

К.В. Хвостова

**ВИЗАНТИНИЗМ "ОПРАВДАНИЕ ЖИЗНИ"\*  
(проблемы византийской цивилизации)**

Под византинизмами я подразумеваю те проявления византийской цивилизации, которые оказали влияние на культуру других православных народов, включая Русь. Как видно, византинизмы в известном смысле относятся к Поствизантии.

Проблемы византинизмов на сегодняшний день достаточно актуальны. Дело в том, что восточнохристианская проблематика слабо представлена в рамках сравнительного анализа цивилизаций. Она слабо учитывается в исследованиях по философии, в монографиях и статьях даже при решении вопросов религии и религиозного сознания. Существенный интерес представляет и другая сторона проблемы. Интерес к византинизмам приобрел общественное звучание в связи с обсуждением русской идеи, русской религиозной философии. При этом проблема византинизмов решается зачастую в современной публицистической и философской литературе без учета уровня и достижений современного византиноведения. В этой связи анализ соответствующей проблематики является актуальным именно в рамках византиноведения.

Понятие византинизм "оправдание жизни" является сугубо условным и относится в нашем понимании отнюдь не только к явлениям богословия, гносеологии, космогонии. Данный византинизм, как мы постараемся показать, отражает характерные черты византийской цивилизации в целом. Однако истоки интересующего нас явления — в духовной жизни православия, в частности исихазма.

Под византинизмом "оправдание жизни" мы подразумеваем восприятие византийцами всего жизненного коллективного и индивидуального опыта людей как единой истины, отражающей божественный дар. А именно, в отличие от поздней схоластики на Западе, в частности от Фомы Аквинского, византийцы в соответствии с представлениями мистического богословия отказывали разуму в приоритетах в понимании высших конечных причин бытия. Метафизика как проблема гносеологии практически отсутствовала, она рассматривалась как онтологическая проблема.

Что же касается всех видов познавательной деятельности человека, интеллектуально-рассудочной, эмоционально-психологической, всех форм отношения человека к космосу, природе, обществу, другим людям, то все они трактовались как некая целостность.

Соответственно, и сама жизнь, являвшаяся объектом восприятия со стороны человека — едина. Дело в том, что, как пишет В. Н. Лосский, "божественные свой-

© К.В. Хвостова, 1998

\* Текст зачитан в качестве доклада на Ученом совете Института всеобщей истории РАН в ноябре 1992 г. Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект 93-06-10557

ства (атрибуты) относятся к общей природе: разум, воля, любовь, мир свойственны всем трем ипостасям и не могут определить их различия”<sup>1</sup>. По мнению Григория Паламы, жизнь — это внешнее благо, и отсутствует различие между мудростью и жизнью<sup>2</sup>.

Природа, космос, люди даны нашему восприятию в логосе посредством божественных энергий. Именно божественные энергии соединяют различные уровни бытия и создают их единство.

Многие русские философы (П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн) восприняли византийскую гносеологическую концепцию единого знания, признающего равноценность рациональности и эмоций, интуиции и анализа. В рамках религиозной философии такое понимание называется философией всеединства. Соответственно многие русские философы, как известно, отрицательно относились к западному рационализму с его резким противопоставлением интеллектуальных и эмоционально-психологических картин мира. Западный рационализм, заметный уже у Фомы Аквинского, позднее явился основой для различения сфер религии и науки с ее логицизмами, автономной научной и практической истиной, подлежащей верификации. Западная идея<sup>3</sup>, ярко выраженная в творчестве Р. Декарта, И. Канта, в новейшее время достигла своего наивысшего развития в логическом позитивизме. Сказанное, естественно, не означает отсутствия в западной средневековой философско-богословской мысли мистицизма как доминирующей идеи<sup>4</sup>. Одновременно в Византии в рамках гуманизма развивалась достаточно сильная рационалистическая тенденция, состоявшая в признании возможностей разума в приближении к абсолютной истине. Идеи эти выражены у Иоанна Итала, Михаила Пселла, Варлаама, Никифора Григоры, Димитрия Кидониса и др.<sup>5</sup> Но в данной статье акцентируются те идеи византийцев, с учетом которых традиционно в богословии и истории философии проводилась граница между западным и восточным христианством. Как отмечал уже В.Н. Лосский, а затем Х.-Г. Бек, названные различия носили прежде всего типологический, а не региональный характер<sup>6</sup>. Иными словами, эти различия составляют содержание научной идеализации, модели. По сравнению с этой моделью, реальная жизнь обнаруживала множество отклонений и являла собой разнообразие. Однако использование данной модели плодотворно, так как позволяет осуществить классификацию сложнейших мировоззренческих процессов.

Целостное отношение к жизни и ее познанию нашло свое выражение, например, у Григория Паламы в произведении “Главы по Теологии, Физике, Морали, Практике”. Палама пишет: “Мир имеет начало. Природа учит, история утверждает. Изобретение искусств и создание законов, а также государственные институты явно обнаруживают это”<sup>7</sup>. Далее следует ссылка на библейский текст, а именно на слова Моисея о начале мира. Очевидно, перед нами специфическая

<sup>1</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви: Догматическое богословие. М., 1991. С. 215.

<sup>2</sup> *Gregorii Palamae Physica, Theologica, Moralia et Practica Capita CI* // PG. V. 150. Col. 1441.34.

<sup>3</sup> Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // ВФ. 1992. № 1. С. 52.

<sup>4</sup> Gilson E. La philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin XIV siècle. P., 1947.

<sup>5</sup> Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.

<sup>6</sup> Лосский В.Н. Паламитский синтез // Богословские труды. 1972. Т. 8. С. 196. Beck H.-G. Humanismus und Palamismus // XII<sup>e</sup> Congrès international des études byzantines: Rapports. Béograd; Ochrid, 1961. S. 67.

<sup>7</sup> Greg. Palam. Col. 1121. I.

форма характерного для эпохи физико-теологического обоснования творения, предполагающего восхождение мысли от следствия к причине. Специфика состоит в том, что это обоснование содержит формулу, обнаруживающую представление о гармоничном сочетании природы и результатов духовной и общественной деятельности людей как элементов их целостного чувственного и практического опыта, их цельной жизни при подчинении этого опыта библейской идее о начале мира. Иными словами, преодолевается античная противоположность между природой (φύσις) и результатом деятельности людей (τέχνη).

Ведущая мировоззренческая идея христианства о конечности мира обосновывается, как видно, и ссылкой на авторитет Писания, и методом эмпирической индукции, т. е. путем перечисления природных и общественных явлений. В известном смысле представляет интерес сопоставление данного обоснования с первой антиномией чистого разума Канта, также выражающей идею конечности мира, но рассматривающей ее логические антиномии<sup>8</sup>, а не общую гармонию. Строго говоря, данное сравнение не является в силу различия сопоставляемых эпох предельно корректным. И все же, именно И. Кант с предельной ясностью выразил идею западного рационализма, а Григорий Палама — идею византизма “оправдание жизни”, как представления о совокупном жизненном опыте, подчиненном идее мистического постижения бога.

Применение эмпирической индукции Паламой свидетельствует о том, что он находит аргументы в той сфере мыслительной деятельности человека, которая принадлежит не столько разуму, сколько рассудку, т. е. связана с представлениями об известном, традиционном, “готовом” знании, коммуникациях человека. Рассудочная часть души, соответствующая рассудочному знанию (λογική γνώσις) по Паламе, связана, как он пишет, с многообразным опытом наук и искусств, опытом обработки земли и строительства дома<sup>9</sup>.

Впрочем, характерно и целостное понимание мира на уровне разума. Однако, как пишет Палама: “все, что мы знаем о небе, и законы природы, и искусство и всякое знание, состоящее из отдельных частей, которое мы строим с помощью разума из ощущений и благодаря воображению, лишено само по себе духовности”<sup>10</sup>. В этих словах заключается не только идея необходимости синтеза веры (духовности) и разума, но и механизм этого синтеза. Высшая истина духовна и постигается в вере, в акте мистического единения с богом. Синтез разума и веры также очень важен и для Фомы Аквинского. Именно так трактуют идеи Фомы представители современного католицизма<sup>11</sup> и томизма. Наряду с этим Фома придавал большое значение рассудку. Однако в метафизике Фомы разуму отводилась значительная роль. Именно так интерпретирует соответствующие идеи Фомы М. Хейдеггер. Фома противопоставляет чувственное разрозненное знание и интеллигибельное, т. е. познание, “которое направлено на то, что свойственно всему сущему, универсально, без всякого исключения”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума: Пер. Н. Лосского. СПб., 1907. С. 266—270.

<sup>9</sup> Greg. Palam. Col. 1165. 63.

<sup>10</sup> Greg. Palam. Col. 1133. 20.

<sup>11</sup> Движение к экуменическому сознанию / Интервью католического священника о. Романо Скальфи для “Вопросов философии” // ВФ. 1989. № 9. С. 150.

<sup>12</sup> Хейдеггер М. Основные понятия метафизики // ВФ. 1989. № 9. С. 150.

Иными словами, имеется в виду познание, которое позднее в гносеологии науки получило название категориального<sup>13</sup>.

Целостное восприятие различных сторон жизненного опыта человека в подчинении его религиозной мистической идее, мистическому единению с богом, нашло своеобразное отражение в византийском правосознании. В частности, оно обнаруживается в правовой терминологии.

Именно связь византийской целостной картины мира с правосознанием и правовой терминологией, отражающими как бы инструменталистский характер картины мира, основанной на богословии, побуждает назвать ее “оправданием жизни”. Как мы постараемся показать, понятия богословия использовались для наименования, а соответственно оправдания некоторых явлений повседневной жизни, не имевших непосредственной правовой защиты.

Дело в том, что византийский правопорядок, равно как ведущие правовые политические и мировоззренческие доктрины, отличались на протяжении столетий значительной неподвижностью, инвариантностью<sup>14</sup>. В Византии, начиная с X в., по существу отсутствовало правотворчество. Поэтому очень остро стоял вопрос формирования реального правопорядка. Прежде всего возникает вопрос, каким образом византийцы воспринимали те виды развивающихся отношений, которые не нашли своего адекватного отражения в праве? Одной из форм такого восприятия и было использование для обозначения названных отношений повседневности терминологии, заимствованной из области богословской, философской или политико-правовой доктрин<sup>15</sup>. Например, такие “приземленные” отношения как пожалование со стороны императора чиновнику за службу денежной суммы от налоговых поступлений назывались “прония”. Но прония в богословии — это ведущая категория, означавшая божественное провидение, в политико-правовой доктрине прония — это попечительство императора в отношении подданных. Далее, такое “приземленное” явление как крестьяне с наличием или отсутствием надельной земли обозначались в Византии иногда терминами зипостати и антипостати<sup>16</sup>. Эти термины в богословии означают наличие или отсутствие сущности. С помощью подобных высоких наименований отношения, не нашедшие адекватного отношения в праве, как бы освящались, получая правовую защиту. Правовые прецеденты превращались в правопорядок.

В плане рассмотрения византизма “оправдание жизни” характерно также понимание в Византии отношений земельной собственности. На протяжении всей истории империи в правовом отношении доминировала полная безусловная собственность на землю, восходившая к постклассическому римскому и ранневизантийскому праву и отличавшаяся от иерархической собственности на Западе<sup>17</sup>. Понятия римского права, выражающие идеи полной безусловной собственности, находились в противоречии с христианскими концепциями общей собственности, нестяжательства. Но в византийском государстве в условиях

<sup>13</sup> Там же. С. 150.

<sup>14</sup> *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500—1453. L., P. 294.*

<sup>15</sup> *Хвостова К.В. Социально-экономические процессы в Византии и их понимание византийцами-современниками (XIV—XV вв.). М., 1992. С. 145.*

<sup>16</sup> Там же. С. 87.

<sup>17</sup> Однако нельзя забывать, что в социальном плане собственность отнюдь не являлась полной и безусловной, но подлежала различным ограничениям со стороны императора. Но указанный социологический аспект собственности в данном случае находится вне сферы нашего интереса.

симбиоза церкви и государства обожествлялась не только императорская власть, но и распоряжения конкретных императоров рассматривались как божественные. Соответственно императорские пожалования, содержащие передачу частному лицу или монастырю прав собственности, трактовались как божественные и святые законы<sup>18</sup>. Если Фома Аквинский считал, что собственность — это результат права народов<sup>19</sup>, то византийское правосознание воспринимало ее как божественный институт, связанный с деятельностью обожествляемой власти императора. Подобная трактовка также возвращает нас к идее инструменталистской функции категорий богословия, роли наименований, креативной функции языка, к концепциям целостного восприятия жизни. Жизнь оправдывается не в силу тех или иных деяний людей, а благодаря приобщению к божественному дару.

Генетически рассмотренные выше проявления византийского правосознания восходят к концепции христианства об идеальном прообразе в Логосе мира вещей и явлений, к иерархической идее Псевдо-Дионисия Ареопагита, к теории Григория Нисского об именах и понятиях, свойственных естественным языкам. Согласно этой теории, имена предполагают “умысел, предумышление”, связанные с разумной частью души, произошедшей от бога и взирающей на мир. При создании наименования происходит целесообразное действие, учитывающее общую идею имен<sup>20</sup>. Хотя эти идеи в конечном счете имеют своим источником концепции Платона о мире идей как неизменных сущностях и изменчивом мире вещей, они, а также их рассмотренный выше инструменталистский характер обнаруживают то важнейшее отличие восточного богословия от западного, о котором писал еще В. Н. Лосский. А именно, если, согласно Августину и Фоме Аквинскому, высшие идеи, данные в Логосе, отражают божественную сущность, к которой тварные вещи стремятся как к образцу, то согласно восточным авторам, идеи отождествляются с волей, сопряженной с энергией, соответственно допускающей различные способы, “по которым тварное причащается творческим энергиям”<sup>21</sup>. В рамках этой динамической концепции, как известно, большее, чем на Западе, значение придавалось свободе воли человека. Соответственно и осуществлялось создание правопорядка путем присвоения выше охарактеризованным явлениям повседневности наименований, одно из значений которых было богословской категорией.

При изучении византизма “оправдание жизни” мне представляется целесообразным выбрать аспект и методику, не использованные в византиноведении. Я пытаюсь рассмотреть произведения как тексты, обладающие определенной формальной структурой. Иными словами, я делаю акцент не на интерпретации как единственном способе постижения смысла, точнее, не столько на интерпретации, сколько на анализе структуры рассуждения, особенностей аргументации.

Внимание к структуре рассуждения, аргументации, ее не только содержательным, но и формальным проявлениям, естественно, вовсе не означает пренебрежение смысловой, содержательной интерпретацией. Это невозможно, поскольку установление смысла — цель всякого гуманитарного анализа и явля-

<sup>18</sup> Хвостова К.В. Социально-экономические процессы в Византии... С. 22.

<sup>19</sup> Кузявцев О.Ф. Схоласты о собственности // СВ. 1990. Т. 53. С. 159.

<sup>20</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. Репр. М., 1992. С. 141.

<sup>21</sup> Лосский В.Н. Очерк ... С. 72, 73.

L 88

ется конечной целью исторической текстологии. Речь идет об углублении такой интерпретации. На наш взгляд, она должна быть дополнена формальным анализом аргументации. Этот анализ должен приблизить к пониманию ряда специфических черт восточнохристианской апологетики, риторики в их взаимосвязях с античностью и христианством. Кстати, подобный взгляд на текстологический анализ вполне соответствует позиции современной философской герменевтики. Согласно этому учению интерпретация рассматривается как основной метод гуманитарного знания, однако интерпретация подразумевает комплексный подход к тексту, включая использование структурных и формальных методов, а также компьютера<sup>22</sup>.

Теоретическим обоснованием такого подхода к произведениям Паламы, в центре которого находится анализ аргументации, ее структуры, является современная философия речи<sup>23</sup>. О философии как выговаривании писал Хейдеггер<sup>24</sup>. При таком подходе философское рассуждение выражено в дискурсивных терминах, некоторые из которых восходят к патристике. Например, философское понятие вечности, означающее сущность, лишенную временных характеристик, рассматривается как объект апофатики: умолчания, отрицания.

Я полагаю, что рассмотрение концепции Паламы как текста удобно по следующим причинам. У Паламы строгая структура рассуждения и аргументации. Например, названный выше трактат, "Главы по Физике, Теологии, Морали, Практике", само название которого уже отражает идею оправдания совокупного жизненного опыта человека как единого целого, имеет четкую схему изложения материала. Трактат содержит тезис — утверждение некой идеи: богословской, космогонической, нравственной и т. д. После тезиса следует его обоснование. Оно, как уже отмечалось, содержит ссылку на Писание и индукцию через перечисление. Мир имеет начало — это тезис. Природа учит, история говорит, искусства и государственные установления показывают — таково обоснование тезиса, содержащее эмпирическую индукцию через перечисление данных от рассудка. Затем следует антитезис, содержащий утверждение древних о вечности мира и показ его абсурдности с помощью апелляции к здравому смыслу, рассудку, а именно привычным временным представлениям человека<sup>25</sup>. И наконец, в тексте Паламы содержится вывод — синтез, т. е. повтор тезиса, избыточная информация, называемая в терминах философии речи псевдоречью. Особенно важно то, что в самом сочинении Паламы содержится сравнение иерархической идеи творения со структурой речи или текста. Для него мир — это текст, указанный в Логосе. Палама пишет: "Человек — цель творения и заключение космической системы. Он допущен к существованию после других точно так, как мы завершаем текст эпилогом"<sup>26</sup>.

Интерпретация аргументации Паламы в дискурсивных терминах речи подводит к необходимости специального рассмотрения синтеза, т. е. псевдоречи,

<sup>22</sup> Thaller M. Zur Formalisierbarkeit hermeneutischen Verstehens in der Historia. Mentalitäten und Lebensverhältnisse: Beispiele aus der Sozialgeschichte der Neuzeit // Rudolf Vierhaus zum 60. Geburtstag. Göttingen, 1982.

<sup>23</sup> Визгин В. П. Философия как речь (историко-философская концепция Александра Кожева) // ВФ. 1989. № 12.

<sup>24</sup> Хейдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 119.

<sup>25</sup> Greg. Palam. Col. 1121. 1.

<sup>26</sup> Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. P., 1959. P. 176.

содержащей повторы. Роль повторов в трактате Паламы огромна<sup>27</sup>. В частности, постоянно повторяются доводы от рассудка при обосновании тезиса. В тезисе о конечности мира повторяется перечень: природа, история, искусство, государственные институты<sup>28</sup>. Повторы, если их характеризовать в терминах информатики, должны быть определены как избыточная информация. Ее избыточность превосходит ту, которая могла бы быть при полном изложении посылок и вывода в аподидактическом и риторическом силлогизмах, которыми пользуется Палама. Специальный анализ повторов показывает, что избыточная информация содержит основные аргументы. Соответственно, идея “оправдания жизни”, входящая в избыточную информацию и состоящая из доводов от рассудка, — основная сущностная идея в системе рассуждения Паламы. Именно присутствие этой идеи в избыточной информации — свидетельство ее значимости в системе аргументации. Итак, посредством анализа избыточной информации в тексте Паламы приходим к выводу о роли идеи “оправдания жизни” в аргументации и в воззрениях Паламы.

Целостное восприятие жизненного опыта в его подчинении мистической идее сочеталось в православии, как отмечалось, с идеей свободы воли человека, его власти. Человек получил от создателя самостоятельность, автексусию. Изначально человеку пожалованы добродетели, но он способен по своей воле отпасть от бога, равно как и приблизиться к богу. Благодаря тому, что человек может самостоятельно совершать добродетельный или недобродетельный поступок, исход его деяния можно в известном смысле предвидеть. Признание такой возможности связано с идеей цикличности времени, признаваемого в рамках единого линейного телеологического времени. Время движется по кругу и то, что было внизу, перемещается вверх, — считали византийцы<sup>29</sup>. Античная идея циклического времени по отношению к жизни человека в Византии неотделима от понимания цикличности физического времени<sup>30</sup>, связанного с природными циклами. Это единство в понимании природного и общественного, исторического времени при наличии идеи подчинения их ритма линейному библейскому времени также отражает целостное восприятие жизни, ее оправдание в рамках библейских идей и веры, как доминанты жизни и понимания жизненного пути.

Действительно, цикличность общественного и исторического времени и его восприятие как этического времени, связанного с реализацией или нереализацией добродетелей, божественным даром или возмездием, неизменно присутствует в исторических сочинениях византийцев<sup>31</sup> на уровне прагматики, политического сознания. Эти идеи свидетельствуют о христианской интерпретации античной концепции циклического времени, интерпретации, придающей времени темп, ритм в зависимости от трактовки добродетелей.

Этическое циклическое время, понимаемое византийцами на уровне прагматики, связано со специфически византийской футурологией или прогностикой, по

<sup>27</sup> Повторы характерны для восточнохристианской богословской традиции. Они восходят к Псевдо-Дионисию Ареопагиту и Проклу. См.: *Аверинцев С.С.* Эволюция философской мысли // *Культура Византии: IV* — первая половина VII в. М., 1984. С. 76.

<sup>28</sup> *Greg. Palam.* Col. 1121. 1.

<sup>29</sup> *Actes de Docheiariou* / Ed. N. Oikonomidès. P., 1984. N 7. P. 99.

<sup>30</sup> *Хвостова К.В.* Социально-экономические процессы. С. 129.

<sup>31</sup> Там же. С. 129.

форме также восходящей к античности. Речь идет об идее возможности предвидения будущего на основе понимания явлений настоящего. Такого рода прогностика существовала в рамках идей христианского провиденциализма. По мнению византийцев, социальные ситуации, определяемые реализацией или нереализацией добродетелей со стороны отдельных людей, повторялись, и это создавало возможности ориентации в обществе<sup>32</sup>.

Византийская прогностика, хотя и являлась топосом, античным клише, требует специального рассмотрения. Ее наличие в рамках провиденциализма, восточного мистического христианства заставляет нас обратиться к идее протестантского теолога Р. Бульмана, который рассматривает подобное явление как “своеволие”<sup>33</sup>, как философскую интерпретацию христианского бытия без Христа. По мнению Р. Бульмана, подобные топосы говорят о том, что человек рассматривается вне самоотдачи богу, вне покорности<sup>34</sup>. Имеет место его обмирщение. Можно ли считать, что и византийская мистическая картина мира была пронизана философствованием, несущим в себе обмирщение, которое на Западе возникло лишь в эпоху Просвещения?

Ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. В рамках византийской картины мира речь идет не о понимании прошлого и настоящего, что, по мнению византийцев, недоступно человеку, а об угадывании, о поиске, о попытке приобщиться путем добродетельных деяний к божественному плану. Соответственно в данном топосе используется глагол *отоχαΐζομαι*, означающий “угадывать, догадываться, предполагать”. Социальной философии в рамках византийского богословия отводилась, таким образом, функция регулятора социального поведения. А рассказу о прошлом, т. е. истории, отводилась дидактическая роль.

В то же время некоторые ситуации, регламентируемые случаем (тихи) (тоже античный топос), по мнению византийцев, — нельзя предвидеть. Их роль в жизни человека, как считают византийцы, можно сравнить с результатом бросания игральной кости<sup>35</sup>.

Этот образ (метафора, восходящая к античности, но и не чуждая христианству: ведь апостол Матфей был избран по жребию<sup>36</sup>) показывает, что византийцы интуитивно рассматривали выбор человеком линии поведения как вероятностное, статистическое событие в цепи стохастического процесса. Ведь результат бросания игральной кости — это классический пример равномерного распределения вероятностей в современной статистике.

Таковы существенные компоненты и проявления византизма “оправдание жизни”. В этой статье я акцентировала его социально-философские аспекты, оставив в стороне те, которые относятся непосредственно к мистицизму, христологии и эклезииологии, поскольку они подробно изучены такими учеными как В.Н. Лосский, архим. Киприан, Б. Кривошеин, И. Мейендорф, Х.-Г. Бек, Г. Подскальский<sup>37</sup>. Идея данного византизма восходит к Евангелию от Иоанна:

<sup>32</sup> Там же. С. 137.

<sup>33</sup> Бульман Р. Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // ВФ. 1992. № 11. С. 104.

<sup>34</sup> Там же. С. 103.

<sup>35</sup> Хвостова К.В. Указ. соч. С. 137.

<sup>36</sup> Деяния апостолов. 1. 15—26.

<sup>37</sup> Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Prague, 1936. VIII.; Киприан (архим.). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1956; Лосский В.Н. Очерк..., *Meyendorff J.* Op. cit.; *Beck H.-G.* Humanismus und Palamismus...; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977.

«Иисус сказал ему: “Я есть путь и истина, и жизнь. Никто не приходит к Отцу, как только через меня”» (Иоанн 14.6).

Большое значение имеет оценка исторического влияния византийской цивилизации и византинизмов. В этом плане, на мой взгляд, весьма важна проблема, которая по существу до сих пор не ставилась в византиноведении. Нельзя забывать, что византийская цивилизация осталась незавершенной в связи с гибелью византийской государственности. Поэтому приобретает большое значение проблема потенциалов цивилизации. Кроме того, следует учитывать, что многие идеи византинизмов, как всякая классика, многогранны, что обуславливает их многократное прочтение и разное акцентирование в различные временные периоды. В частности, с точки зрения современной когнитивной психологии идеи целостного восприятия жизненного опыта человека отражают возможности развития комплексного психологического анализа личности. В этом византинизме заложены многие идеи, близкие к пониманию экзистенции как комплексного явления жизненного опыта. Оценивая византинизм “оправдание жизни”, целесообразно учесть мнение В. Соловьева, сравнившего цельное восприятие жизни в Византии с теорией мировой воли А. Шопенгауэра<sup>38</sup>.

В качестве предположения о потенциалах византинизма, проявлявшегося в цельном восприятии жизненного опыта человека, византинизма, условно названного “оправданием жизни”, оправданием, достигаемым благодаря приобщению к богу с помощью божественной энергии, выскажем следующее весьма предварительное суждение, отнюдь не претендующее на результат обстоятельного анализа.

Если признание необходимого созданного богом порядка вещей, мыслимого западными богословами, явилось в известной мере предпосылкой классической механики XVII в., то восточно-христианское мировоззрение, развивающее идеи сложных сочетаний волеи, энергий и синергий, признание в духе Аристотеля вероятностного характера социальной ориентации человека, могло бы (если бы не политическая гибель Византии) составить отдаленную мировоззренческую предпосылку для вероятностного анализа явлений природы и общественного поведения человека.

Если же пытаться дать сегодняшнюю оценку византинизма, то, на мой взгляд, необходимо принять во внимание следующее. Традиционные западные идеи рационализма и логисцизм, достигшие апогея в логическом позитивизме, западная идея, которая часто противопоставляется русской и византинизму, в настоящее время претерпевает развитие и известные метаморфозы. В эпоху постпозитивизма, постмодернизма усиливается влияние философской метафизики, возникает стремление отойти от абсолютизации разума и знания, приблизиться к их рассмотрению в контексте культуры, мировоззрения, религии, социума. Некоторые постмодернисты считают необходимым преодолеть декартовский рационализм, дуализм разума и трансценденции и обращаются в поисках аналогий к восточным теософским и философским системам<sup>39</sup>. Современные томисты ищут истоки соответ-

<sup>38</sup> Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности. С. 57.

<sup>39</sup> Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху “постмодерна” глазами христианского публициста // ВФ. 1991. № 5. С. 79.

ствующего синтеза в акцентировании ряда воззрений Фомы Аквинского. Несомненно, восточнохристианский мировоззренческий опыт в этой связи обнаруживает свое историческое значение. Византизмы с их мистическими представлениями о единстве мира, идеи единства рациональной концепции и мира чувств, деяний и представлений приобретают особый интерес.

В заключение хочу повторить, что византизмы являются и должны являться объектами изучения профессионального византиноведения, а не только литературной и философской эссеистики.