма.Это Ф. И. Успенский и А. Фортескью.
 III. Есть тендеиция схематизировать этот спор как столкнонение гуманистов (Варлаам) и чуждых этому течению монахов, сгруппировавшихся около Григория Паламы. Так думают Р. Гюлланд и О. Тафрали, что отчасти подтверждается свидетельствами панегиристов-биографов Паламы, патриархов Филофея и Нила. Для Тафрали, впрочем, это столкновение, сколь духовное, столь и литературное, приобретает впоследствии характер политический; за этим столкновением можно усмотреть борьбу бедных и богатых.  IV. Большинство ученых видят здесь движение чисто религиозное с тем или иным оттенком, как, например, проф. Григорий Папамихаил, проф. А. Васильев замечает, что движение исихазма, хотя и религиозное по своему происхождению, приобретает больший интерес; его надо приблизить к мистическим движениям Западной Европы. Проф. И. Соколов, признавая Варлаама рационалистом, боровшимся с аскетическими идеалами византийского монашества, видит все-же в Исихастсккх спорах отголоски давней борьбы «зилотов», с «политиками».
 Ряд ученых видят тут столкновение двух направлений богословской мысли, — национально-греческо, восточного и чуждого, западного. То, что составляло силу паламистов, больше чем их странные и тонкие доктрины, это то, что они опирались на национальное греческое чувство, на народные симпатии, на непримиримость монахов и толпы против всегда очень большого влияния латинян. Это влияние, надо заметить тогда проявлялось в области интеллектуальной, а также и в порядке вещей политических и экономических. Западная схоластика влияла на греков и давала средства рационализирующим богословам, которые нападали на крайности монашеского мистицизма. Варлаам был рационалистом, а паламиты были люди, по преимуществу чистые греки, которые, понимая серьезную опасность, грозившую их отечеству, искали причину опасности в самих себе, в своих грехах, думая, что через самоусовершенствование через приближение путем добродетелей к Богу, возможно будет устранить опасность. Этихлюдей можно считать лучшими византийцами того времени. Григорий Палама горячо защищал заветы своих отцов, заветы, в продолжение веков считавшиеся лучшими целями, лучшими задачами Византии. Он считал большим преступлением и грехом, увеличивающим опасность, приносить в жертву эти заветы тому, против чего Византия боролась в продолжении веков; Григорий понимал, что даже такою жертвою не могут искупить своих грехов и не получить ожидаемой помощи извне для спасения своего отечества. «Такие представители тогдашней Византии находили сильнее сочувствие среди всех слоев византийского общества»[[5]](#footnote-5).
Палама не только мистик. «Величие дела великого религиозного мыслителя Григория Паламы в том и заключается, что мистические переживания исихастов он сумел зафиксировать в философских понятиях и, переведя вопрос в плоскость ясных и четких понятий, смог доказать, что исихастская мистика конгениальна духу православной Церкви»[[6]](#footnote-6).

2. ДОГМАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПАЛАМИТСКИХ СПОРОВ.

Спор Варлаама с Паламой первоначально касался тонких вопросов богопознания, а затем, после вынесенных Варлаамом отрицательных суждений о монашеской практике молитвы Иисусовой, перешел к самым основам учения о Боге. Сущность полемики между Варлаамом и Паламой сводилась к следующему - Варлаам утверждал, что человеку доступно лишь символическое представление о Боге, а не реальное общение с Ним. И Фаворский свет - лишь символ, творимый Христом, для того чтобы лучше донести до апостолов Свои мысли. Для Паламы такой подход неприемлем: Фаворский свет - реальный божественный, нетварный свет, которым действительно сияло тело Спасителя.

Для начала стоит рассмотреть, что же такое этот нетварный свет, вокруг которого развернулся богословский спор между Варлаамом и Паламой? «Этот нетварный свет есть само Божество Христа, сияющее через Его человеческое тело. Если Христос истинный Бог, этот свет – подлинно божественный свет»[[7]](#footnote-7). «В момент воплощения Божественный свет как бы сосредотачивается в Богочеловеке, в Котором обитала вся полнота Божества телесно, по слову апостола Павла [Кол 2, 9]. Именно этот свет Божества, эту славу, присущую Христу по Его Божественной природе, и могли узреть апостолы в момент Преображения. Никакого изменения не произошло в Богочеловеке на горе Фаворской, но для апостолов это было выходом из времени и пространства, осознанием реальностей вечных. ''Свет Преображения Господня не начинался и не кончался, - говорит св. Григорий Палама. – Он был не ограничен пространством и не восприемлем чувственно, хотя и был тогда зрим очами телесными… Но изменением своих чувств таинники Господа перешли от плоти в Дух''»[[8]](#footnote-8).

Стоит также рассмотреть насколько справедливо и обоснованно обвинение в мессалианстве Паламы и всех его сторонников, утверждающих видение телесными очами именно нетварного света. Обвинение это уже на тот момент не могло быть состоятельным. И на соборе 1341 года, как нечто само собой разумеющееся, дважды отмечается различие в Боге Его сущности и Его энергии. Иоанн Мейендорф так раскрывает этот вопрос: «Преп. Максим Исповедник учил, что в Христе присутствуют два естества и две энергии. В Нем человеческая и божественные природы соединились ипостасно, но сохранили каждая свои свойства (энергию, или волю). Поэтому, соединяясь с Христом (т.е. с Его единосущным нам человечеством), мы причащаемся Его божественной энергии (но не Его божественной природе), пронизывающую Его человеческую природу. В таком же духе рассуждал и Григорий Палама. Поскольку Спаситель обладает нетварной божественной природой, Он является также источником нетварных энергий, а потому и свет Фаворский, который есть не что иное, как энергии Бога, также нетварен. Именно этот свет пронизывает его тварную человеческую природу и делается доступным нам потому, что ''божественность'', т.е. нетварность, есть ''качество'', способное передаваться от одной природы к другой. В этом смысл традиционного понятия обожения: тварь, причащаясь Богу, обретает ''Божественность'', становиться ''нетварной'', приобщается вечной жизни. Отсюда Палама переходит к вопросу о божественной благодати. Благодать не есть нечто внешнее по отношению к Богу, она есть Сам Бог»[[9]](#footnote-9).

3. АНТИНОМИЯ.

В предыдущей главе была рассмотрена одна из антиномий православного вероучения о том, что Бог не познаваем и в то же время отчасти познаваем. Впрочем, Палама не был автором этого различения между сущностью Бога и Его энергиями, он лишь подчеркнул один из пунктов учения, общего для многих отцов Церкви. В частности можно процитировать слова св. Василия Великого: «Если энергии нисходят до нас, то сущность остается совершенно недоступной»[[10]](#footnote-10). Снисхождение божественных энергий до людей в видимых образах мы можем наблюдать неоднократно, как в Ветхом так и в Новом заветах:

- И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает. Моисей сказал: пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает. Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я, [Господи]! И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая. И сказал [ему]: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл лице свое, потому что боялся воззреть на Бога. [Исх. 3:2-6];

- И сказал [ему]: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи [мне] имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? [оно чудно.] И благословил его там. И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицем к лицу, и сохранилась душа моя. [Быт. 32:28-30];

- И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. [Деян.2:3];

- И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него. [Мар.1:10].

Итак, мы прослеживаем все тот же парадокс антиномий. Потому как предыдущие цитаты, казалось бы, входят в противоречие с посланием апостола Иоанна ''Бога никто никогда не видел [1Иоан.4:12]'', но эти противоречия лишь показывают несостоятельность логических умозаключений в попытках богопознания.

Далее нам стоит обратить внимание на сам термин ''свет'', относимый к божеству. В. Н. Лосский пишет об этом следующее: «Что же такое этот нетварный свет, вокруг которого в 14-м веке развернулись богословские споры? Он – сама реальность мистического опыта, о которой с такой настойчивостью тремя веками раньше говорил св. Симеон Новый Богослов; он – ощутимая благодать, в которой Бог дает себя познавать тем, кто, перейдя за грани тварного бытия, входят с ним в соединение. Св. Григорий Палама пишет об этой мистической реальности на ''техническом'' языке богословия, благодаря чему она неизбежно теряет свою гибкость. «Бог именуется светом не по своей сущности, а по своей энергии», - говорит он. Но если энергии именуются светом, то это не только по аналогии со светом материальным (энергия, распространяющаяся от ярко горящего очага), но потому, что они являются созерцанию некой неизреченной реальностью, которой больше всего соответствует наименование ''свет''»[[11]](#footnote-11).

В Святогорском Томосе, который был написан под руководством св. Григория Паламы мы читаем следующее определение этого ''света'': «Уму свойственно воспринимать свет не такой, как чувству. Чувство воспринимает чувственный свет, показывающий чувственные предметы именно как чувственные, а свет ума — это знание, покоящееся в мыслях. Значит, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но тот и другой действует в пределах, сообразных собственной природе, и в том, что сообразно природе. А те, кто бывает осчастливлен духовной и вышеестественной благодатью и силой, те, кто удостоен этого, — те видят чувством и умом то, что выше всякого чувства и всякого ума. Скажем вместе с великим богословом Григорием, что ведомо это одному Богу и делателям таких вещей»[[12]](#footnote-12).

Говоря о догматическом аспекте паламитских споров, стоит отметить еще один момент заставивший возмутиться Варлаама, а именно: «что человеческое тело способно принимать участие в молитве и ощущать действие Божией благодати»[[13]](#footnote-13). Этот вопрос для св. Григория также является принципиальным: «Если тело, - говорит Палама, призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь… ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены»[[14]](#footnote-14).

Мейендорф пишет об этом следующее: «Паламу не интересуют различные психологические взгляды на локализацию ума – в мозгу ли, в сердце ли, но ему близко представление Макария о сердце как главном «орудии» духа. Все его библейские ссылки указывают на действие Божие на материальную и плотскую стороны человека и через них, равно как и через душу – в противоположность платоническому дуализму духа и материи. (…) Поэтому откровение Его присутствия и Его освящающего Духа одинаково касается духовной и физической сторон человека. Без этого присутствия и освещения никакое реальное общение с Богом не возможно»[[15]](#footnote-15).

О соучастии души и тела в деле богообщения мы можем найти немало примеров у Отцов церкви. Например:

- преподобный Макарий Египетский: «Душа истинно боголюбивая и христолюбивая… несомненно верует, что через Духа примет совершенное избавление от греха и тьмы страстей и, очистившись Духом, освятившись душевно и *телесно*, сподобиться стать чистым сосудом для принятия в себя небесного мира и обителью Небесного и Истинного Царя Христа»[[16]](#footnote-16);

- преподобный Исаак Сирин: «Когда душа упоена радостью надежды своей и веселием Божиим, тогда *тело* не чувствует скорбей, хотя и немощно; ибо несет сугубую тяготу – и не изнемогает, но снаслаждается и содействует наслаждению души, хотя и немощно. Так бывает, когда душа входит в оную радость Духа»[[17]](#footnote-17);

- преподобный Силуан Афонский: «…помню сладость благодати Святого Духа, и знаю любовь Господню, и сколь сладка она для души и *тела*»[[18]](#footnote-18)

Подводя итог второй главы, следует подчеркнуть, что поставленные св. Григорием Паламой вопросы имели важнейшее догматическое значение. На Константинопольском Соборе 1341-го года св. Григорий Палама с исчерпывающей ясностью говорит о реальности мистического опыта, о возможности познания Бога, о природе этого познания-видения и, наконец, о природе благодати и опытном восприятии ее. Истинность и победа его учения закономерны, так как Палама не религиозный философ, но богослов традиционного ''монашеского'' типа. Святитель постигал свое богословие в монашеском, а не в схоластическом окружении, не через диалектику, а через литургию, не через философский анализ, но через исихатскую молитву.

Православная Церковь никогда не проводила четкого различия между областью богословия и областью мистики, так как в основе всякого истинно догматического труда лежит мистический опыт. Это тот личный опыт, который использовал в своем учении св. Григорий Палама и которого не было у его оппонентов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Подводя итог сказанному, хочется сказать, что философия Паламы есть явление очень сложное и рассматривать его надо с многих сторон, никак не упрощая проблемы.
1. Надо, прежде всего, оценить культурный фон Византии.
2. Надо учесть весь 12-вековой опыт святоотеческой мысли, которому Византия была всегда особенно верна. Палама впитал в себя это богатство и старался верно следовать ему в своем богословствовании. Но верность свв. отцам не есть рабство и пленение мысли.Византия, надо признать, не всегда была в этом отношении достаточно независима. Некоторые византийские деятели, в особенности из лагеря «зилотов», грешили косностью мысли, и в своем утрированном взгляде на творения свв. отцов «думали, что в них заключено все, что нужно для борьбы с какими бы то ни было заблуждениями, когда бы то ни было имеющими явиться на свет»[[19]](#footnote-19). Этого нельзя не учесть при оценке богословских заслуг изучаемого нами византийского писателя.
3. Философия Паламы не только движение богословской мысли, но и яркое явление мистической жизни церкви. Палама, глава исихастов, по преимуществу мистик, и его богословие не может быть оценено вне мистического настроения его эпохи. В значительной степени, но не исключительно, проблемы, возникшие в связи с ним, являются продуктом столкновения позитивного богословия с мистикой.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.

1. Альфа и Омега №3(6). М.: 1995.

2. «Афонские исихасты и их противники» // «Записи Русского научного института в Белграде», вып. 5.

3. Библия

4. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические, [Текст]/ Преподобный Исаак

5. Сирин - Сретенский монастырь, М.: 2002.

6. Каллист Диоклийский, еп. Паламитские споры [режим доступа] епископ Каллист Диоклийский - <http://www.fomacenter.ru/articles/1120/>

7. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., [текст] – СПб, 1898, Т.1, вып.I.

8. Лосский, В.Н. Боговидение, [Текст]/ В.Н. Лосский - Минск, ''Харвест''. 2007.

9. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, [Текст]/ Преподобный Макарий Египетский - Клин ''Христианская жизнь'', 2005.

10. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие, [Текст]/ И. Меендорф - Минск, ''Лучи Софии'' 2007.

11. Мейендорф, И. Введение в изучение св. Григория Паламы [электронный ресурс]. – Режим доступа. - <http://www.krotov.info/history/14/palama_me/mey_13.html>

12. Мейендорф, И. Византийское наследие в православной церкви [Текст]/ И. Меендорф. - ''Центр православной книги'', Киев, 2007.

13. Острогский Г., проф. Южные славяне и Византия во второй четверти XIV в. [текст] проф. Г. Острогский – СПб.: вып. II, 1882.

14. Струве, Н. Православие и культура [текст] Н. Струве - М.: ''Русский путь'' 2000.

15. Старец Силуан, [Текст]/ - М.: ''Воскресение'' 1991.

1. Струве, Н. Православие и культура [текст] Н. Струве - М.: ''Русский путь'' 2000, С. 265. [↑](#footnote-ref-1)
2. Каллист Диоклийский, еп. Паламитские споры [режим доступа] епископ Каллист Диоклийский - <http://www.fomacenter.ru/articles/1120/> [↑](#footnote-ref-2)
3. Острогский Г., проф. Южные славяне и Византия во второй четверти XIV в. [текст] проф. Г. Острогский – СПб.: вып. II, 1882, С. 225. [↑](#footnote-ref-3)
4. Там же, С. 225 [↑](#footnote-ref-4)
5. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., [текст] – СПб, 1898, Т.1, вып.I, С.119. [↑](#footnote-ref-5)
6. «Афонские исихасты и их противники» // «Записи Русского научного института в Белграде», вып. 5, С. 369. [↑](#footnote-ref-6)
7. Мейендорф, И. Византийское наследие в православной церкви [Текст]/ И. Меендорф. - ''Центр православной книги'', Киев, 2007. С. 254. [↑](#footnote-ref-7)
8. Лосский, В.Н. Боговидение, [Текст]/ В.Н. Лосский - Минск, ''Харвест''. 2007, С. 121. [↑](#footnote-ref-8)
9. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие, [Текст]/ И. Меендорф - Минск, ''Лучи Софии'' 2007, С. 364. [↑](#footnote-ref-9)
10. Лосский, В.Н. Боговидение, [Текст]/ В.Н. Лосский - Минск, ''Харвест''. 2007, С. 351. [↑](#footnote-ref-10)
11. Лосский, В.Н. Боговидение, [Текст]/ В.Н. Лосский - Минск, ''Харвест''. 2007, С. 120-121. [↑](#footnote-ref-11)
12. Альфа и Омега №3(6). М.: 1995, С. 75. [↑](#footnote-ref-12)
13. И.Мейендорф. Введение в изучение св. Григория Паламы [электронный ресурс]. – Режим доступа. - <http://www.krotov.info/history/14/palama_me/mey_13.html> [↑](#footnote-ref-13)
14. Лосский, В.Н. Боговидение, [Текст]/ В.Н. Лосский - Минск, ''Харвест''. 2007, С. 123. [↑](#footnote-ref-14)
15. Мейендорф, И. Византийское наследие в православной церкви [Текст]/ И. Меендорф. - ''Центр православной книги'', Киев, 2007, С. 250. [↑](#footnote-ref-15)
16. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы, [Текст]/ Преподобный Макарий Египетский - Клин ''Христианская жизнь'', 2005, С. 96. [↑](#footnote-ref-16)
17. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические, [Текст]/ Преподобный Исаак Сирин - Сретенский монастырь, М.: 2002, С. 377-378. [↑](#footnote-ref-17)
18. Старец Силуан, [Текст]/ - М.: ''Воскресение'' 1991, С. 296. [↑](#footnote-ref-18)
19. Лебедев, А.П., проф. Исторические очерки состояния византийско-восточной церкви XI-XII вв. [текст] проф. А.П. Лебедев – М.: 1902, С. 395. [↑](#footnote-ref-19)