

# ИСТОКИ, ЭВОЛЮЦИЯ И РАСПРОСТРАНЕНИЕ «ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСИХАЗМА»\*<sup>1</sup>

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

*православие, паламизм, политический исихазм, антизападничество, этический исихазм, Иоанн Мейендорф, Гелиан Прохоров, Сергей Хоружий, Аристотель Папаниколау.*

*Исихазм — это медитативная молитвенная традиция, практикуемая православными монахами с раннехристианских времен. Эта практика была концептуализирована теологически в XIV в. Григорием Паламой (1296/97–1359). С тех пор исихазм стал объектом многочисленных теологических и философских трактовок, особенно в период Серебряного века русской религиозной философии. Но только в середине XX в., в неблагоприятных условиях советского коммунизма и холодной войны, мы получаем две отчетливо политических интерпретации исихазма со стороны российского филолога Гелиана Прохорова (1936–2017) и русского эмигранта-богослова во втором поколении*

КРИСТИНА ШТЁКЛЬ

*Доктор социологии, профессор социологии.*

*Инсбрукский университет имени Леопольда и Франца, кафедра социологии.*

**Адрес:** *Universitaetsstrasse 15, Room no. W2.21, 6020 Innsbruck, Austria.*

**E-mail:** *Kristina.Stoeckl@uibk.ac.at*

*о. Иоанна Мейендорфа (1926–1992). В настоящей статье описываются истоки «политического исихазма» в трактовке Мейендорфа и Прохорова, а затем прослеживается влияние этой концепции на современную русскую мысль и православное богословие. Основное внимание уделяется недавним трактовкам «политического исихазма» православными авторами, которые сделали эту концепцию основой для обоснования уникальности православия и своей антизападной позиции. Статья завершается обсуждением современных трактовок политического исихазма, противостоящих тенденции ортодоксального антизападничества.*

\* Перевод с английского Александра Кырлежева.

1 Статья написана на основе доклада, прочитанного на международной конференции «Orthodox Christian Political Theologies: History, Development, Specificities, Contextualisation», прошедшей 26–28 апреля 2018 г. в Институте европейской истории им. Лейбница (Leibniz-Institut für Europäische Geschichte) в Майнце.

## ВВЕДЕНИЕ

**Н**еопатристический поворот в православном богословии XX в. часто оценивали критически в том смысле, что его проponentы игнорировали реальные социальные и политические проблемы современных обществ, и это не позволило создать православную социальную этику и политическую теологию, отвечающую на вызовы современного мира. Жесткое различие, которое Пол Вальер и Роберт Бёрд провели между неопатристической школой и «современным богословием» «русской школы», отражают такого рода критическое отношение<sup>2</sup>. Однако в данном случае упускается из вида тот факт, что неопатристический поворот вызвал к жизни и соответствующую политическую теологию, а именно — «политический исихазм».

Говоря о православной политической теологии, невозможно не затронуть тему «политического исихазма», который представляет собой загадочный элемент политической мысли в православном контексте. Рассмотрение его истории, эволюции и современного состояния проливает свет на важные особенности нынешнего православного богословского мышления. Намереваясь в этой статье предложить критический анализ политического исихазма, я буду опираться на несколько исследований, что сделают мою задачу более легкой. Во-первых, это исследование Михаэля Хагемайстера «Северный Катехон» («Der “Nördliche Katechon”»), в которой он представляет широкий контекст политического исихазма в русской славянофильской и евразийской мысли с начала XIX и до начала XXI в. (Hagemester 2016); во-вторых, это статья Андрея Шишкова, в которой дается критическая оценка исихазма и неопаламизма в контексте современного православного богословия (Shishkov 2019); наконец, это книга Дэниела Пейна, посвященная политическому исихазму в современной греческой православной мысли (Paune 2011). Я также опираюсь на свои собственные, написанные ранее, короткие тексты и рецензии, а также на личные беседы с двумя современными исследователями исихазма — Сергеем Хоружим и Владимиром Петруниным<sup>3</sup>. В настоящей статье не предлагается каких-то новых оценок или аргументов в связи с перечисленными текстами. Вместо этого я стараюсь учесть различные интерпретации и позиции, выраженные на разных языках (немецком, русском, английском) и в рамках разных дисциплин (истории, теологии и философии), чтобы ответить на следующие вопросы: где истоки политического исихазма как концепта? какое место он занимает сегодня? что он значит в практическом отношении для самопонимания православных христиан? Кроме отдельных отсылок к Пейну и Яннарасу, которые обсуждают политический исихазм в греческом контексте, в основном мое внимание будет сосредоточено на России.

2 См.: Valliere 2000; Bird 2003.

3 См.: Stoeckl 2010; Stoeckl 2011; Stoeckl 2012. Информация о семинаре с участием С. Хоружего и В. Петрунина: <http://synergia-isa.ru/?p=8604>

## 1. ЧТО ТАКОЕ ИСИХАЗМ?

Для начала необходимо прояснить термин «исихазм», особенно для тех читателей, которые с ним не знакомы. Этот термин (от греч. *hesychia* — молчание) обозначает традицию созерцательной молитвы в восточном христианстве. Обычно термин «исихазм» используют как обобщающий для христианского аскетизма, но в более узком смысле он отсылает к практике так называемой «Иисусовой молитвы», которая является психосоматической молитвой и особой медитативной техникой, восходящей к отцам-пустынникам первых веков христианства (Johnson 2010, 16–17). Через непрерывное, сосредоточенное повторение имени Иисуса Христа, которое соотнобразуется с ритмом дыхания, аскет обретал внутренний мир (*hesychia*) и свободу от всех страстей (*apatheia*), а также достигал экстатического видения Бога (*theōria*). В XIV в. встал вопрос о том, чем являются те переживания, о которых сообщают практикующие эту молитву, такие как видение света или ощущение благовоения: это подлинный опыт божественной реальности или просто плоды субъективного воображения? Разгорелся спор. На одной стороне были те, кто настаивал на подлинности этих феноменов как отражающих контакт с божественной реальностью, а на другой — скептики, которые делали акцент на том, что божественное непознаваемо и непричастуемо. Лидером первой группы был Григорий Палама (1296/1297–1359), монах, богослов и епископ Фессалоник; лидером второй — Варлаам Калабрийский (ок. 1290–1348). Именно в контексте этого концептуального противостояния Григорий Палама предложил свое богословское обоснование исихазма. Оно опиралось на различие божественной сущности, которая непознаваема, и божественных энергий, которые исходят из божественной сущности, как лучи света от солнца, и доступны человеческому опыту. Богословы-схоласты в Риме осудили учение Паламы о божественных энергиях как еретическое, но оно было догматизировано восточной православной церковью в 1341, 1347 и 1351 гг. После этого исихазм стал рассматриваться как специфическая черта православного богословия, которая отличает его от западного христианства<sup>4</sup>.

В популярной книге «Почему падают ангелы: путешествие по православной Европе из Византии в Косово» («*Why Angels Fall: A Journey through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*») Виктория Кларк рассказывает о живом опыте исихазма в православных монастырях Юго-Восточной Европы (Clark 2001). Книга Кристофера Джонсона «Глобализация исихазма и Иисусовой молитвы: состязание вокруг созерцания» («*The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation*») посвящена исихазму вне восточно-православного контекста, по всему западному миру, где он стал популярной духовной практикой в среде городских духовных искателей (Johnson 2010).

4 В этом кратком описании исихастских споров я опираюсь на изложение Хагемайстера: Hagemester 2016, 18–20.

Если исихазм и Иисусова молитва — это прежде всего религиозная практика, то паламизм как ее доктринальное обоснование приобрел политическое измерение. Для политического исихазма богословское противостояние в прошлом между исихастами и схоластами выступает как интеллектуальный фон конфронтации между Востоком и Западом, которая, как правило, интерпретируется в политических и культурных терминах. Считается, что эта борьба оказывает определяющее влияние на историю православной цивилизации — от времен Византии до современной России. Этой интерпретации — которая находится в центре моего внимания — будут посвящены второй и третий разделы настоящей статьи. В то же время существует и альтернативное прочтение исихазма и паламизма, в рамках которого богословские следствия, выводимые из паламитской доктрины, оказываются в противоречии с доминирующей антимодерной и антизападной политической и культурной интерпретацией. Я называю этот подход «этическим исихазмом» и буду обсуждать его в четвертом разделе.

## 2. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСИХАЗМ В ВИЗАНТИЙСКИХ И РУССКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ XX В.

Термин «политический исихазм» был введен и стал использоваться в 1960-е и 1970-е гг. православным богословом второго поколения русской эмиграции прот. Иоанном Мейендорфом (1926–1992) и советским историком Гелианом Прохоровым (1936–2017)<sup>5</sup>. Мейендорф и Прохоров говорили о «политическом исихазме» в контексте политической борьбы в Византии середины XIV в. С их точек зрения, богословской и политической, политический исихазм стал главным ответом на историко-политическую загадку, а именно — на вопрос о том, как Православная церковь выжила после падения Византийской империи.

После столетий почти полного забвения именно Мейендорф обратил внимание на Григория Паламу и его исихастское богословие, посвятив ему новаторскую диссертацию (Meuendorff 1959). Мейендорф был учеником Георгия Флоровского — зачинателя неопатристического поворота в православном богословии XX в.; в рамках интереса к патристическому богословию было вполне логичным заняться исследованием Паламы и его учения. Если иметь в виду более чем тысячелетнюю историю патристического богословия, то Палама появляется в ней довольно поздно — спустя долгое время после того, как Православная церковь определила свое отношение к византийскому государству,

<sup>5</sup> Пейн указывает на ранние исследования паламизма в XX в. Первым систематически к наследию Паламы подошел будущий епископ Василий (Кривошеин), который опубликовал важную работу о нем в 1936 г. в Праге (Василий (Кривошеин) 2011). В 1938 г. румынский богослов Думитру Станилоэ опубликовал работу «Жизнь и учение св. Григория Паламы», которая осталась почти неизвестной, так как не была переведена с румынского на другие языки (Stăniloae 1938). В 1950 г. архимандрит Киприан (Керн) издал свою диссертацию «Антропология св. Григория Паламы» (Киприан (Керн) 1950). Именно эти исследования были доступны Владимиру Лосскому и о. Иоанну Мейендорфу, которые придали православному богословию XX в. паламитское звучание. См.: Payne 2011, 126–128.

а также почти три столетия спустя после окончательного выявления догматических различий с латинским христианством, которые привели к схизме 1051 г. И все же вряд ли есть какой-то богослов со времен поздней античности и до конца Средних веков, который привлек к себе такое внимание в XX в. и продолжает привлекать в XXI в. Без сомнения, это связано с ключевой ролью, которую Палама сыграл в определении отличий православного учения от латинской схоластики в критический период — в XIV в., с тем влиянием, которое он оказал на монашество, а также с влиянием его учения на религиозную и политическую жизнь в поздней Византии.

Мейендорф использует термин «политический исихазм» применительно к той социальной, культурной и политической программе, которой следовали ведущие византийские деятели и которая оказала серьезное воздействие на славянские страны (Meyendorff 1974). Согласно Мейендорфу, афонские монахи-исихасты предлагали «новые формы православного универсализма»<sup>6</sup>, которые позволили православию выжить после падения империи. Мейендорф пишет, что

[исихастское] возрождение было связано с катастрофическими событиями <...>: империя и культурная гордость Византии были сломлены латинским завоеванием и нашествием турок. Кроме православной Церкви не было никакого надежного якоря спасения. Но сила Церкви виделась не в шатких структурах империи, а в ее эсхатологической, мистической и подвижнической традициях, хранителями которых были монахи (Meyendorff 1996, 41–42).

Мейендорф считает, что богословие и практика исихазма сохранили Православную церковь в то время, когда ее институциональные структуры, которые до этого поддерживались византийским государством, оказались практически разрушенными.

Эта интерпретация соответствует точке зрения советского византолога Г. Прохорова, который впервые предложил термин «политический исихазм» в середине 1960-х гг.<sup>7</sup> Прохоров различает три периода исихазма в византийской истории: «келейный период», когда исихазм практиковали монахи, но он не имел более широкого общественного влияния; «киновиальный период» середины XIV в., когда в ходе спора Григория Паламы и Варлаама Калабрийского исихазм получил богословское обоснование; и третий период «политического исихазма» — с середины XIV в. до падения Константинополя в 1453 г., когда исихазм вышел за пределы монастырей и стал социальным феноменом<sup>8</sup>. После гражданской войны в Византии, в 1347 г., все значимые позиции в Константинопольской церкви заняли исихасты, т. е. последователи Паламы, который занимал сторону победившей в войне партии. В этот период исихазм стал,

6 Meyendorff 1996, 43 [Рус. пер.: Мейендорф 2006; цитаты, иногда с небольшими изменениями, даются по этому изданию. — Прим. перев.].

7 Прохоров 1968; см. также: Прохоров 1966; Прохоров 1979.

8 См.: Прохоров 2009, — предисловие Г. Прохорова к книге В. Петрунина: Петрунин 2009.

по словам ученика Прохорова Владимира Петрунина, «восточно-европейским политическим фактором» (Петрунин 2009, 66). В первой половине XV в. у Православной церкви появилась возможность заключить унию с Католической церковью на соборах в Базеле, Ферраре и Флоренции в 1438–1439 гг. Последние византийские правители поддерживали такое решение, в особенности император Константин XI Палеолог, но этому яростно сопротивлялись иерархи-исихасты. В конце концов, эти разногласия привели к разрыву между религиозными и светскими властями в Константинополе, что способствовало наступлению османского правления в 1453 г. В связи с этим весьма показательные следующие цитаты из книги Петрунина:

Православная Церковь сохранила чистоту своего учения путем гибели Византийской империи, вернее того, что от нее осталось. Вместо унии Церковь предпочла турецкое владычество (*ibid.*, 66).

Мы видим, что Церковь не стала безучастно относиться к политике императорского двора, направленной на принесение чистоты веры в жертву религиозному и политическому сближению с католическим Западом (*ibid.*, 69).

В последние столетия Византийской империи церковь защищала имперскую идею, а не императорский двор Палеологов (*ibid.*, 70).

И Прохоров, и Мейендорф согласны в том, что исихазм распространялся с Афона на Балканы и в Россию посредством странствующих монахов и переводов исихастской литературы на славянские языки. Мейендорф пишет: «Может быть, наиболее впечатляющим явлением, связанным с исихастским возрождением, было распространение монашества в северной России. Преподобный Сергей Радонежский (ок. 1314–1392) был общепризнанным отцом этой северной Фиваиды, как ее стали называть» (Meuendorff 1996, 44). В русском контексте, как отмечает Мейендорф, исихазм также приобрел политическое измерение:

В духе византийских исихастов, преп. Сергей был причастен к социальной и политической жизни своего времени. <...> он поддерживал единство Русской Церкви, епархии которой находились во всех сильно враждовавших между собой княжествах Москвы и Литвы. Он также благословил московское войско перед его первым победным сражением с монголами (1380) (*ibid.*).

Поэтому как для Мейендорфа, так и для Прохорова политический исихазм был богословской и политической программой, которая предполагает особые религиозные практики и определяет политическое действие (Ware 1995, 4). Важно отметить, что для этих авторов главной загадкой было выживание церкви в эпоху политических трансформаций, а именно сохранение живой веры и соответствующих практик в то время, когда институциональные структуры, которые поддерживали церковь, подверглись разрушению как извне, так и в силу их внутренней слабости. Представление о политическом исихазме у Мейендорфа и Прохорова, как мне кажется, следует воспринимать не только в связи с состоянием православия в поздневизантийский период, но

и как намек на положение Православной церкви в коммунистических странах в период холодной войны. Для них обоих, судя по всему, было очевидно, что православная вера может сопротивляться коммунистическому атеизму именно в монастырях и в богословском пространстве — через распространение и утверждение паламизма.

Михаэль Хагемайстер указывает на еще один важный источник, который побуждал к изучению исихазма, в особенности Прохорова. Это — философия имени («имяславие»), связанная с Павлом Флоренским и Алексеем Лосевым (Hagemeister 2009). Прохоров постоянно возвращается к идее, уже присутствующей у Флоренского, а именно к идее о «новом Средневековье» как альтернативе западному Возрождению. Прохоров интерпретирует учение Паламы в смысле «до-возрожденческой контр-реформации» или специфического «православного возрождения», которое не собирается возвращаться к языческой древности, в чем обвиняли западный Ренессанс. Хагемайстер приходит к выводу, что паламизм призван создавать условия для того, чтобы противопоставить рационалистическому секулярному гуманизму иную, а именно — мистико-созерцательную, установку и практику (Hagemeister 2016, 20–22).

### 3. ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСИХАЗМ В РОССИИ НАЧАЛА XXI В.

В России в XXI в., после падения СССР, политический исихазм снова привлек внимание. Пропоненты «политического исихазма» в современной России видят церковь в борьбе с западными влияниями и с российским государством и обществом, которые, по их мнению, недостаточно привержены православию и склонны поддаваться этим влияниям. Основные линии интерпретации не изменились с 1960–1970-х гг., когда Мейендорф и Прохоров популяризировали это понятие. Несмотря на изменившиеся политические обстоятельства, «урок» паламизма продолжает оставаться убедительным, по крайней мере, для тех нынешних толкователей политического исихазма, о которых речь пойдет ниже.

Владимир Петрунин, ученик Прохорова, предложил обновленную версию политического исихазма для XXI в. В своей книге «Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата», вышедшей в петербургском издательстве «Алетейа» в 2009 г., он утверждает, что в 2000 году, спустя 500 лет после падения Византии, идеи политического исихазма нашли новое выражение в официальном документе Русской православной церкви «Основы социальной концепции» (далее — Социальная доктрина), особенно когда речь в нем идет о принципах отношения церкви к государству (Петрунин 2009, 80). Согласно Петрунину, Русская православная церковь снова стоит перед необходимостью противостоять западному влиянию, и политический исихазм выступает в данном случае как интеллектуальное оружие. Для достижения этой цели, возможно, единственным средством является неподчинение государству. Предисловие к книге Петрунина написал Прохоров,

а благословение на издание дал епископ Венский и Австрийский Иларион (ныне митрополит Волоколамский)<sup>9</sup>.

В своей работе Петрунин проводит параллель между поздневизантийским периодом и постсоветским. Он указывает на то, что если в первый период было разработано богословие исихазма в ответ на влияние западной схоластики и гуманизма, то во второй период, т. е. в нынешней России, сформулировано православное социальное учение в ответ на западные секуляризм, либерализм и капитализм. В предисловии автор поясняет, что его книга — это комментарий к определению церковной независимости (принципу неповиновения), содержащемуся в социальной доктрине. Сам документ был официально принят в 2000 г. и в целом оценивался как важный шаг в сторону обновления и самопозиционирования церкви после падения коммунизма. Принцип церковной независимости — один из важнейших в социальной доктрине. В документе он выражен следующим образом:

Церковь сохраняет лояльность государству, но выше требования лояльности стоит Божественная заповедь: совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах. Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении (Основы социальной концепции РПЦ 2000, III.5).

Православие опирается на два столпа — на богословие и на предание. Петрунин толкует принцип неповиновения, опираясь не на богословие, а на предание, т. е. он обращается к историческим прецедентам неподчинения церкви государству. И он находит такие примеры в последнем столетии Византийской империи: в этот период, полагает он, Православная церковь заняла автономную политическую позицию и осуществляла соответствующую стратегию в отношении византийских правителей, которых она упрекала в том, что они пошли на сделку с западными державами и Католической церковью. Тот факт, что Константинопольская патриархия не присоединилась к императорской политике сближения с Западом, Петрунин истолковывает как осуществление принципа неповиновения и политического исихазма.

Во второй части книги Петрунин представляет Русскую православную церковь в качестве оплота русской идентичности в переходный постсоветский период. Его позиция вполне ясно выражена в следующих пассажах:

В конце XX века была предпринята попытка построить новую российскую государственность на либеральных ценностях, выработанных западноевропейской культурой. Россия провозглашалась частью западного мира, что вело к фактическому отрицанию существования самобытной православной цивилизации, центром которой после падения Византийской империи была Россия (Петрунин 2009, 81).

9 См. мою более раннюю работу: Stoeckl 2010.



На смену русскому православному и советскому коммунистическому универсализму пришел российский либеральный глобализм, для которого Россия — это не независимый центр мира, а страна, включенная в орбиту западной цивилизации (ibid.).

Совершенно очевидно, что именно православие выступает гарантом самостоятельного существования России в современном мире. Сегодня только Московский Патриархат является единственной организацией, сохранившей тысячелетнюю преемственность на протяжении всей русской истории (ibid., 82).

В своем предисловии к работе Петрунина Гелиан Прохоров пишет, что эта книга является «предостережением» государству и светскому обществу, которое состоит в том, что Русская православная церковь может отказать — и призвать своих членов отказать — российскому правительству в поддержке, если оно свернет с пути истины, как его понимает Православная церковь: «“Как и 600 лет назад в Византийской империи, сегодня в России только Церковь является серьезным и организованным противником Запада и его секулярных ценностей”. <...> “Дальнейшее движение России по пути секуляризации может создать опасный прецедент для применения Церковью своего права призвать народ к гражданскому неповиновению”» (Прохоров 2009, 5, 7<sup>10</sup>). Но Прохоров идет и дальше, говоря, что «когда Церковь отказывает государству в повиновении, его можно считать обреченным». Он отмечает, что в те периоды, когда государство и церковь пребывали в согласии — во времена императора Константина Великого, князя Владимира в Киевской Руси и Дмитрия Донского позднее — «произошло чудо этногенеза, рождение нового народа» (ibid., 7–8). О своем ученике Петрунине Гелиан Прохоров пишет:

Автор видит и показывает удивительное сходство ситуаций в современной, уступающей давлению либерализма и глобализации посткоммунистической России, и в поздней, периода Палеологов, Византии, восстановленной после уничтожения просуществовавшей на ее территории шестьдесят лет разбойничьей Латинской империи. В сложной политической обстановке XIV–XV веков византийские правители и гуманисты уступали давлению Запада. Только Православная церковь оказалась и там тогда, и здесь сейчас крепостью, противостоящей этому разлагающему влиянию (ibid., 5).

В своей книге Петрунин интерпретирует политическую теологию социальной доктрины Русской православной церкви совершенно иначе, чем другие комментаторы. Некоторые читатели (и я сама<sup>11</sup>) увидели в социальной концепции, когда она была принята Архиерейским собором в 2000 г., первый шаг к настоящей православной социальной этике в современном ключе. Рудольф Уэрц, например, писал, что «документ содержит важные импульсы для

10 Здесь Прохоров цитирует книгу Петрунина, которую в предисловии представляет читателю, см.: Петрунин 2009, 122–123, 123).

11 В рецензии на книгу Петрунина: Stoeckl 2010.

конструктивного столкновения с современным порядком» (Uertz 2004, 95), а для Константина Костюка Социальная доктрина — серьезный шаг в направлении большей модернизации, признание тех вызовов, перед которыми стоит церковь<sup>12</sup>. Александр Агаджанян реагировал более осторожно, подчеркивая двусмысленность документа, содержащееся в нем напряжение между прагматической социальной и консервативной политической повесткой (Agadjanian 2003). В интерпретации Петрунина эта консервативная политическая повестка с очевидностью выходит на первый план. С его точки зрения, Социальная доктрина обнаруживает сопротивление Русской православной церкви либерализации, демократизации и секуляризации российского государства. Спустя почти двадцать лет после принятия этого документа можно сказать, что взгляд Петрунина, увидевшего в нем выражение антизападной, антидемократической православной политической теологии, оказался более верным, чем оценки тех энтузиастов, которые, как Уэрц, увидели в нем «конструктивное столкновение с современным порядком».

Восприятие социальной доктрины РПЦ Петруниным происходило не в русле политической прагматики руководства Московского Патриархата, а в той перспективе, которая характерна для наиболее консервативных в интеллектуальном отношении, фундаменталистских клерикальных кругов. Утверждение, что история Византии представляет собой «урок» для современного российского государства, стало расхожим среди консерваторов в России. Наиболее известным примером в данном случае является созданный в 2008 г. документальный фильм, в котором падение Византии представлено именно как «урок» для нынешней России. В этом фильме под названием «Гибель империи. Византийский урок» архимандрит Тихон (Шевкунов) объясняет, что падение Византийской империи было следствием «внутренней слабости» и вредоносного западного влияния, а затем непрямым образом предлагает некоторые шаги, направленные на то, чтобы эта история не повторилась; например, такие, как национализация природных ресурсов, подавление олигархов, защита православной веры от влияния сект и прозелитизма вообще<sup>13</sup>.

Следует, однако, отметить, что термин «политический исихазм» не всегда используется авторами, которые занимают подобную позицию, например, такими, как Александр Дугин и Аркадий Малер. Первый гораздо более известен, но они оба формулируют идеологию нео-византизма, согласно которой Россия выступает как *катехон* (*katehon*), «удерживающий», по отношению к западной экспансии<sup>14</sup>. Их интерпретация паламизма, православного мистицизма и византийского наследия прямо продолжает то, о чем писали Прохоров

12 См.: Kostjuk 2001; Kostjuk 2004; Kostjuk 2005.

13 Полный дикторский текст литературного сценария можно найти на сайте фильма: <http://vizantia.info/>

14 См. ссылки в текстах: Hagemeister 2016; Laruelle 2006; Shekhovtsov, Umland 2009; Barbashin, Thoburn 2014; Sokolov 2009; Engström 2014.

и Петрунин. Эта идеология порождает конкретную интерпретацию аннексии Крыма Россией или его присоединения в российской трактовке<sup>15</sup>. Так, Малер писал в своем блоге, что когда

утвердилось исихастское учение, Византия переживала эпоху своего заката, а Московская Русь, наоборот, начала подниматься. <...> В это же время преподобный Сергей Радонежский под Москвой основывает Троицкий монастырь, а Киевская митрополия окончательно становится Московской и при митрополите Алексии (1354–78 гг.) утрачивает именование Киевской. Триумф исихазма приходится на восход Московской Руси — последнего оплота независимого православия. Также и сегодня возвращение Таврии в Россию освобождает ее от всех тех угроз, которым подвергается каноническое православие на Украине — и униатского влияния, и автокефалистского раскола. Для тех, кому не все равно, в каком храме причащаться и у какого священника исповедоваться, это освобождение имеет абсолютное значение (Малер 2014).

В этой перспективе присоединение Крыма к России становится символическим актом восстановления преемственности России по отношению к Византии в новейшее время. И, таким образом, Украина — это территория, на которой происходит столкновение Новой Византии и Запада. По этой причине политический исихазм привлекает внимание русских националистов. Егор Холмогоров так описывает идею нации с точки зрения богословов-исихастов:

Была ли, при этом, у исихастов собственная концепция нации, которая могла бы быть противопоставлена языческому национализму? Безусловно, была. Это была концепция «святого народа», одушевленного ревностью к Православию, устраивающего свою жизнь по Божию Закону и за это во всем своем бытии получающего особое Божие благословение и особые благодатные силы (Холмогоров 2008).

Роль «святого народа», конечно, отводится русским:

Величайший из патриархов-исихастов, ученик Паламы Филофей Коккин, видел в роли такого святого народа... русских. <...> Византийцы-исихасты вполне сознательно выделили русских по их выдающимся духовным качествам, по необычайной интенсивности духовной жизни... (ibid.)

Таким образом, политический исихазм становится основой националистической идеологии избранности русского народа. В идеологии крайне правых политический исихазм является одним из значимых ингредиентов.

#### 4. ЭТИЧЕСКИЙ ИСИХАЗМ

В этой статье, говоря о политической теологии, я имела в виду богословский взгляд на политическое. Логично говорить о политических теологиях (во множественном числе) как о «тех способах, посредством которых теология понимает церковь и ее спасительную миссию в отношении к политической

<sup>15</sup> В этой части статьи я ориентируюсь на вышеуказанную работу А. Шишкова.

*сфере как системе осуществления власти и соответствующих институтов*» (Gabriel, Paranikolaou, Stoeckl 2017, 2). Если мы рассматриваем политические теологии как набор позиций, которые сторонники некоей религиозной традиции могут занимать перед «вызовами политического модерна»<sup>16</sup>, тогда политический исихазм оказывается вариантом консервативной, анти-демократической и анти-либеральной православной политической теологии; он занимает крайне правую позицию в православном идеологическом спектре. В этом разделе я хотела бы затронуть вопрос о том, является ли такая крайне правая богословская позиция единственно возможной с точки зрения реализации смыслового потенциала, заключенного в исихазме и паламизме. Иначе говоря, должна ли быть политико-теологическая позиция, опирающаяся на неопатристическое богословие Флоровского, Лосского и Мейендорфа (и даже отчасти Лосева), обязательно консервативной, анти-демократической и анти-либеральной?

Есть православные богословы, у которых наследие исихазма и паламизма порождает иной тип православной политической теологии. Они принадлежат к разным церквам, разным поколениям и работают в разных контекстах, но при этом демонстрируют критическое отношение в политическому исихазму. В данном случае я имею в виду русского православного философа и богослова Сергея Хоружего и американского православного богослова Аристотеля Папаниколау.

Сергей Сергеевич Хоружий (1941–2020) — богослов, философ и математик, который посвятил много сил изучению исихазма (Stoeckl 2019). Опираясь на дореволюционную русскую религиозную философию, но испытав влияние работ Мейендорфа, Хоружий с самого начала стал исследовать паламизм со своей оригинальной философско-антропологической точки зрения, которая значительно отличалась от того, как имяславие обсуждалось в среде московских религиозных интеллектуалов, так или иначе связанных с Лосевым (Нору́жy 2001). Как уже было отмечено во введении, православное богословие нередко обвиняли в том, что в нем отсутствует систематическое социальное учение (Makrides 2013), и некоторые исследователи считали, что говорить о православной социальной этике можно только применительно к рубежу XIX–XX вв., в связи со вкладом о. Сергия Булгакова (Valliere 2000). Аскетическая традиция православия была опознана как источник его неотмирной установки, которая, по словам В. Макридеса, препятствует «онтологическому преобразованию этого мира за счет мира потустороннего» (Makrides 2013, 292). В предыдущих разделах я показала, что аскетическая традиция также способствовала формулированию консервативной политической теологии, а именно политического исихазма. В этом зиянии между отсутствием политической теологии и ее крайне правой версией Хоружий прокладывает иной путь мысли.

16 Речь идет о трех вызовах: религиозно-культурного разрыва, религиозной свободы и антропоцентричной публичной морали. См.: Stoeckl 2017.

В одной своей статье под заголовком «Две формации исихастской этики» он рассматривает тему социальной этики с точки зрения исихазма (Хоружий 2012). Главная идея состоит в том, что православное богословие способно разработать социальную этику, даже если она не выходит за рамки аскетики. Хоружий различает две формации исихазма, т. е. аскетической этики. Эти формации соответствуют двум этапам аскетической практики. Первый этап — это выход из мира; его порождает «порыв в пустыню», т. е. асоциальная установка. В то же время одинокая жизнь, которую выбирает отшельник, не имеет целью только индивидуальное спасение. Исихастская практика включает второй этап, который предполагает возвращение опытного аскета в мир.

До этого момента анализ исихастской практики со стороны Хоружего не очень отличается от взгляда Мейендорфа и Прохорова, которые также проводят различие между индивидуальной и социальной фазами исихастской практики. Однако Хоружий резко расходится со своими предшественниками в концептуализации «возврата» исихаста в общество. Если для Прохорова (в особенности) и для других современных энтузиастов политического исихазма это возврат с некоей программой, которая определяется прежде всего и по преимуществу с богословской (против западной теологии и гуманизма вообще) и геополитической (против Запада) точек зрения, то Хоружий пишет об этических аспектах этого возврата. Он связывает этап возврата в исихастской практике с этикой «взятия на себя ноши Другого», примером чего является традиция русского старчества. Хоружий принимает эту традицию всерьез и обращается к оригинальным материалам и документальным свидетельствам, чтобы вывести из соответствующих текстов принципы конкретной экзистенциальной практики. Хоружий пишет, что старчество предвосхищает современные достижения психологии и психоанализа, но то, как действовали старцы, резко отличается от нынешних форм консультирования. Современные психолог, психоаналитик или консультант остаются дистанцированными от пациента и помогают ему самостоятельно справиться со своими проблемами. Старцы же, по словам Хоружего, наоборот, брали на себя эти проблемы буквально за счет собственного здоровья и благополучия. Он находит сходство между этой идеей социальной этики и этикой ответственности французского философа Эммануэля Левинаса.

Хоружий весьма критически относится к концепту политического исихазма, о чем свидетельствует его открытый обмен мнениями с Петруниным<sup>17</sup>. В ходе этой встречи Хоружий утверждал, что политический исихазм противоречит исихазму как духовно-антропологическому феномену и что «совершенно недопустимо» размывать разделительную черту между духовным и политическим. Думаю, что мы можем обозначить его позицию как «этический исихазм», хотя сам он этот термин не употреблял. В его работах не обозначены политические следствия этого этического исихазма, но тот факт, что он дистанцировался

17 См. запись их дискуссии, состоявшейся в 2012 г.: Петрунин 2012.

от тех интеллектуальных кругов, о которых была речь в третьем разделе нашей статьи, косвенно говорит о том, какие выводы — в смысле личной политической позиции — он делал из своей философии<sup>18</sup>.

В то же время есть богослов, который, наоборот, ясно артикулировал политические импликации этического исихазма: я имею в виду Аристотеля Папаниколау и его книгу «Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия»<sup>19</sup>. Папаниколау на основе паламизма развивает православную политическую теологию, которая выходит за пределы рефлексивной оппозиции Западу и ностальгического возврата к единой политико-религиозной культуре по образу Византии. Согласно этому автору, главный элемент паламизма — это принцип бого-человеческого общения. Папаниколау приходит к выводу, что аскетика бого-человеческого общения не может быть ограничена рамками монастыря или церкви, но что весь мир является тем полем, на котором должно происходить бого-человеческое общение, ориентированное на императив любви. Он пишет: «Политическое сообщество является не антитезой пустыне, а одной из множества пустынь, где христиане должны бороться с демонами, которые пытаются не позволить научиться любви» (Papanikolaou 2012, 4). По мнению Шишкова, проект Папаниколау показывает, что «критическое переосмысление традиции паламизма может стать основой для защиты демократии и прав человека с богословских позиций» (Shishkov 2019, 343).

Папаниколау откровенно называет свою интерпретацию бого-человеческого общения «политической», поскольку для него «мистическое есть политическое» (Papanikolaou 2012, 1). В свете вышесказанного об истории политического исихазма становится совершенно ясно, что его «мистическое как политическое» радикально отличается и, по существу, прямо противоположно «исихазму как политике» у русских консерваторов. В своей книге Папаниколау не обсуждает политический исихазм Мейендорфа, Прохорова или их современных толкователей, хотя, без сомнения, он знает о них и о том, что исторический спор между Паламой и Варлаамом, между православным мистицизмом и неосхоластикой был интерпретирован таким образом, который до сего дня продуцирует православное антизападничество и антилиберализм. Политическая теология бого-человеческого общения, которую предлагает Папаниколау, напрямую противостоит этому направлению.

18 Греческий философ Христос Яннарас согласился бы с утверждением Хоружего, что политический исихазм — это *contradictio in terminis*. Яннарас также возражал против той интерпретации его позиции, которую дал Д. Пэйн в своей книге (Payne 2011), см.: Yannaras, Ruszel 2017, 79.

19 На это первым обратил внимание Андрей Шишков, который назвал политический исихазм, описанный мною во 2 и 3 разделах, «романтическим политическим исихазмом», а то, что я называю этическим исихазмом, — «критическим политическим исихазмом» (Shishkov 2019, 343).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Политический исихазм» представляет собой один из вариантов политической теологии в православном контексте. Изучение его истории, эволюции и современного состояния проливает свет на важное направление православной богословской мысли. Во втором и третьем разделах статьи я показала, что в нынешнем российском контексте «политический исихазм» присутствует в консервативном и крайне правом секторах интеллектуального спектра и используется для обоснования антизападничества и антилиберализма. В четвертом разделе я выступила с утверждением, что такой политический исихазм не является единственно возможной политической теологией, порождаемой паламизмом, обратившись для подтверждения к двум современным авторам — Сергею Хоружему и Аристотелю Папаниколау. Я назвала их подход «этическим исихазмом». Я начала эту статью с замечания, что неопатристический поворот в православном богословии XX в. часто оценивали критически, исходя из того, что его проponentы игнорировали реальные социальные и политические проблемы современных обществ и не создали православную социальную этику и политическую теологию, соответствующую вызовам современного мира. Но такой взгляд не учитывает того факта, что неопатристический поворот привел к созданию соответствующей политической теологии, а именно теологии «политического исихазма». Целью настоящей статьи было описать этот «политический исихазм» и указать на его смысл, на заключенные в нем апории, а также на его возможные альтернативы.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Agadjanian A. (2003) «Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective». *Religion, State and Society*. Vol. 31. No. 4. P. 327–346.
- Barbashin A., Thoburn H. (2014) «Putin’s Brain: Alexander Dugin and the Philosophy Behind Putin’s Invasion of Crimea». *Foreign Affairs*. March/April 2014. (Published March 31, 2014) URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/russia-fsu/2014-03-31/putins-brain>
- Bird R. (2003) «The Tragedy of Russian Religious Philosophy: Sergei Bulgakov and the Future of Orthodox Theology». *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*. Ed. by J. Sutton, W. van den Bercken. Leuven; Paris; Dudley: Peeters (Eastern Christian Studies). P. 211–228.
- Clark V. (2001) *Why Angels Fall: A Journey through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*. London: Picador.
- Gabriel I., Papanikolaou A., Stoeckl K. (2017) «Introduction». *Political Theologies in Orthodox Christianity. Common Challenges — Divergent Positions*. Ed. by K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London, New York: Bloomsbury T&T Clark. P. 1–12.
- Engström M. (2014) «Contemporary Russian Messianism and New Russian Foreign Policy». *Contemporary Security Policy*. Vol. 35. No. 3. P. 356–379.
- Hagemeister M. (2009) «Imjaslavie — Imjadejstvie: Namensmystik und Namensmagie in Russland (1900–1930)». *Namen: Benennung — Verehrung — Wirkung*.

- Positionen Der Europäischen Moderne*. Hrsg. von T. Petzer, S. Sasse, F. Thun-Hohenstein, S. Zanetti. Berlin: Kulturverlag Kadmos. S. 77–98.
- Hagemeister M. (2016) *Der “Nördliche Katechon” — “Neobyzantismus” und “Politischer Hesychasmus” im Postsowjetischen Russland*. Erfurt: Universität Erfurt (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 15/2016).
- Horuji S. (2001) «The Idea of Energy in the “Moscow School of Christian Neoplatonism”». *Pavel Florenskij — Tradition Und Moderne. Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000*. Hrsg. von N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney. Frankfurt am Main: Peter Lang (Theologie & Philosophie). S. 69–81.
- Johnson Ch. D. L. (2010) *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation*. London; New York: Continuum (Continuum Advances in Religious Studies. Vol. 5).
- Kostjuk K. (2001) «Die Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt Zur Zivilgesellschaft Oder Manifest Des Orthodoxen Konservatismus?» *Die Grundlagen Der Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung Mit Einführung Und Kommentar*. Hrsg. von J. Thesing, R. Uertz. Sankt Augustin: Konrad Adenauer Stiftung. S. 174–196.
- Kostjuk K. (2004) «Die Sozialdoktrin — Herausforderung Für Die Tradition Und Die Theologie Der Orthodoxie». *Beginn Einer Neuen Ära? Die Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche Vom August 2000 Im Interkulturellen Dialog*. Hrsg. von R. Uertz, L. P. Schmidt. Moskau: Konrad-Adenauer-Stiftung. S. 67–76.
- Kostjuk K. (2005) *Der Begriff des Politischen in der Russisch-Orthodoxen Tradition: Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Laruelle M. (2006) *Aleksandr Dugin: A Russian Version of the European Radical Right?* Washington, DS: Woodrow Wilson International Center for Scholars; Kennan Institute (Occasional Papers. No. 294).
- Makrides V. N. (2013) «Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?». *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research*. Vol. 23. P. 281–312.
- Meyendorff J. (1959) *Saint Grégoire Palamas et la Mystique Orthodoxe*. Paris: Seuil.
- Meyendorff J. (1974) *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies*. London: Variorum Reprints.
- Meyendorff J. (1996) *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Papanikolaou A. (2012) *The Mystical as Political: Democracy and Non-radical Orthodoxy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Payne D. P. (2011) *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Shekhovtsov A., Umland A. (2009) «Is Aleksandr Dugin a Traditionalist? “Neo-Eurasianism” and Perennial Philosophy». *The Russian Review*. Vol. 68. No. 4. P. 662–678.
- Shishkov A. (2019) «Eastern Orthodoxy, Conservatism, and (Neo)Palamite Tradition in Post-Soviet Russia». *Contemporary Russian Conservatism: Problems, Paradoxes,*



- and Perspectives*. Ed. by M. Suslov, D. Uzlaner (Eurasian Studies Library. Vol. 13). Leiden: Brill. P. 321–346.
- Sokolov M. (2009) «New Right-Wing Intellectuals in Russia: Strategies of Legitimization». *Russian Politics & Law*. Vol. 47. No. 1. P. 47–75.
- Stăniloae D. (1938) *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*. Sibiu: [б.и.] (Seria Teologică. T. 10).
- Stoeckl K. (2010) «Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church». *Studies in East European Thought*. Vol. 62. No. 1. P. 125–133.
- Stoeckl K. (2011) «Books Review: Payne D. P. *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*. Lanham, MD: Lexington Books, 2011; Petrunin V. *Political Hesychasm and Its Traditions in the Moscow Patriarchates Social Concept*. St. Petersburg: Aletheia, 2009». *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 26. No. 3. P. 499–502.
- Stoeckl K. (2012) «Book Review: Johnson Ch. D. L. *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation*. London; New York: Continuum, 2010». *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 27. No. 1. P. 166–167.
- Stoeckl K. (2017) «Political Theologies and Modernity». *Political Theologies in Orthodox Christianity. Common Challenges — Divergent Positions*. Ed. by K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou. London, New York: Bloomsbury T&T Clark. P. 15–24.
- Stoeckl K. (2019) «New Frontiers in Russian Religious Philosophy: The Philosophical Anthropology of Sergey S. Horujy». *Russian Studies in Philosophy*. Vol. 57. No. 1. P. 3–16.
- Uertz R. (2004) «Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin — eine politikwissenschaftliche Betrachtung». *Beginn Einer Neuen Ära? Die Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche Vom August 2000 Im Interkulturellen Dialog*. Hrg. von R. Uertz, L. P. Schmidt. Moskau: Konrad-Adenauer-Stiftung. S. 77–96.
- Valliere P. (2000) *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov — Orthodox Theology in a New Key*. Edinburgh: T&T Clark.
- Ware K. (1995) *Act out of Stillness. The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization*. The «Byzantine Heritage» Annual Lecture, 28 May, 1995. Ed. by D. J. Sahas. Toronto: The Hellenic Canadian Association of Constantinople and the Thessalonikean Society of Metro Toronto.
- Yannaras Ch., Russell N. (2017) *Metaphysics as a Personal Adventure. Christos Yannaras in conversation with Norman Russell*. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press (Orthodox Christian profiles series. No. 8).
- Василий (Кривошеин), архиеп. (2011) «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы». Василий (Кривошеин), архиеп. *Богословские труды*. Составитель, автор биографических вступлений диакон Александр Мусин. Нижний Новгород: Изд-во «Христианская библиотека». С. 61–141.
- Киприан (Керн), архим. (1950) *Антропология св. Григория Паламы*. Париж: YMCA-PRESS.
- Малер А. (2014) «Паламизм и возвращение Таврии». (Опубликовано: 16 марта 2014 г.) *Livejournal. Смысл текста. Журнал Аркадия Малера*. URL: <https://arkadiy-maler.livejournal.com/547021.html>

- Мейендорф И., прот. (2006) *Рим — Константинополь — Москва*. Исторические и богословские исследования. Пер. с англ. Л. А. Успенской. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
- Основы социальной концепции РПЦ (2000) «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». (Опубликовано: 9 июня 2008 г.) *Русская православная церковь. Официальный сайт Московского Патриархата*. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
- Петрунин В. В. (2009) *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*. СПб.: Алетейя (Богословская и церковно-историческая библиотека).
- Петрунин В. В. (2012) «Социальная этика православия: исихастская перспектива (доклад и обсуждение)». (Опубликовано: 20 апреля 2012 г.) *ИСА — Институт синергической антропологии*. URL: <https://synergia-isa.ru/zasedanie-seminara-vv-petrinin/>
- Прохоров Г. (1966) «Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV в. (от исихастских споров до Куликовской битвы)». *Доклады Отделения этнографии*. Вып. 2. С. 81–110.
- Прохоров Г. М. (1968) «Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.». *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 23: Литературные связи древних славян. С. 86–108.
- Прохоров Г. (1979) «Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы». *Труды Отдела древнерусской литературы*. Т. 34: Куликовская битва и подъем национального самосознания. С. 3–17.
- Прохоров Г. М. (2009) «Предисловие». Петрунин В. В. (2009) *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*. СПб.: Алетейя (Богословская и церковно-историческая библиотека). С. 20–31.
- Холмогоров Е. (2008) «Византизм как идея». (Опубликовано: 13 февраля 2008 г.) *АПН НН (Агентство политических новостей — Нижний Новгород)*. URL: <https://apn-nn.com/analytic/vizantizm-kak-ideya/>
- Хоружий С. С. (2012) «Две формации исихастской этики». Хоружий С. С. *Исследования по исихастской традиции*. В 2 т. Т. 2: Многогранный мир исихазма. СПб.: Изд-во РХГА. С. 4–25.

## THE ORIGINS, DEVELOPMENT AND DIFFUSION OF «POLITICAL HESYCHASM»

Kristina Stoeckl

*DSc in Sociology, Associate Professor of Sociology.*

*University of Innsbruck, Department of Sociology.*

**Address:** Universitaetsstrasse 15, Room no. W2.21, 6020 Innsbruck, Austria.

**E-mail:** Kristina.Stoeckl@uibk.ac.at

Translation by Alexander Kyrlezhev

Alexander Kyrlezhev

*Member of the Editorial Board of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"*

*Member of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church.*

**Address:** 82 Vernadsky pr., Moscow 119571, Russia.

**E-mail:** kyrlezhev@gmail.com

**KEYWORDS:** *Orthodoxy, Palamism, political hesychasm, anti-Westernism, ethical hesychasm, John Meyendorff, Helian Prokhorov, Sergei Horuzhy, Aristotle Papanikolaou.*

Hesychasm is a meditative prayer tradition practiced by Orthodox monks since early Christian times. The practice was conceptualized theologically in the 14th century by Gregorios Palamas (1296/97–1359). Since then, hesychasm has become the object of numerous theological and philosophical treatments, in particular during the “silver age” of Russian religious philosophy. But only in the mid-20th century, under the unlikely conditions of Soviet communism and Cold War, we get two distinctively political interpretations of hesychasm by the Russian philologist Gelian Prokhorov (1936–2017) and the Russian second generation émigré-theologian John Meyendorff (1926–1992). This chapter outlines the origins of “political hesychasm” in the treatments of Meyendorff and Prokhorov and then traces the influence of this concept in contemporary Russian philosophy and Orthodox theology. The focus lies on recent treatments of “political hesychasm” by Orthodox authors who have made the concept the ground for political arguments about Christian Orthodox uniqueness and anti-Westernism. The chapter closes with a discussion of contemporary treatments of political hesychasm that resist the trend of Orthodox anti-Westernism.

### REFERENCES

- Agadjanian A. (2003) “Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective”. *Religion, State and Society*. Vol. 31. No. 4: 327–346.
- Barbashin A., Thoburn H. (2014) “Putin’s Brain: Alexander Dugin and the Philosophy Behind Putin’s Invasion of Crimea”. *Foreign Affairs*. March/April 2014. (Published March 31, 2014) URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/russia-fsu/2014-03-31/putins-brain>
- Bird R. (2003) “The Tragedy of Russian Religious Philosophy: Sergei Bulgakov and the Future of Orthodox Theology”. *Orthodox Christianity and Contemporary Europe* (ed. by J. Sutton, W. van den Bercken). Leuven; Paris; Dudley: Peeters (Eastern Christian Studies): 211–228.
- Clark V. (2001) *Why Angels Fall: A Journey through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*. London: Picador.
- Cyprian (Kern), Archim. (1950) *The Anthropology of St. Gregory Palamas*. Paris: YMCA-PRESS. (in Russian).
- Gabriel I., Papanikolaou A., Stoeckl K. (2017) “Introduction”. *Political Theologies in Orthodox Christianity. Common Challenges — Divergent Positions* (ed. by K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou). London, New York: Bloomsbury T&T Clark: 1–12.
- Engström M. (2014) “Contemporary Russian Messianism and New Russian Foreign Policy”. *Contemporary Security Policy*. Vol. 35. No. 3: 356–379.

- Hagemeister M. (2009) "Imjaslavie — Imjadejstvie: Namensmystik und Namensmagie in Russland (1900–1930)". *Namen: Benennung — Verehrung — Wirkung. Positionen Der Europäischen Moderne* (hg. v. T. Petzer, S. Sasse, F. Thun-Hohenstein, S. Zanetti). Berlin: Kulturverlag Kadmos: 77–98.
- Hagemeister M. (2016) *Der "Nördliche Katechon" — "Neobyzantismus" und "Politischer Hesychasmus" im Postsowjetischen Russland*. Erfurt: Universität Erfurt (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 15/2016).
- Horujy S. (2001) "The Idea of Energy in the 'Moscow School of Christian Neoplatonism'". *Pavel Florenskij — Tradition Und Moderne. Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000* (hg. v. N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney). Frankfurt am Main: Peter Lang (Theologie & Philosophie): 69–81.
- Horujy S. S. (2012) "Two Sorts of Hesychast ethics". Horujy S. S. *Studies on the Hesychast tradition*. 2 vols. Vol. 2: The Multifaceted world of Hesychasm. St. Petersburg: RHGA Publishing House: 4–25. (in Russian).
- Johnson Ch. D. L. (2010) *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation*. London; New York: Continuum (Continuum Advances in Religious Studies. Vol. 5).
- Kholmogorov E. (2008) "Byzantinism as an Idea". (Published February 13, 2008) *APN NN (Political News Agency — Nizhny Novgorod)*. URL: <https://apn-nn.com/analytic/vizantizm-kak-ideya/> (in Russian).
- Kostjuk K. (2001) "Die Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt Zur Zivilgesellschaft Oder Manifest Des Orthodoxen Konservatismus?" *Die Grundlagen Der Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung Mit Einführung Und Kommentar* (hg. v. J. Thesing, R. Uertz). Sankt Augustin: Konrad Adenauer Stiftung: 174–196.
- Kostjuk K. (2004) "Die Sozialdoktrin — Herausforderung Für Die Tradition Und Die Theologie Der Orthodoxie". *Beginn Einer Neuen Ära? Die Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche Vom August 2000 Im Interkulturellen Dialog* (hg. v. R. Uertz, L. P. Schmidt). Moskau: Konrad-Adenauer-Stiftung: 67–76.
- Kostjuk K. (2005) *Der Begriff des Politischen in der Russisch-Orthodoxen Tradition: Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Rußland*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Laruelle M. (2006) *Aleksandr Dugin: A Russian Version of the European Radical Right?* Washington, DS: Woodrow Wilson International Center for Scholars; Kennan Institute (Occasional Papers. No. 294).
- Mahler A. (2014) "Palamism and the Return of Tavia". (Published March 16, 2014) *Livejournal. The meaning of the text. Arkady Mahler's journal*. URL: <https://arkadiy-maler.livejournal.com/547021.html> (in Russian).
- Makrides V. N. (2013) "Why Does the Orthodox Church Lack Systematic Social Teaching?". *Skepsis. A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research*. Vol. 23: 281–312.
- Meyendorff J. (1959) *Saint Grégoire Palamas et la Mystique Orthodoxe*. Paris: Seuil.
- Meyendorff J. (1974) *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies*. London: Variorum Reprints.
- Meyendorff J. (1996) *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Meyendorff J., prot. (2006) *Rome — Constantinople — Moscow. Historical and Theological Studies* (tr. by L. A. Uspenskaya). Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities. (in Russian).
- Papanikolaou A. (2012) *The Mystical as Political: Democracy and Non-radical Orthodoxy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Payne D. P. (2011) *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*. Lanham, MD: Lexington Books.

- Petrunin V. V. (2009) *Political Hesychasm and Its Traditions in the Moscow Patriarchate's Social Concepts*. St. Petersburg: Aleteya (Theological and Ecclesial and Historical Library). (in Russian).
- Petrunin V. V. (2012) "Social Ethics of Orthodoxy: Hesychast perspective (report and discussion)". (Published April 20, 2012) *ISA — Institute of Synergetic Anthropology*. URL: <https://synergia-isa.ru/zasedanie-seminara-vv-petrunin/> (in Russian).
- Prokhorov G. (1966) "Ethnic Integration in Eastern Europe in the XIV century (From Hesychast Disputes to the Battle of Kulikovo)". *Reports of the Department of Ethnography*. Vol. 2: 81–110. (in Russian).
- Prokhorov G. M. (1968) "Hesychasm and Social Thought in Fourteenth-Century Eastern Europe". *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*. Vol. 23: Literature Ties of Old Slavs: 86–108. (in Russian).
- Prokhorov G. (1979) "Cultural Originality of the Kulikovo Battle era". *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*. Vol. 34: The Battle of Kulikovo and the rise of national consciousness: 3–17. (in Russian).
- Prokhorov G. M. (2009) "Preface". Petrunin V. V. (2009) *Political Hesychasm and Its Traditions in the Moscow Patriarchate's Social Concepts*. St. Petersburg: Aleteya (Theological and Ecclesial and Historical Library): 20–31. (in Russian).
- Shekhovtsov A., Umland A. (2009) "Is Aleksandr Dugin a Traditionalist? 'Neo-Eurasianism' and Perennial Philosophy". *The Russian Review*. Vol. 68. No. 4: 662–678.
- Shishkov A. (2019) "Eastern Orthodoxy, Conservatism, and (Neo)Palamite Tradition in Post-Soviet Russia". *Contemporary Russian Conservatism: Problems, Paradoxes, and Perspectives* (ed. by M. Suslov, D. Uzlaner) (Eurasian Studies Library. Vol. 13). Leiden: Brill: 321–346.
- Sokolov M. (2009) "New Right-Wing Intellectuals in Russia: Strategies of Legitimization". *Russian Politics & Law*. Vol. 47. No. 1: 47–75.
- Stăniloae D. (1938) *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*. Sibiu: [б.и.] (Seria Teologică. T. 10).
- Stoeckl K. (2010) "Political Hesychasm? Vladimir Petrulin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church". *Studies in East European Thought*. Vol. 62. No. 1: 125–133.
- Stoeckl K. (2011) "Books Review: Payne D. P. *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*. Lanham, MD: Lexington Books, 2011; Petrulin V. *Political Hesychasm and Its Traditions in the Moscow Patriarchates Social Concept*. St. Petersburg: Aletheia, 2009". *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 26. No. 3: 499–502.
- Stoeckl K. (2012) "Book Review: Johnson Ch. D. L. *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation*. London; New York: Continuum, 2010". *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 27. No. 1: 166–167.
- Stoeckl K. (2017) "Political Theologies and Modernity". *Political Theologies in Orthodox Christianity. Common Challenges — Divergent Positions* (ed. by K. Stoeckl, I. Gabriel, A. Papanikolaou). London, New York: Bloomsbury T&T Clark: 15–24.
- Stoeckl K. (2019) "New Frontiers in Russian Religious Philosophy: The Philosophical Anthropology of Sergey S. Horujy". *Russian Studies in Philosophy*. Vol. 57. No. 1: 3–16.
- The Basis of the Social Concept of the ROC (2008) "The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church". (Published June 9, 2009) *Russian Orthodox Church. Official website of the Moscow Patriarchate*. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (in Russian).
- Uertz R. (2004) "Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin — eine politikwissenschaftliche Betrachtung". *Beginn Einer Neuen Ära? Die Sozialdoktrin Der Russisch-Orthodoxen Kirche Vom August 2000 Im Interkulturellen Dialog* (hg. v. R. Uertz, L. P. Schmidt). Moskau: Konrad-Adenauer-Stiftung: 77–96.

- Valliere P. (2000) *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov — Orthodox Theology in a New Key*. Edinburgh: T&T Clark.
- Vasily (Krivoshein), Archbishop (2011) "The Ascetic and Theological Teaching of St. Gregory Palamas". Vasily (Krivoshein), Archbishop. *Theological works* (coll., intr. by Deacon A. Musin). Nizhny Novgorod: Publishing House "Christian Library": 61–141. (in Russian).
- Ware K. (1995) *Act out of Stillness. The Influence of Fourteenth-Century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilization*. The "Byzantine Heritage" Annual Lecture, 28 May, 1995 (ed. by D. J. Sahas). Toronto: The Hellenic Canadian Association of Constantinople and the Thessalonikean Society of Metro Toronto.
- Yannaras Ch., Russell N. (2017) *Metaphysics as a Personal Adventure. Christos Yannaras in conversation with Norman Russell*. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press (Orthodox Christian profiles series. No. 8).

DOI: <https://doi.org/10.31119/essepts.2021.6.1.3>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 62–83.

© Kristina Stoeckl, 2021 © Alexander Kyrlezhev, transl., 2021