



Индивидуальная эсхатология в исихазме и современном «новом гуманизме»

Individual Eschatology in Hesychasm and Modern "New Humanism"
Indywidualna eschatologia w hezychazmie i współczesnym „nowym humanizmie”

Wojciech Słomski

Akademia Ekonomiczna – Humanistyczna w Warszawie, Polska

 0000-0003-1532-0341

 slomski@autograf.pl

Data przekazania: 11.04.2023

Data akceptacji: 19.05.2023

Data publikacji: 11.09.2023



Abstract: The paper is dedicated to the confrontation of individual eschatology according to the Late Byzantine hesychasm with the contemporary futurological views of transhumanism, posthumanism and other related theories, doctrines, hypothesis and conceptions, which are here mentioned under the common name of “new humanisms”. The peculiarity of hesychastic theology is in its belief in a human being’s capability to perceive uncreated divine light (the Tabor Light) and divine energies in his earthly life through tacit prayer and other “smartactivities”. Such perception means the start of a Christian’s transfiguration process for future eternal life. Hesychasm is thoroughly humanistic and could be an alternative for contemporary futurology, taking into account the acute crisis of modern secular and post-Christian humanism and humanistic values.

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest konfrontacji indywidualnej eschatologii według późno-bizantyjskiego hezychazmu ze współczesnymi futurologicznymi poglądami transhumanizmu, posthumanizmu i innych pokrewnych teorii, doktryn, hipotez i koncepcji, które są tutaj wymieniane pod wspólną nazwą „nowych humanizmów”. Osobliwością teologii hezychastycznej jest wiara w zdolność człowieka do postrzegania niestworzonego boskiego światła (Światła Taboru) i boskich energii w swoim ziemskim życiu poprzez cichą modlitwę i inne „inteligentne działania”. Takie postrzeganie oznacza początek procesu przemienienia chrześcijanina do przyszłego życia wiecznego. Hezychazm jest na wskroś humanistyczny i może być alternatywą dla współczesnej futurologii, biorąc pod uwagę ostry kryzys współczesnego świeckiego i postchrześcijańskiego humanizmu i wartości humanistycznych.

Аннотация: Статья посвящена противопоставлению индивидуальной эсхатологии поздневизантийского исихазма современным футурологическим воззрениям трансгуманизма, постгуманизма и других родственных теорий, доктрин, гипотез и концепций, объединенных здесь под общим названием “новые гуманизмы”. Особенность исихастского богословия заключается в вере в способность человека воспринимать несотворенный божественный свет (Фаворский свет) и божественные энергии в своей земной жизни через молчаливую молитву и другие “умные действия”. Такое восприятие означает начало процесса преобразования христианина для будущей вечной жизни. Хесихазм глубоко гуманистичен и может стать альтернативой для современной футурологии, учитывая острый кризис современного секулярного и постхристианского гуманизма и гуманистических ценностей.

Keywords: artificial neural networks, Gregory Palamas, hesychasm, individual eschatology, posthumanism

Słowa kluczowe: sztuczne sieci neuronowe, Grzegorz Palamas, hezychazm, eschatologia indywidualna, posthumanizm

Ключевые слова: искусственные нейронные сети, Григорий Палама, исихазм, индивидуальная эсхатология, постгуманизм

Cite this article: Słomski, W., *Индивидуальная эсхатология в исихазме и современном «новом гуманизме»*, Elpis, 25 2023: 51-63. <https://doi.org/10.15290/elpis.2023.25.05>

Cytowanie: Słomski, W., *Индивидуальная эсхатология в исихазме и современном «новом гуманизме»*, Elpis, 25 2023: 51-63. <https://doi.org/10.15290/elpis.2023.25.05>

В XXI веке приобрели особую популярность пророчества о беспрецедентных изменениях в глобальном развитии, которые самым радикальным образом изменят не только место и роль человека в современном мире, но и само человеческое существо до такой степени, что он утратит ключевые человеческие качества, то есть, по сути, перестанет быть человеком. К таким теоретическим конструкциям можно отнести иммортализм, трансгуманизм, постгуманизм, технологическую сингулярность, гипотезу симуляции и многие иные, родственные им теории, доктрины, гипотезы и концепции.

Склонность людей к напряженным эсхатологическим рассуждениям всегда обострялась в периоды кризисов. Например, никогда не ощущалось недостатка в предсказаниях о конце света с указанием точной даты катастрофических событий. Но только в периоды кризисов в эти ложные пророчества начинали верить большие массы людей в христианском мире, вопреки ясному указанию, данному воскресшим Христом: «не ваше дело знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:7). Можно допустить, что к таким пророчествам относится и современная наукообразная футурология, рисующая мрачные картины будущего, и успокоиться мыслью о том, что ничего нового и экстраординарного не происходит.

Однако, современная ситуация принципиально отличается от всех предыдущих панических приступов апокалиптических настроений тем, что изменения человеческой сущности уже происходят, что в сочетании с ускорением технического и экономического прогресса заставляет более серьезно и обоснованно задуматься о будущем самого человека. Среди таких изменений следует выделить возможность клонирования человека (Andrews, 1999), вспомогательные репродуктивные технологии, искусственные нейронные сети, искусственный интеллект, трансгендерность, транссексуальность и иные проявления ничем не ограниченной свободы выбора человеком своей идентичности. Все эти изменения, как минимум, отвергают традиционный гуманизм как мировоззренческую и культурную основу современной западной цивилизации и, в значительной мере, мировой цивилизации. Угроза гуманистическим ценностям пришла не откуда-то извне, со стороны мракобесных или человеконенавистнических идеологий, а изнутри, со стороны самых последовательных и рьяных сторонников гуманизма.

Эсхатология представляет собой одну из самых трудных и дискуссионных богословских дисциплин. Понимание эсхатологии осложняется колоссальным количеством ложных мнений и предсказаний, вызванных нездоровой жадностью людей узнать свое будущее и будущее всего человечества. Достаточно вспомнить, что Откровение Иоанна Богослова вошло в канон Нового завета только на Шестом вселенском соборе в 680 году, после длительных богословских споров, хотя датировка его написания наиболее точна, а аутентичность этой боговдохновенной книги не вызывает сомнений у специалистов в области библеистики. Даже воинствующие атеисты признавали аутентичность Откровения, в отличие от других книг Нового Завета.

На различные эсхатологические темы написано множество богословских и философских трудов. В рамках данной статьи невозможно даже провести краткий обзор христианской эсхатологии. Кроме того, опубликовано множество работ, посвященных поздневизантийскому исихазму и богословию Григория Паламы¹, поэтому невозможно также рассмотреть все аспекты богословия исихазма. Также невозможно и проанализировать новомодные футурологические теории, доктрины, гипотезы и концепции – для этого потребуется не одно монографическое исследование.

По этой причине цель данной статьи заключается только в том, чтобы *сравнить представления о «счастливом будущем» человека в рамках современных теорий и концепций «нового гуманизма», сформированных на основе традиционного западноевропейского гуманизма, с индивидуальной*

¹Обзор библиографии см.: *Исихазм: Аннотированная библиография*. (2004). ред. С.С. Хоружий (red.). Москва: Изд. Совет Русской Православной Церкви.

эсхатологией поздневизантийского исихазма, представленного, прежде всего, в трудах Григория Паламы. Иными словами, данная статья призвана ответить на вопрос: может ли учение Паламы о человеке и его будущем стать альтернативой современному «новому гуманизму»? При этом следует оценить, в какой степени можно считать паламизм гуманистическим учением.

Само понятие гуманизма является в настоящее время крайне дискуссионным (Fukuяama, 2003). Во второй половине XX века гуманизм, как мировоззренческая и ценностная основа европейской цивилизации, постепенно подвергался эрозии. Пытаясь как-то описать новое мировоззрение, ученые предложили такие понятия, как «постгуманизм», «трансгуманизм», «новый гуманизм». Последнее понятие более общее и для целей данной статьи будет использоваться как обобщающее для всех трансгуманистических и постгуманистических теорий². Следует только иметь в виду, что эти теории не только отличаются от традиционного гуманизма, ведущего свое происхождение от западноевропейского Ренессанса, но и прямо противоположны ему в том, что касается ценности и достоинства человека.

Не вдаваясь в критический анализ всех аспектов этих «гуманизмов», следует выделить ключевую причину их неприятия людьми, исповедующими авраамические религии или связывающими себя с их культурными традициями. Причина заключается в объективации человека, которого можно препарировать, конструировать, модифицировать или менять идентичность. Будучи созданным «по образу и подобию Божьему» и наделенным отдельными качествами Творца, человек превращается в некий конструируемый объект, то есть в творение. Кроме того, искусственные нейронные сети и искусственный интеллект претендуют на творчество (Freitas, 57-73.), что рано или поздно поставит человека в подчиненное положение по отношению к ним и приведет к фетишизации этих информационных технологий. Если они якобы способны к творчеству, то они обладают божественными качествами и им следует поклоняться по аналогии с тем, как некоторые племена поклоняются рукотворным идолам.

Парадоксальным образом низведение человека до статуса объекта происходит под лозунгом максимальной свободы выбора, включая свободный выбор своей идентичности. Тем самым человека побуждают к отказу от выполнения своего предназначения в мире, от самого осознания своей *энтелехии*. Это понятие здесь употребляется не в его первоначальном, аристотелевском значении (Sachs J.), а в том смысле, в каком его использовали Отцы Церкви (Lindsay S.A.). Энтелехия проявляется в способности человека принять свою судьбу и использовать все качества своей души и тела для достижения жизненно важных целей, обязательно включающих в себя стремление к общему благу. Энтелехия как жизненная сила, часто ассоциируемая с душой, по мнению раннехристианских богословов, возвышает тварного человека до соединения с Богом и приобщения его к нетварной божественной жизни. Энтелехия христианина неразрывно связана с его индивидуальной эсхатологией, так как включает в себя цель жизни и внутреннюю работу души. С другой стороны, энтелехия включает в себя силу или энергию оставаться самим собой, сохранять свою идентичность при внешних изменениях и внутренних преобразованиях. Понятно, что с такими идеями совершенно несовместим отказ от собственной идентичности ради какой-то новой идентичности. Этот отказ заключается не столько в физической смене пола хирургическим и гормональным путем, сколько в изменении самосознания, в попытке изменить саму душу.

²Многие авторы разводят данные понятия. Например см.: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. (2015). С. Mercer, T.J. Throten, Praeger (red.). New York.

На таком интеллектуальном и культурном фоне, несмотря на колоссальное разнообразие социальных и гуманитарных научных дисциплин, номинально посвященных изучению человека, все более остро проявляется потребность в целостном философском учении о человеке, в том числе о его предназначении и жизненных целях. Эта потребность в новой философской антропологии возникает вопреки тому, что современная философия отказалась от самой концепции «вечных вопросов философии» или «основных вопросов философии». Отказ от этих вопросов требует не только новой философской антропологии, но и новой эсхатологии, как индивидуальной, так и для всего человечества.

Место учений о Боге, Богочеловечестве и, в конечном счете, человеку занимают самые разные концепты: процесс, субстанция, природа, технология, текст и прочие. Все это ведет к фрагментации не только знания о человеке, но и понимания самого феномена человеческого. Кроме того, экологическими экстремистами окружающая среда и ее неодушевленные объекты ставятся выше человека, радикальными зоозащитниками существование животных ценится выше человеческой жизни, технократы превращают в фетиш робототехнику и искусственный интеллект. Фактически, принижается ценность человеческой жизни, хотя громко декларируется противоположное.

Вероятно, современный кризис гуманистических ценностей был заложен в самом западноевропейском гуманизме. Многие авторы подчеркивали внутреннюю противоречивость ренессансного гуманизма XIV-XVI веков. Резкий возврат к богатому античному наследию в виде антропоцентричной античной культуры и античной философии эвдемонизма неизбежно породил противоречия в представлении о человеческом теле и душе, о ценности земной и потусторонней жизни, о нравственности и нормах поведения. Гуманизм, вероятно, происходит от латинского понятия *studiahumanitatis*. Западноевропейские гуманисты почерпнули это определение у Цицерона, который особо выделял понятие «человечность» как важнейший результат культуры, выработанной в древнегреческих полисах, который восприняли римляне. Это понятие явным образом противопоставлялось схоластическому изучению «божественного» (*studiadivina*). Разумеется, гуманисты не отказывались от веры в Бога и не противопоставляли человека Богу. Они также декларировали необходимость восприятия человека в его целостности, неразделенности души и тела. Но практически культура Ренессанса изобиловала контрастами, сочетанием несочетаемого, смешением сакрального и профанного, высоких душевных устремлений и плотских утех.

Альтернативой ренессансному гуманизму могло стать исихастское учение о человеке, которое было артикулировано в ходе богословских споров XIV века. Исихазм Григория Паламы – центральной фигуры этих споров – принципиально отличался от исихазма Симеона Нового Богослова, Григория Синаита и иных восточных православных мистиков тем, что он отражал мировоззрение так называемого «Палеологовского Возрождения» в Византийской империи (Diehl, 1969). Этому периоду Возрождения присущи индивидуализм, психологизм, высокая ценность человеческой личности – своеобразный византийский «гуманизм», отличающийся от гуманизма в Западной Европе.

При этом большинство авторов целостность исихастского учения о человеке противопоставляет дискретности и внутренней противоречивости антропологии Ренессанса и Гуманизма. Наиболее ярко противоречия между западным и восточным взглядом на человека проявились в ходе богословских споров между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским. Последующие споры главного мыслителя

исихазма с Григорием Акиндиным и Никифором Григорой позволили более ясно и последовательно сформулировать исихастское богословие Паламы.

Некоторые авторы оценивали эти споры как проявление реакционности и отсталости византийского православия, по причине чего Византийская империя оказалась неспособной вступить в новую эпоху прогресса, основанного на гуманизме, и закономерно пала под ударами османов из-за своей внутренней слабости. Идеи отсталости Византии разделяло значительное число российских мыслителей, которые стремились к европеизации Российской империи в XIX веке. Известный русский философ Александр Герцен так оценивал историческую роль Византии: «Древняя Греция изжила свою жизнь, когда римское владычество накрыло ее и спасло, как лава и пепел спасли Помпею и Геркуланум. Византийский период поднял гробовую крышу, и мертвый остался мертвым, им завладели попы и монахи, как всякой могилей, им распоряжались евнухи, совершенно на месте, как представители бесплодности. Кто не знает рассказов о том, как крестоносцы были в Византии: в образовании, в утонченности нравов не было сравнения, но эти дикие латники, грубые буяны, были полны силы, отваги, стремлений, они шли вперед, с ними был бог истории» (Герцен, 1982).

Некоторые российские авторы вообще видели в византийском культурном наследии причину отсталости и реакционности Российского государства, которое после Венского конгресса 1815 года выполняла роль «жандарма Европы». Петр Чаадаев выразил подобную мысль следующим образом: «Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волей одного честолюбца эта семья народов только что была оторгнута от всемирного братства» (Чаадаев, 1991, с. 30). Советские историки также подчеркивали отсталость византийской экономики и культуры, руководствуясь марксистской теорией прогресса и марксистской интерпретацией гуманизма.

Вместе с тем, кризис западноевропейского гуманизма в его неолиберальной и марксистской формах с конца прошлого века приобрел такую остроту, что породил ощущение глубокого мировоззренческого кризиса всей западной цивилизации. Стремление к максимальной свободе, эмансипации человека от всех форм зависимости и предопределения в западной «постхристианской» культуре или атеистическом марксизме привело к противоположному результату – объективации человека и дегуманизации общественных отношений. Поздневизантийский исихазм, предложивший более цельное и гармоничное учение о человеке, (Losskij, 1968, s.151-163.) может помочь вернуть ценностную основу современного гуманизма и придать новые смыслы существованию человека в современном мире.

Как отмечено выше, ренессансный гуманизм в Италии и других странах Западной Европы возник в результате мировоззренческой и культурной установки на возврат к богатому античному наследию. В соответствии с идеализированными представлениями гуманистов, античная культура ставила человека в центр мироздания, воспевала красоту человеческой души и тела. Период средневековья получил у историков Нового времени негативное определение «темных веков», как период отрицания достижений античной культуры, религиозного фанатизма, обскурантизма и мракобесия. Но византийская культура никогда не отрицала достижений античной культуры, а напротив, опиралась на них. Само название Византийской империи как «Римской империи» (Βασιλεία Ῥωμαίων), а подданных империи как «ромеев», указывает на преемственность византийской культуры античной традиции. Западной Европе пришлось открывать для себя заново интеллектуальные и культурные достижения античной цивилизации, тогда как

византийские мыслители в многочисленных богословских и философских школах продолжали развивать их.

Таким образом, проблема в оценке исихазма Григория Паламы как гуманистического учения порождена превратным представлением о самом гуманизме. Образцовым считается западноевропейский гуманизм Ренессанса, который противопоставляется религиозному средневековому теоцентричному мировоззрению. В некоторых современных интерпретациях гуманизм предполагает полный отказ от любых представлений о сверхъестественном, то есть сводится к секулярному гуманизму, в рамках которого ценность представляют только материальные условия жизнедеятельности человека и земная материальная жизнь человека.

Вместе с тем, многие мыслители признают обусловленность гуманизма иудео-христианской традицией, которой присущи высокая ценность человеческой жизни, вера в уникальность каждой человеческой личности (или души), особый статус человека как творения Божия, обладающего некоторыми качествами Творца, этические ценности честности и порядочности в отношениях с другими людьми. Секулярный гуманизм, отвергающий веру в единого Бога, в конечном счете, приводит, по определению Николая Бердяева, к «бестиализму», то есть к полной противоположности гуманизма (Berdâev, 2012). Именно он, по мнению русского философа, породил гитлеровскую Германию и сталинский Советский Союз – бесчеловечные тоталитарные режимы под лозунгом «во имя человека, для блага человека» (СССР) или «сверхчеловека по ту сторону морали» (нацистский режим). Секулярный гуманизм в своей самой радикальной форме – в форме тоталитарных идеологий – проявлял нетерпимость к христианству, так как этика, ценности и эсхатология тоталитарных идеологий и христианства были не просто несовместимыми, но и взаимоисключающими.

Важно отметить, что этические системы иудаизма, христианства и ислама зиждутся на индивидуальной эсхатологии. Своя эсхатология есть у коммунизма и нацизма. Коммунисты изображали будущее процветающее общество без нужды, войн, преступности, насилия, денег, неравенства, эксплуатации человека человеком. Общество должно было основываться на материальном благополучии, равенстве, добровольном труде, изобилии материальных и культурных благ, направляемых на удовлетворение растущих потребностей человека. Для нацистов идеалом служил будущий «сверхчеловек» - личность без физических и нравственных пороков, наделенная такими выдающимися качествами, что ей станут не нужны нормы морали, законы и ограничения. Германский нацизм и итальянский фашизм вдохновлялись античной эстетикой с присущим ей культом человеческого тела. Нацисты слишком буквально воспринимали мысль Аристотеля о том, что закон нужен слабым, а сильным он мешает. Кроме того, будущее нацистское общество сильных и красивых людей также основывалось на изобилии материальных благ, как и у коммунистов.

Однако проблема этих тоталитарных идеологий заключалась в том, как связать обещания будущего счастья и процветания с индивидуальной эсхатологией, или как заставить людей жертвовать всем ради будущего. В целом эсхатологию этих тоталитарных идеологий можно назвать религиозной, так как в нее предлагалось верить и свою веру подкреплять определенными обрядами и исповеданием веры, как публично, так и в частной жизни. Но индивидуальная эсхатология не могла строиться на чем-то нематериальном, так как сами идеологии сулили человеку земные блага. Для достижения «светлого будущего» применялось не только насилие и принуждение. Измученному сталинскими репрессиями

советскому народу Н.С. Хрущев обещал: «Партия торжественно провозглашает: нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!» Мао Цзэдун для мотивации китайцев на осуществление Большого Скачка выдвинул лозунг: «Три года упорного труда – десять тысяч лет счастья». Гитлеровский режим обещал немцам богатые поместья и земли на востоке, обрабатываемые поработенными народами. Эти стимулы далеко не всегда были действенными, но помогли продлевать существование тоталитарных режимов.

Крах тоталитарных режимов лишил всех адептов тоталитарных идеологий образа «светлого будущего». Неолиберализм, который стал преобладающей идеологией в современном мире, проповедует негативные ценности, то есть определяет, чего нельзя делать и во что нельзя верить, скорее, чем дает некий позитивный образ будущего. Даже «гуманистические ценности», которые часто упоминают сторонники неолиберализма, являются по своей сути негативными, так как они сфокусированы на защите прав и свобод личности, но принципиально запрещают давать индивиду какие-либо позитивные ценностные установки.

Отсутствие привлекательных образов будущего в условиях господства секулярного гуманизма и негативных ценностей неолиберализма восполняется эсхатологией «нового гуманизма», который обещает биологическое или цифровое бессмертие человека (иммортализм), или долгую, здоровую и счастливую жизнь (трансгуманизм и постгуманизм). Условно данные теории можно назвать хилиастическими, но не в узком богословском смысле доктрины хилиазма (тысячелетнего царства Христа на Земле), а в более широком значении ожидания прихода длительной эры счастья, изобилия и процветания.

В подобных хилиастических взглядах содержится прямой вызов христианской эсхатологии, подобный вызову со стороны коммунистической доктрины «светлого будущего» или нацистской идеи будущего общества «сверхлюдей». Далеко не случайно представители более традиционных гуманистических течений считают трансгуманизм, постгуманизм и прочие новые теории тоталитарными по своей сути. Претензия новых теорий на научность легко рифмуется с «научным коммунизмом» или нацистскими псевдонаучными антропометрией и евгеникой, как легко образ трансчеловека или постчеловека рифмуется с нацистским идеалом «сверхчеловека».

Более того, похожие идеи высказывались еще в XIX веке, задолго до появления современных «новых гуманистов». Концепции сверхчеловека выдвигали немецкий философ Фридрих Ницше (1844-1900) и русский религиозный философ и поэт Вячеслав Иванович Иванов (1866-1949). Первый – в радикально антихристианской форме, второй – в трактовке Христа как прообраза будущего Сверхчеловека (Ivanov, 1971, t. 1, s. 643.) Другой русский философ-футуролог Николай Федорович Федоров (1829-1903) мечтал воскресить людей, не желая примириться с гибелью даже одного человека. С помощью науки он намеревался собирать рассеянные молекулы и атомы, чтобы «сложить их в тела отцов» (Fedorov, 1982, s. 173). Науку, религию и искусство Федоров призывал объединиться в общем деле воссоединения всех умерших с ныне живущими в единое человечество. Взгляды этого «гуманиста» или «русского Сократа», как его именовали некоторые представители гуманизма, вызвали в то время абсолютное неприятие со стороны христианских богословов и мыслителей, оценивших его идеи как материалистические и нехристианские. Современный биологический иммортализм, по сути, выглядит изложением философии Федорова в новой, более научнообразной и современной форме.

Несмотря на явные параллели «нового гуманизма» с уже обанкротившимися коммунизмом, нацизмом и предшествующими идеями сверхчеловека и биологического бессмертия тела, современным христианским апологетам довольно трудно обосновать христианскую эсхатологию, опираясь только на авторитетные мнения богословов и Отцов Церкви, то есть на внешние авторитеты. Здесь следует подчеркнуть, что богословские споры между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским отразили принципиально разное понимание сущности человека, его качеств и его возможностей, в первую очередь, способности к богопознанию (Сар, 2015).

Один из самых выдающихся исследователей исихазма Иоанн Мейендорф отметил, что «современная западная культура характеризуется такой же «варлаамовской» мыслью. Отвергая понятие причастия божественной жизни, доступного всем людям во Христе, христианский Запад в основном толкует христианскую веру как зависящую от внешнего авторитета, что хорошо понял еще А.С. Хомяков» (Mejendorf, s. 338). Соглашаясь в целом с влиянием «варлаамовской» мысли на христианство, следует все же указать на тот факт, что западное христианство далеко не едино в вопросах доступности личного богопознания, тогда, как и в православной церкви, многие деятели сводили христианскую веру к «внешнему авторитету».

Следует также учитывать, что различия в данном вопросе прослеживаются между римским католичеством и протестантами. В частности, основополагающий принцип *solafide* сотериологии Мартина Лютера, подразумевающий спасение человека «только верой» не учитывает глубокую разницу в степени духовного понимания простого верующего и опытного подвижника. Иными словами, вера может быть разной, как основанной на личном духовном опыте, который также приобретается посредством веры, так и доверием внешним авторитетам.

В целом, признавая неоднозначное отношение основных христианских конфессий к ключевым положениям исихастской антропологии и разнообразие подходов к вопросу о возможности личного приобщения божественному свету, приходится констатировать, что исихастское учение о человеке не стало преобладающим в христианском мире и не выступило в качестве доступной и явной альтернативы современному глубочайшему антропологическому кризису, который переживает современная цивилизация.

Вместе с тем, из антропологии поздневизантийского исихазма вытекает ключевое отличие в индивидуальной эсхатологии между паламизмом и теми христианскими течениями, которые предлагают христианину жить только верой в будущую вечную жизнь, не имея никакого опыта приобщения божественному свету и не испытывая никаких внутренних преобразований в своей земной жизни. Под словом «преобразование» имеется ввиду не трансформация, то есть изменение формы, а скорее перерождение, изменение самой сущности человека. Именно так понимали преобразование или преображение исихасты, для которых Преображение Господне на горе Фавор служило образом и, одновременно, обетованием перерождения христианина к жизни вечной.

Исходя из этого, подлинной альтернативой «новому гуманизму» может стать именно исихазм. Трансгуманизм проповедует как раз трансформацию современного человека в трансчеловека («переходного человека»), а затем и в постчеловека (некое бессмертное существо, лишённое человеческих слабостей и качеств). Исихазм предлагает преображение христианина посредством непрерывного умного делания (умной молитвы, внимания, трезвения и иных дел) в земной жизни, а затем и более полное

приобщение Богу в жизни вечной. Исихаст и предшественник Григория Паламы Симеон Новый Богослов, опираясь на свой опыт, свидетельствует, что Бог открывается человеку и становится видимым, причём не в будущей жизни, но уже на земле: «Прежде воскресения тел бывает воскресение душ» (Symeon the New Theologian, s. 231) Полное познание Божественной сущности вообще недоступно человеку, согласно учению Григория Паламы, но тем не менее в жизни вечной христианину станет доступным непосредственное видение «лицом к лицу» (1 Кор., 13:12). «Свет стало быть будет воспринят и умом и чувством, каждым, конечно, соразмерно самому себе, но – сверх чувства и ума» (Grigorij Palama, s. 237). В отличие от христианской веры во внешние авторитеты без опыта богопознания, исихазм настаивает на возможности начала преобразования человека в земной жизни, что, возможно, ближе и понятнее современному человеку с точки зрения христианской апологетики.

Другая причина, по которой исихазм важен для современного состояния гуманизма и индивидуальной эсхатологии, заключается в поразительной гармоничности учения о человеке. Современный гуманизм как будто противопоставляет тело и душу. Грешное бренное тело в некоторых христианских доктринах противопоставляется душе, тогда как «новый гуманизм» проповедует здоровье и вечную жизнь тела. Восточная исихастская мистическая традиция не рассматривала тело и все телесное как нечто порочное или греховное априори. Проводилось ясное различие между «телом» (σώμα) и «плотью» (σάρξ). Последняя категория рассматривалась как порочные устремления, проявляющиеся в плотских, греховных удовольствиях. Тело вместе с душой (ψυχή) и духом (πνεύμα) составляет единую человеческую личность, которая неразделенно обретает опыт богопознания и приобщения нетварному свету. Тело так же важно для христианина, как Тело Христово для Богочеловечества. Г.Г. Сильницкий отмечает: «Интегральный исихастский подход, охватывающий в едином комплексе все стороны человеческой личности, находит свое естественное завершение в рассмотрении созерцательного аспекта духовности в диалектическом единстве с практической деятельностью (о чем наглядно свидетельствует самый термин «умное делание»)» (Sil'nickij, 1995, s. 263).

При этом исихасты признали некую двойственность человеческой природы по отношению к злу, не утверждая при этом ни изначальной неспособности к совершению зла, ни врожденной тяги к этому. Григорий Синаит утверждал: «Человек сотворен без преклонности ко злу, однако и не с преклонностью. Он имел силу согласно волевому стремлению измениться отрицательно или нет. Желание еще не усваивает природе совершенного постоянства. Это последнее есть награда будущего непреложного обожения» (Grigorij Sinait, 1999, s. 8).

Григорий Палама также указывал на участие тела в духовной жизни. Он предостерегал против того, чтобы считать, «будто все совершается в одной мысли», превращающей все в рассудочность. Вечный фаворский свет нельзя назвать чувственным в прямом смысле слова. Восприятие этого света происходит посредством «духовного тела» (1 Кор., 15:44). Палама разъясняет, что «тело как бы скрадется; оно истончится так, что вообще уже больше не будет казаться веществом и не будет противиться умным энергиям, потому что ум возьмет верх». (Grigorij Palama, 2007, s. 108) Здесь следует указать на различия между умом и рассудком в понимании исихастов. Ум понимался гораздо шире, как сознание и самосознание человека, а не только как способность человека к умозаключениям и рассудочной деятельности.

Хилиазм «нового гуманизма» представляется многим ортодоксальным христианам как «царство Антихриста», которому будут поклоняться как Богу. Подозрительное и скептическое отношение к излишне возбужденному и эмоциональному ожиданию «тысячелетнего царства» характерно для большинства христианских церквей. Это ясно выражено в Катехизисе Католической Церкви, где хилиазм, или милленаризм, назван «смягченной формой фальсификации будущего царства», которая вместе с «политической формой секуляризованного мессианизма» охарактеризована как «антихристов обман». Православные церкви также придерживаются, фактически, амилленаризма. На практике это может означать отрицание любого «светлого будущего» в земной жизни человека, любой прельстительной утопии, напоминающей прекрасное «тысячелетнее царство». Учение и практика исихазма устраняют напряженные сомнения относительно «тысячелетнего царства», в нем индивидуальная эсхатология делает неважными хилиастические ожидания. «Тысячелетнее царство» наступает в душе каждого христианина посредством умного делания. Именно в этом заключается индивидуализм поздневизантийского исихазма, ничуть не меньший, чем пресловутый западноевропейский индивидуализм, который принято противопоставлять «восточному коллективизму».

Другим важным аспектом исихазма, актуальным для современного человека, является тема радости. Под радостью Григорий Палама понимает духовную радость христианина, приобретаемую на пути богопознания. Вообще, радость является одним из важнейших понятий в христианстве. Радость много раз упоминается в Новом Завете как желательное чувство для христианина (Мф. 5:12, 13:14, 25:21, 23; Лк. 2:10, 10:21, 15:5-7, 9, 10, 22-24, 32; Иоан. 15:11, 16:22, 24; 17:13; Деян. 5:41; Рим. 14:17; Гал. 5:22; 1 Пет. 1:8). Апостол Павел призывал: «Радуйтесь всегда в Господе; и еще говорю: радуйтесь» (Флп. 4:4), или «Радуйтесь всегда» (1 Фес. 5:16).

Этим христианство отличается от древнегреческой философии, где наивысшим благом для человека считалось счастье, а в основе античной философии лежал эвдемонизм (от греч. εὐδαιμονία – «счастье, процветание, блаженство»). В христианстве земная жизнь человека полна страданий, а счастье достижимо только в потусторонней жизни. Христианский эвдемонизм был свойственен учению Фомы Аквинского и сводился к утверждению, что наивысшее счастье заключается в познании Бога и возможности узреть его в грядущей жизни. Радость христианина в его земной жизни наступает как предвкушение счастья единения с Богом и жизни вечной. Но вопреки томизму, Григорий Палама говорит о радости не как о предвкушении будущего счастья, а как о радости опыта познания Бога в земной жизни и приобщения человека нетварному свету.

Это очень важное положение эсхатологии исихазма, так как высшим благом для современного секулярного гуманизма является счастье, как в античном эвдемонизме. Счастье стало высшей ценностью задолго до XX века, отмеченного появлением антихристианских тоталитарных идеологий. В частности, высшей ценностью классического либерализма XVII-XIX веков является не свобода, как полагают многие исследователи и современные либералы, а счастье. Свобода всего лишь служила необходимым условием для достижения счастья, так как несвобода неизбежно делала человека несчастным (Lutan, 2001, s. 16). Либералы не претендовали на то, чтобы сделать все человечество и каждого отдельного человека счастливым, а только создать условия, при которых человек мог путем свободного выбора прийти к счастью или несчастью, как предначертано Богом. Всевышний частью классических либералов трактовался с позиций деизма (то есть отрицалась не только возможность Его познания в земной жизни,

но и Его любое вмешательство в «естественные», то есть установленные Им Самим законы). Современные приверженцы неолиберализма все чаще пытаются сделать людей счастливыми, в соответствии с большевистским лозунгом на плакате, который висел над входом в Соловецкий лагерь особого назначения в 1920-х годах: «Железной рукой загоним человечество к счастью».

Важной проблемой актуальности духовного опыта исихазма являются сомнения в его применимости в современных условиях. Поздневизантийский исихазм опирался на богатую традицию монашества, аскетизма и мистических духовных практик. Трудно представить себе современного человека, упражняющегося в постоянном «умном делании» и пребывающего в молитве, внимании и трезвении. Однако, этот опыт был вполне доступен христианам XIX века и, вероятно, доступен современным афонским монахам. Здесь используется слово «вероятно», так как этот опыт трудно верифицировать или исчерпывающим и понятным образом описать. Главная проблема заключается не в том, что современный человек живет в иных условиях, при которых невозможно достичь упомянутого состояния, а в том, что такой опыт трудно вербализовать и передать. Этот духовный опыт не является суммой знаний или научной методикой, следуя которой можно достичь желаемого состояния. Сам Григорий Палама настаивал на принципиальном различии между светом естественным и светом сверхъестественным: «Свет знания, конечно, никто не назовет умным и духовным, а божественный свет является и умным, когда действует, и умопостигаемым, когда созерцается нашим умом через умное чувство; и он же, входя в разумные души, освобождает их от случайного незнания, приводя их от многих правдоподобий к единому и цельному знанию». (Grigorij Palama, 1995, s. 65-66).

При этом познание не может служить путем к этому состоянию. В частности, св. Григорий показывает, что епископ Ниссы называет в своем сочинении, вопреки мнению Варлаама, «очищением не познание сущего, а – через познание сущего – постижение того, что по своей превознесенности над миром уже не может считаться просто сущим». (Grigorij Palama, 1995, s. 144). Палама ставил божественную премудрость выше всякой умопостигаемой истины: «А по мне, если бы даже эллинская ученость несомненным образом познала точную истину, все равно она не заслуживала бы еще особо тщательного изучения, раз истинное блаженство достижимо и без обладания этой частью истины. Поскольку, однако, даже и эта частица истины в эллинской науке всегда под вопросом, то как мы можем согласиться с тобой, что мирская мудрость ведет к той же истине и той же цели, что и богоданная премудрость, подлинно истинная, подлинно спасительная, не распадающаяся вместе с веком сим?»). (Grigorij Palama, 1995, s. 145-146). При этом Палама не отрицает роли знаний и человеческого разума в познании истины, что не является бесполезным занятием (Mandzaridis, 2003). Это отделяет его от средневековых обскурантов и мистиков, таких как квиетисты и многих других, отрицающих разум и познание.

Уникальность поздневизантийского исихазма заключается также в удивительно гармоничном синтезе богословских доктрин, опыта духовной жизни, аскетических практик, созерцания и активности «умного делания». Гармоничность проявляется также в понимании святым Григорием отношений человека с Богом и сущности Богочеловечества. Исихазм Паламы опирается на достижения предыдущих веков – аристотелевскую логику, теорию символа, сотериологическую концепцию синергии, трехчастную структуру личности (тело, душа и дух), богатую традицию восточной православной амартологии

и аскетике. Эти интеллектуальные и духовные достижения Востока, кроме логики, оставались долгое время неизвестными на Западе.

Исихастам нет необходимости обосновывать или отстаивать свой гуманизм — учение о возможности богопознания, обожении человека посредством умного делания поднимает человеческое существо на недостижимую для всяких гуманизмов высоту, включая современный «новый гуманизм».

Bibliografia

- Andrews, L.B. (1999). *The Clone Age: Adventures in the New World of Reproductive Technology*, Henry Holt & Co.
- Diehl, Ch. (1969). *History of the Byzantine Empire* (G.B. Ives, Тłум.). New York.
- Freitas, J.R. (1996). *The future of computers*. Analog, No. 116.
- Fukuyama, F. (2003). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar Straus & Giroux.
- Lindsay S.A., (2006) *Psychotic Entelechy: The Dangers of Spiritual Gifts Theology*. New York: University Press of America.
- Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. (2015). C. Mercer, T.J. Throten, Praeger (red.). New York.
- Sachs, J. (2001). *Aristotle's On the Soul and On Memory and Recollection*. Santa Fe, N.M: Green Lion Press.
- Symeon the New Theologian. (1980). *The Discourses* (C.J. de Catanzaro, Тłум.). Mahwah, New Jersey: Paulist Press.
- Berdâev, N.A. (2012). *Опыт эсхатологической метафизики*. Москва: Direkt-Media. [Бердяев, Н.А. (2012). *Опыт эсхатологической метафизики*. Москва: Директ-Медиа].
- Gercen, A.I. (1982). *Byloe i dumy*. Čast' 8. Moskva. [Герцен, А.И. (1982). *Былое и думы*. Часть 8. Москва]. [online] <http://gertsen.lit-info.ru/gertsen/proza/byloe-i-dumy/8-glava-ii-venezia-la-bella.htm>, [01.11.2022]
- Grigorij Palama. (2007). *Triady v zašitu svâsenno-bezmolstvuûših*, 2-e izd., (V.V. Bibihina, Тłум.). Sankt-Peterburg: Nauka. [Григорий Палама. (2007). *Триады в защиту священно-безмолствующих*, 2-е изд., (В.В. Биbihина, Тłум.). Санкт-Петербург: Наука].
- Grigorij Sinait. (1999). *Tvoreniâ*. Moskva: Novospasskij monastyr'. [Григорий Синаит. (1999). *Творения*. Москва: Новоспасский монастырь].
- Ivanov, V.I. (1971). *Sobranie sočinenij*. D.V. Ivanov, O. Dešart (red.). Brûssel': Foyer Oriental Chrétien. [Иванов, В.И. (1971). *Собрание сочинений*. Д.В. Иванов, О. Дешарт (red.). Брюссель: Foyer Oriental Chrétien].
- Isihazm: Annotirovannâ bibliografiâ*. (2004). red. S.S. Horužij (red.). Moskva: Izd. Sovet Ruskoj Pravoslavnoj Cerkvi [Исихазм: *Аннотированная библиография*. (2004). ред. С.С. Хоружий (red.). Москва: Изд. Совет Русской Православной Церкви].
- Losskij, V.N. (1968). *Palamitskij sintez*. Vestnik Russkogo Zapadno-Evropskogo Patriaršego Èkzarhata, 62-63. [Лосский, В.Н. (1968). *Паламитский синтез*. Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 62-63].
- Luman, N. (2001). *Vlast'* (A.Û. Antonovskij, тłум.). Moskva: Praxis [Луман, Н. (2001). *Власть* (А.Ю. Антоновский, тłум.). Москва: Праксис].
- Mandzaridis, G.I. (2003). *Oboženie čeloveka po učeniû sv. Grigoriâ Palamy*, Sergiev Posad. [Мандзаридис, Г.И. (2003). *Обожение человека по учению св. Григория Паламы*, Сергиев Посад].
- Mejendorf, I.F. (1992). *Vvedenie v svâtootečeskoe bogoslovie*. Vil'nûs: Vest' [Мейендорф, И.Ф. (1992). *Введение в святоотеческое богословие*. Вильнюс: Весть].
- Sil'nickij, G.G. (1995). *Razum čeloveka po učeniâm isihastskogo i sholastičeskogo bogosloviâ*. W: Sinergiâ. *Problemy asketiki i mistiki Pravoslaviâ*. Moskva [Сильницкий, Г.Г. (1995). *Разум человека по учениям*

исихастского и схоластического богословия. W: Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Москва].

Fëdorov, N.F. (1982). *Sočineniá*. Moskva: Mysl' [Фёдоров, Н.Ф. (1982). *Сочинения*. Москва: Мысль].

Сар, А. (2015). *Bogoslovie svátogo Grigoriá Palamy*. Luck-Kovel': Izd-vo «Nadstyg'e»]. [Цап, А. (2015). *Богословие святого Григория Паламы*. Луцк-Ковель: Изд-во «Надстырь»].

Čaadaev, P.I. (1991). *Filosofičeskie pis'ma. Pis'mo pervoe, vtoroe. W: Rossiá glazami ruskogo. Čaadaev, Leont'ev, Solov'ev. A.F. Zamaleev (red.)*. Sankt-Peterburg. [Чаадаев, П.И. (1991). *Философические письма. Письмо первое, второе. W: Россия глазами русского. Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. А.Ф. Замалеев (red.)*. Санкт-Петербург].

Rozmiar artykułu: 1,1 arkusza wydawniczego

Prof. zw. dr hab. Wojciech Słomski – Akademia Ekonomiczno-Humanistyczna w Warszawie

Ur. 15.06.1969 r. w Warszawie. Ukończył Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego, doktorat z zakresu filozofii kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, habilitacja z zakresu historii filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Presove oraz na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Koszycach z zakresu teologii dogmatycznej. Wielokrotny doktor honoris causa. Od 2005 roku profesor tytularny nauk humanistycznych.