



УДК 230.2

**ВИЗАНТИЙСКИЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМ И ИСИХАЗМ:
ДВА ПРОЕКТА ГУМАНИЗМА****BYZANTINE INTELLECTUALISM AND HESYCHASM:
TWO PROJECTS OF HUMANISM****Т.П. Матяш¹, Д.В. Матяш¹, Е.Е. Несмеянов¹, К.В. Воденко²
T.P. Matyash, D.V. Matyash, E.E. Nesmeyanov, K.V. Vodenko***¹Донской государственной технической университет,
Россия, 344000, г. Ростов-на-Дону, пл. Гагарина, 1**¹Don state technical university,
1 Gagarin Square, Rostov-on-Don, 344000, Russia,**²Южно-Российского государственного политехнического университета (НПИ) имени М.И. Платова**²South Russian State Polytechnic University (NPI) named after M.I. Platov**E-mail: tamara.matiash@yandex.ru; matyashdv@mail.ru; nesmeyanoff.e@yandex.ru; vodenkok@mail.ru*

Аннотация. В статье показано, что решение в знаменитом богословском споре свт. Григория Паламы с византийским монахом-философом Варлаамом, казалось бы, чисто богословских проблем о природе Фаворского света, имеет смысл, выходящие за пределы чистого богословия и касающиеся проблем христианского гуманизма, христианской антропологии, формирования в интеллектуальной культуре Византии XIV века двух проектов гуманизма: одного – ориентированного на ценности античной культуры и философии, другого – актуализировавшего опыт мистического восточного богословия. Анализ сущности христианского гуманизма, разрабатываемого свт. Григорием Паламой, позволил авторам ответить на вопросы: почему этот гуманизм стал своеобразным барьером для проникновения в Византийскую церковь и, следовательно, в византийскую культуру эллинской «внешней мудрости», на которой сформировался западноевропейский Ренессанс, и почему византийская культура осталась культурой Предвозрождения.

Resume. The article shows that the decision on the well-known theological dispute of St. Gregory Palamas and Byzantine monk-philosopher Barlaam seems just theological issue about the nature of the light of Tabor, has the meaning not only in theology, but is related to the problems of Christian humanism, Christian anthropology, the formation of two humanism projects in the intellectual culture of Byzantium in XIV century: one is based on the values of ancient culture and philosophy, the other actualizes the experience of mystical eastern theology. The analysis of the essence of Christian humanism developed by St. Gregory Palamas allows to answer the question, why this humanism has become a kind of barrier to the penetration of "external wisdom", formed the Western European Renaissance, into the Byzantine church, and consequently into the Byzantine culture and why the Byzantine culture stays a Pre-Renaissance culture.

Ключевые слова: эллинская философия, исихазм, византийские гуманисты, мистический реализм, Фаворский свет, схоластическое богословие, христианская антропология, христианский гуманизм, антропоцентричный гуманизм, внешний и внутренний человек, Предвозрождение, Возрождение.

Keywords: Hellenic philosophy, Hesychasm, Byzantine humanists, mystical realism, the light of Tabor, scholastic theology, Christian anthropology, Christian humanism, anthropocentric humanism, external and internal man, Pre-Renaissance, Renaissance.

Любой современный энциклопедический словарь сообщает, что к середине XIV века в Европе появляется философское течение – гуманизм, ознаменовавший эпоху Возрождения. Но редко можно прочесть, что этот гуманизм был секулярным, что он активно разрабатывался византийскими философами, приверженцами мирского эллинизма, что ему противостояли идеи иного, так называемого религиозно-христианского гуманизма, разрабатываемого византийскими монахами-исихастами, и что идея гуманизма была одной из центральных в богословских спорах, которые в XIV веке велись в Византийской Церкви [См. 8].

Увлечение эллинизмом, в частности неоплатонизмом, началось в Византии еще в IX веке, когда под внешне строгой верностью православию приверженцы эллинской философии существовали как бы параллельно церковному учению. Увлечение византийских интеллектуалов, таких например, как Михаил Пселл, Гемист Плифон, эллинской философией, в частности неоплатонизмом, могло иметь вполне экзистенциальные причины, быть своеобразной защитой от «усталости» сознания, постоянно отягощенного в средние века отчаянием, связанным с грехопадением, озабоченностью непрерывной и трудной духовной работой делания «внутреннего человека». В неопла-

тонизме же, как известно, познание Единого сводилось к интеллектуальному процессу, не предполагающему опыта аскезы и благодати.

Эллинская философия всегда в той или иной мере была востребована в средневековой культуре, и, как известно, средневековые схоласты создали свои философские системы, опираясь на труды Аристотеля, Платона, неоплатоников. Используя античную философию для разработки рационального богословия, схоласты одновременно её христианизировали. «Фома Аквинат, например, вел борьбу с авероизмом во имя христианской философии» [7: 111]. В Византии же античная философия не была переосмыслена в духе христианства, и византийские философы, увлекшиеся античной философией, смотрели «на каппадокийцев глазами Платона, на Дионисия – глазами Прокла, на Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина – глазами Аристотеля» [6: 112]. Отсюда и несколько настороженное отношение византийских философов к богословской школе томизма. Так, один из талантливейших византийских философов XIV века калабрийский монах Варлаам, не принял ни «латинского притязания на «богопознание», ни «доказательство» исхождения Святого Духа от Сына. Абсолютизовав апофатическое богословие Дионисия Ареопагита, он утверждал непознаваемость Бога, что с его точки зрения, делает беспочвенными споры об исхождении Святого Духа и устраняет, тем самым, все преграды для воссоединения восточной и западной церквей [10: 303].

Но Варлаам не принял и мистического реализма византийских монахов-исихастов, учивших, что хотя Бог и не познаваем с помощью человеческого ума, Он открывается в мистическом познании. До Варлаама никто из византийских интеллектуалов, разделявших ценности античной культуры и философии, не вступал в конфликт с византийскими монахами, хранителями православия. Варлаам также первоначально намеревался «занять позицию, принятую в среде византийских гуманистов», и сочетать активные занятия античной философией с церковной ортодоксией. Вовлеченный «в переговоры о соединении церквей», а также под влиянием интеллектуальной атмосферы номинализма, царящей на Западе, он отошел от своих намерений и вступил в открытый конфликт с византийскими монахами-исихастами по вопросам познания Бога [8: 296]. В итоге византийские философы-гуманисты во главе с Варлаамом образовали, говоря современным языком, группу диссидентов, критически настроенную по отношению к религиозной византийской культуре.

Как известно, в полемическую борьбу с Варлаамом, Акиндином и другими византийскими философами вступил афонский монах свт. Григорий Палама. Продолжавшаяся в течение шести лет борьба, включала два этапа: вероучительный, касающийся природы человеческого знания о Боге, об использовании языческой философии в богословии, и исихастский, связанный с выдвинутыми Варлаамом обвинениями монахов-исихастов в мессалианстве.

Термин «паламизм» стал в XIV веке синонимом термина «исихазм» (от др.-греч. ἡσυχία – спокойствие, тишина, уединение, безмолвие). Существуют четыре связанных между собой смысла этого термина, и наиболее древний связан с созерцательной, отшельнической формой жизни христианского монашества, возникшей в Египте, Палестине, Малой Азии в конце III - начале IV века. Одним из первых исихастов называют Макария Египетского, который употреблял выражение «исихия» (безмолвие), и которому уже была известна «мистика света, достигаемая в упокоении ума ото всего, что может его волновать и возмущать». Свт. Григорий Палама так же как и «Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит, только яснее и определеннее высказали то, что было известно опыту подвижников IV века» [4: 223]. Но в отличие от первоначального смысла исихазма как «полного ухода от мира по примеру древнеегипетских пустынников» и в соответствии с наставлениями Макария Египетского паламитский исихазм допускал «богословско-полемическое писательство», а также активное влияние на общественные и международные дела, признавая при этом «примат религиозно-богословских убеждений» [8: 295].

В центре полемики свт. Григория Паламы и Варлаама стоял богословский вопрос о природе Фаворского света. Свт. Григорий Палама учил, что Фаворский свет есть энергия Божественной Сущности, свойственная всем трем Лицам Святой Троицы, обнаружение Бога во вне, светоносное действие Божественной благодати, «первообразная, неизменяемая красота, слава Бога, слава Христа, слава Духа Святого, луч Божества», а потому он невещественен, нетварен [2: 130]. Будучи «бытием в собственном смысле, таинственно вобравшим в себя всякое бытие», Фаворский свет, даже увиденный, остается «все равно незримым и неслышимым и немислимым»: он есть достояние духовного зрения, и ученики Христа видели его не телесными, а духовными очами [См. 10: 304].

Варлаам, напротив, считал Фаворский свет естественным, тварным явлением: «Свет, осиявший Апостолов на Фаворе», «суть либо тварный призрак, видимый при посредстве воздуха, либо создание воображения, низшее по отношению к мысли и вредное всякой разумной душе, как происходящее из воображения чувств». Следуя традиции неоплатонизма, он утверждал, что Фаворский свет является «либо ангелом, либо самой сущностью ума, когда очистившись от страстей и от незнания, он видит сам себя и в себе как в собственном подобии Бога». Относительно же исихастского толкования Фаворского света Варлаам категорично заявлял: «Я не знаю, что такое этот свет, зато знаю, что его нет» [См. 10: 304]. Отвергая сверхчувственный, невещественный характер Фаворского света, Варлаам и его сторонники «не могли понять и принять духовный опыт Правосла-



вия, представляемый исихастами, утверждавшими возможность для человека, путем очищения ума и сердца, сподобиться освящения несозданным Божественным светом» [12].

Для объяснения возможности познать Бога в мистическом опыте свт. Григорий Палама ввел различие сущности и энергии Божественного [См. 6] в качестве двух Его модусов, а не двух Его частей. Бог, согласно свт. Григорию Паламе, проявляет Себя в энергиях и в них же дает познание о Себе. Божественные энергии сообщаются всему человеку, а потому их познание нельзя определять ни как чувственное, ни как интеллектуальное. Достижение истинного познания Бога возможно в мистическом опыте приобщения человека к нетварному миру, в опыте радикального выхода человека из всего, что тварно. Соединение человека с Богом превосходит всякое интеллектуальное познание, всякий гносис, так как такое соединение предполагает общение всей человеческой личности с Богом. Учение свт. Григория Паламы было направлено не только против взглядов Варлаама, но и против западного схоластического богословия, разрабатывавшего способы мысленного ведения Бога. Приписав уму человека, как и уму ангела, божественную природу, признав соприсродность божественного и умственного, западные богословы допускали возможность познания Бога с помощью человеческой мысли. Позиция западной схоластики, породившая в дальнейшем тенденцию возвеличивания самодостаточности человеческого ума, легла в основу западноевропейской философии, начиная с Р. Декарта, хотя сам он не говорил в своих трудах о влиянии на него схоластики. Об этом впоследствии скажет Э. Жильсон.

В ходе полемики с Варлаамом о природе Фаворского света свт. Григорий Палама создал «первый богословский синтез духовной жизни восточного монашества», касавшийся «самой сущности христианской антропологии», следовательно, и сущности христианского гуманизма. Богословские споры исихастов с варлаамитами «побудили Церковь раскрыть православное учение об обожении человека и соборными определениями дать богословское обоснование просвещению человека Духом Святым» [См. 6]. Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что в Византии XIV века формировались две гуманистические тенденции: одна была ориентирована на ценности античной культуры и философии и стала основой, так называемого антропоцентричного светского, или секулярного гуманизма, воспринятого западноевропейским Возрождением; другая актуализировала опыт мистического восточного богословия и стала основой формирования идеала религиозно-христианского, богоантропоцентричного гуманизма. Различие этих гуманистических тенденций и было заложено в религиозно-догматической полемике свт. Григория Паламы и Варлаама о природе Фаворского света.

И Варлаам, и свт. Григорий Палама высоко оценивали место человека во Вселенной. Но если Варлаам воспроизводил во многом понимание человека, которое сложилось в эллинской философии, то свт. Григорий Палама в понимании человека опирался на традицию, берущую начало с середины IX века, когда в период окончательной победы над иконоборчеством в Византии начинает развиваться пневматологический аспект богословия, дававший возможность сказать нечто о человеке, исходя из признания тайны обитающего в нем Духа Святого. Для свт. Григория Паламы человек является «средоточием воедино всего существующего и возглавлением творений Божиих». По сравнению с таким подниманием человека блек любой пафос секулярного гуманизма. Именно паламистское понимание человека и стало, по мнению Л.А. Успенского, твердым богословским обоснованием настоящего христианского гуманизма, являясь своего рода ответом Церкви на общий интерес эпохи к человеку, который был характерен для XIV века [См. 6].

Свт. Григорий Палама, отстаивая существование мистического опыта соединения с Богом и утверждая, что этот опыт присущ не только монахам, но и всем людям [10: 329], считал, что полнота этого опыта определяется полнотой человеческого достоинства, измеряемого тем «порядком», который человек навел в своей душе и «телесном доме». Другими словами, для свт. Григория Паламы было ясно, что существует психосоматическая цельность человека, проявляющаяся в органическом единстве «внешнего» и «внутреннего» человека. Идея, согласно которой человеческая природа целостна, и «никакая ее часть не выделялась в особое и автономное средство богопознания, и никакая ее часть не исключалась из богообщения», не была изобретением свт. Григория Паламы. Не только дух, но и душа, и тело участвуют в богообщении – провозглашали все отцы Церкви [12], отрицая, тем самым, платонический спиритуализм. И свт. Григорий Палама учил о преображении, а не уничтожении плоти, что и позволило прот. И. Мейендорфу «приложить» к паламизму понятие «христианского гуманизма» [8: 296, 301], базирующегося на признании цельности человека, участвующего в мистическом опыте общения с Богом. Продолжив святоотеческую традицию, свт. Григорий Палама выделил три органически связанных между собой аспекта этой цельности: а) цельность самого человека; б) цельность ума, не оторванного от других способностей духа; в) цельность знания. Идея цельности человека, как считал свт. Григорий Палама, «страховала» от доминирования «внешнего» человека, ориентированного на месть, убийство, ненависть, чревоугодие, сладострастие и т.д. [3: 83-84]. Только «внутренний» человек способен на «добродетельное борение» со злом, очистительное раскаяние перед Богом, что изменяет не только «мучимую душу», но и преобразует тело. Существуют, разъяснял свт. Григорий Палама, зримые для всех «глядящих извне» свидетельства таких преобразований, а именно: «ласковый нрав, сладостные слезы, любезное внимание к собеседникам» [3: 96].



Антропоцентричный гуманизм Варлаама и его сторонников, базирующийся на идее, что Фаворский свет представляет собой обычное физическое явление, данное чувственному, а не духовному зрению, элиминировал тему «внутреннего» человека. Такого рода гуманизм исходил из убеждения, что людям следует, прежде всего, освободиться от переживаний по поводу первородного греха, сопровождающихся унынием, согбенностью в молитвах, тяжестью постов. Впоследствии Ф. Ницше обвинит христианство в том, что оно сосредоточивает внимание человека на созерцании страданий и смерти Христа и тем самым превращает их в «христианских ипохондриков» [11: 271].

Идея «цельности ума», которую свт. Григорий Палама трактовал как соединение ума с верой и молитвою, также не была его открытием. Все святые отцы Церкви учили, что, пользуясь молитвой как неким ключом, ум проникает в тайны бытия. «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2, 9). Следуя Евангелию и учениям святых отцов, свт. Григорий Палама писал, что тайны «являются достойным только через посредничество Духа», и только цельный ум, органически связанный с верой и молитвой, позволит безопасно и с пользой для души познавать мудрость Бога в Его творениях [3: 33]. Фаворский свет, который свт. Григорий Палама считал тайной, доступной только духовному зрению, как бы указывает, что претендующий на автономию от веры человеческий ум должен смирить свою гордыню и своеволие, умерить свою уверенность в возможности познать всё, что есть на земле, под землей и на небе. Выпестованный античными философами и возвеличиваемый представителями секулярного гуманизма ум человека должен признать наличие некоей границы, за которой все его познавательные приемы и методы перестают действовать. Возвеличивание автономности свободного от веры человеческого ума, признание его абсолютного доминирования в культуре неправомерно, так как человеку дан «духовный разум» или «образ божий».

Цельный ум, как учил свт. Григорий Палама, направляет человека на воспитание в нем воздержания, любви, трезвения. Поэтому уму полезно быть обращенным вовнутрь. Только в этом случае он становится формой положительного аскетизма, когда душевные силы не умерщвляются, а возрастают, преображаясь и освящаясь. Обращение ума вовнутрь, его постоянное «возвращение в себя» [Цит. по 10: 310] толковалось свт. Григорием Паламой не только в духовном, но и в телесном смысле. После Воплощения тела наши стали «храмом живущего в нас Святого Духа» (1 Кор. 6,19). Но если Святой Дух внутри нас, то и искать его мы должны не только в душе, но и в собственном теле. «Если даже свет Отчий в лице Иисуса Христа мы носим, для познания славы Святого Духа, как в скудельных сосудах, в телах, то неужели поступим недостойно благородству ума, если свой собственный ум будем держать внутри тела». «Духовная радость, приходящая от духа в тело, совсем не искажается от сообщения телу, но изменяет это тело и делает его духовным, потому что тогда оно отсекает скверные похоти плоти, не тянет уже душу вниз, а возвышается вместе с нею так, что весь человек становится духом, как написано: рожденный от Духа дух есть (Ин. 3: 6, 8) [Цит. по 12]. Так оправдал свт. Григорий Палама необходимость ума постоянно «возвращаться в себя», что не было ни теоретической рефлексией, ни воспоминанием о прежней жизни нашей души в каком-то другом теле. Назначение цельного ума – установить «должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа», что исключит подверженность тела «закону греха». Если не руководить телом с помощью ума, оно делается подверженным «закону греха» [3: 41-42].

Ум, обращенный только вовне, на внешние предметы, мирские заботы и потребности, не является, как считал свт. Григорий Палама, цельным. Такой ум перестает возделывать сердце – «престол благодати», удаляет человека от благодати и, руководствуясь законами, далекими от благодати, становится «слепым орудием» человека. Если победит ум, ориентированный только на внешний мир, то работа внутреннего духовного преобразования, наполнения сердца покаянием, смирением, любовью потеряет для человека всякий смысл, и в культуре не окажется места для добра. Отсутствие добра есть зло, которое не замедлит явить себя: нормой жизни станут месть, убийство, зависть, ненависть, чревоугодие, сладострастие и т.д.

Называя ориентированный на внешний мир ум безблагодатным, свт. Палама учил, что такой ум есть «злейшее эллинское обольщение, корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение» [3: 45]. Безблагодатный ум презирает смирение, впадает в «надменность и страсть к словопрениям», пагубность которой свт. Григорий Палама видел в том, что словопрение есть бесконечная борьба слова со словом, и «невозможно изобрести слово, не знающее поражения» [3: 44, 45]. Если восторжествует безблагодатный ум, то как предвидел свт. Григорий Палама, люди своевольно будут ставить его выше духовного опыта, возгордятся его силой и самодостаточностью, вознамерятся с его помощью познать Бога и выразить в слове Благо, которое выше слова. Но «кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?» (Рим. 11, 34), – цитировал он апостола Павла. Человек, возлюбивший безблагодатный ум, будет претендовать на постижение Божественного, не утруждая себя «трудным покаянием и напряженным борением» с целью изгнать «из собственного ума гордость и лукавство» [3: 73]. Предсказания свт. Григория Паламы оказались пророческими. Так, например, Г. Гегель, вознамерившись познать истину, которая, с его точки зрения, есть «бог, и только он один», вряд ли предварял свое исследование «трудным покаянием и напряженным борением» с гордостью и лукавством собственного ума. Соблазн



достигать Бога вне и помимо «духовных и таинственных свершений», следуя только своим собственным рассуждениям, действительно привел к тому, что философы поместили религию в пределах безблагодатного разума, которому поручили судить веру и религию. Достаточно назвать в качестве примера развиваемую И. Кантом идею религии в пределах только разума.

В вопросе о «цельности знания» свт. Григорий Палама также следовал учению святых отцов. Вслед за свт. Василием Великим, различающим два смысла слова «истина», свт. Григорий Палама выделял духовное и внешнее знание. Духовное знание, полученное цельным умом, в котором соединяются вера и разум, сочетается с любовью к Богу. Это знание «чистое, мирное, смиренное, послушное, исполненное слов назидания и благих плодов», «созидающее благо, созидающее любовь». Духовное знание как «мудрость свыше» способствует деланию «внутреннего» человека [3: 17].

Внешнее знание – это знание, полученное без любви к Богу и к его творениям, это мудрость «нижняя, душевная, демоническая», не принимающая ничего духовного. Внешним, не ведущим к формированию «внутреннего» человека, является и простое книжное знание о добре, благодати. Ведь, как писал свт. Григорий Палама, фарисеи знали законы Моисея, но это было книжное знание без благодатного стремления к его исполнению. И когда Варлаам утверждал, что «внешнее», а не «духовное» знание изгонит из душ людей зло, явит им благодать без молитвенного усердия и сосредоточения, свт. Григорий Палама недоумевал: как может внешнее знание изгнать зло, «порожденное в душе якобы незнанием, когда этого не может сделать простое знание евангельских наставлений?» [3: 16, 76]. Если даже простое знание законов Моисея ввергло фарисеев в «надмевающее» состояние, что можно ожидать от простого знания внешних вещей?». Такое знание не только не изгонит зло, но породит новое, ибо сформирует у людей мнение, что все, «что от Духа», есть глупость, заблуждение и вымысел. Желание познавать Бога, мир и себя, надеясь только на ум, присвоивший себе право судить обо всем по законам только логики без любви, покаяния, смирения, есть соблазн [3: 16, 18]. Напоминая слова апостола Павла «знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8, 1), свт. Григорий Палама писал, что «знание без любви» есть пустое знание, и «философское высокомерие не сродни смирению» [3: 35-36]. «Истинные философы, – цитировал он Дионисия Ареопагита, – обязательно должны были через познание сущего подняться к Виновнику сущего. Не восходящий – не истинен, обладает не мудростью, но каким-то обманчивым призраком истинной мудрости» [3: 28].

К «внешнему» знанию люди склоняются под влиянием увлечений мирскими делами, суетой, ведущими к гордыне и надменности. Уверовав в силу знаний о внешних вещах, люди начинают верить, что с помощью внешнего ума и науки можно перестроить не только внутренний духовный мир, но и весь внешний мир. И здесь свт. Григорий Палама оказался пророческим. Достаточно только вспомнить, что философы XVII века Ф. Бэкон, Р. Декарт, Т. Гоббс и другие видели в науке высшее проявление человеческого разума, определяющего, в конечном счете, мораль, политику, историю, религию и т.д., а французские просветители XVIII века, например Ф. Вольтер, Д. Дидро, считали, что наука как «венец развития» разума смягчит нравы общества, устранил жестокость, несправедливость, и в итоге всё общество может быть построено исключительно на принципах разума и науки.

Но, считая «внешнее» знание низшим в сравнении с духовным знанием, свт. Григорий Палама не отрицал его практической пользы, признавал, что внешнее знание, будучи знанием законов внешнего мира, является средством для достижения земного блага, и каждый желающий волен обучаться внешней науке. Признавая, что познание внешнего мира необходимо человеку, свт. Григорий Палама выступал против превращения этого познания в доминанту культуры и четко сформулировал аргументы в пользу своей позиции. Во-первых, «внешнее» знание, к которому свт. Григорий Палама относил и науку, является лишь относительным, «второстепенным» знанием надмирной, божественной реальности и не может дать «точных познаний о божественных предметах», научить чему-либо «надежному о Боге». Во-вторых, увлечение людей умным «экстазом», ориентированным не на «сердце – престол благодати», а на внешние предметы, мирские заботы и потребности, не безобидно для нравственного здоровья людей [3: 36-37, 45, 56-57]. Внешнее знание добывается «душевым человеком», который «не вмещает того, что от Духа» (1 Кор 2, 14). Понимая, что внешнее знание и внешняя мудрость неустранимы из жизни людей, свт. Григорий Палама предлагал уменьшить приносимый ими вред. Для этого, с его точки зрения, следует уничтожить присущую внешней мудрости надменность, отбросить ложное (имеется в виду античное языческое) мнение об уме, Боге и первоначалах, а также языческие басни о творении. Если выполнить эти условия, то внешняя мудрость, хотя и останется «плотской», так как она не является духовным даром, уже не будет злом [3: 34]. Впоследствии уже в середине XX века митрополит Сурожский Антоний, как бы поясняя мысли свт. Григория Паламы о том, что изучение наук не должно быть прерогативой только внешней мудрости, писал: «Я окончил естественный факультет, был врачом после медицинского, и я переживал изучение физики, химии, биологии, медицины как часть богословия, то есть как часть познания того, что Бог сотворил, того, в чем Он открывается, того, что Он любит, потому что Бог ничего не сотворил властью, а сотворил любовью» [1: 398].

Итак, в религиозно-богословском споре монаха-исихаста свт. Григория Паламы с философогуманистом Варлаамом, по сути, решался вопрос о двух проектах гуманизма: первый был реализован

западным Возрождением, второй остался в пределах Византии. «Исторически паламизм сложился в то время, когда в Европе началось Возрождение – период зарождения гуманизма и неизбежно связанной с ним секуляризации культуры. В то время как на Востоке (Византии – авт.) снова расцветала святоотеческая мысль, – писал протоиерей Иоанн Мейендорф. – Западная мысль навсегда разделалась с Богом, поместив Его на небесах и занявшись решением человеческих проблем в нашем мире без Него» [9: 415]. Предложенный свт. Григорием Паламой проект религиозно-христианского гуманизма Д.С. Лихачев называл «Предвозрождением» и считал, что оно «было явлением самостоятельным и отнюдь не только предвосхищением «Возрождения» [5: 100-115].

Можно только пофантазировать, какой была бы европейская культура, если бы она восприняла идею религиозно-христианского гуманизма, предполагающего согласие людей на тяжелый труд делания себя «подлинно «монахами» («едиными») по внутреннему человеку» [3: 47]. Но такого рода гуманизм «не оказал совершенно никакого влияния на западную жизнь, навсегда остался малопонятным, доступным лишь специалистам, мистическим восточным учением» [9: 415-416]. Это вполне объяснимо, ибо, когда в Византии свт. Григорий Палама боролся за идею религиозно-христианского гуманизма в Европе уже «властвовал» Данте Алигьери, защищавший свободу философской мысли от религии, утверждавший, что для устроения земной жизни философия нужна больше, чем богословие. В это же время покинувший Византию гуманист Варлаам стал учителем Франческо Петрарки, друг которого Джованни Боккаччо написал «Декамерон». Для Европы более востребованными оказались идеи антропоцентрического гуманизма. Византийская Церковь, одобрявшая учение свт. Григория Паламы, «решительно повернулась спиной к Ренессансу», возрождению эллинской внешней мудрости и языческого мистицизма, несших, с её точки зрения, угрозу христианскому миру. Влияние паламизма ограничилось рамками византийской культуры, в которой, благодаря этому влиянию, не произошел «переход от Предвозрождения к Возрождению».

Список литературы References

1. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Труды. М.: Практика, 2002.
Antonii (Blum), mitropolit Surozhskii (2002) "Trudy" ["Works"]. M.: Praktika.
2. Василий (Кривошеин), архп. Аскетическое и богословское учение свт. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), архп. Богословские труды. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011.
Vasilii (Krivoshein), arhp. (2011) "Asketicheskoe i bogoslovskoe uchenie svt. Grigoriia Palamy" ["Ascetic and theological teaching of St. Gregory Palamas" in Bogoslovskie Trudy], pp. 110-140. Nizhnii Novgorod: Khristianskaia biblioteka.
3. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.
Grigoriĭ Palama, svt. (1995) "Triady v zashchitu sviashchenno-bezmolvstvuiushchix". ["Triads in defense of the sacred-silent"]. M.: Kanon.
4. Киприан (Керн), архм. Антропология свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
Kiprian (Kern), arxm. (1996) "Antropologiiia svt. Grigoriia Palamy" ["Anthropology St. Gregory Palamas"]. M.: Palomnik.
5. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973.
Lixachev D.S. (1973) "Razvitie russkoĭ literatury X-XVII vv. Epoxi i stili" ["The development of Russian literature X-XVII centuries. Epochs and styles"]. L.: Nauka.
6. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: ЦентрСЭИ, 1991.
Losskii V.N. (1991) "Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie" ["Sketch mystical theology of the Eastern Church. dogmatics"]. M.: Tsentri SĖI.
7. Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003.
Losskii V.N. (2003). "Bogovidenie" ["Bogovidenie"]. M.: AST.
8. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 33. Л.: Наука, 1973.
Meĭendorf I.F. (1973) "O vizantiiskom isixazme i ego roli v kulturnom i istoricheskom razvitii Vostochnoi Evropy v XIV veke" ["About Byzantine Hesychasm and its role in the cultural and historical development of Eastern Europe in the fourteenth century" in Trudy Otdela drevne-russkoĭ literatury, vol. 33], L.: Nauka.
9. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2001.
Meĭendorf I., prot. (2001) "Vvedenie v sviatootekheskoe bogoslovie" ["Introduction to Patristic Theology"]. Klin: Khristianskaia zhizn.
10. Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003.
Meĭendorf I., prot. (2003) "Istoriia Tserkvi i vostochno-khristianskaia mistika" ["The history of the Church and Eastern Christian mysticism"]. M.: Pravoslavnyi Sviato-Tixonovskii Bogoslovskii Institut.
11. Ницше Ф. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
Nitsche F. (1990) "Sochineniya" ["Works", vol. 1]. M.: Mysl.
12. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви [http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/ouspensky_11.htm, доступ 26.10.2016].
Uspenskii L.A. "Bogoslovie ikony pravoslavnoi tserkvi" ["The theology of the icons of the Orthodox Church", http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/ouspensky_11.htm, 26.10.2016].