

Жиртуева Н.С.

**Православный исихазм в контексте компаративного анализа
философско-мистических традиций мира**

Исихазм сформировался в результате многовековой эволюции мистических учений Византии. Он является трансцендентно-имманентной (антиномической) мистической традицией «соединения» с Абсолютом не по сущности, а по благодати, с помощью союза божественных и человеческих энергий (синергия). Целью мистической практики является преобразование личности и мира путем «обожения твари», что способствует рождению интеграционной мистики, преодолевающей конфликт духа и тела. Основными методами психопрактики служат дисциплинарный аскетизм, психосоматические упражнения, любовь-доверие к Абсолюту, умная молитва. Мистическая любовь призвана достичь идеала единства всего человечества.

Zhirtueva N.S.

**Orthodox hesychasm in the context of comparative analysis of
philosophical and mystical traditions of the world**

Hesychasm was formed as a result of centuries-old evolution of the mystical doctrine of Byzantine Empire. It's the transcendental immanent mystics (antinomical) is the mystical traditions of «union» with the Absolute not by substance and by God`s grace, using the join of the Divine and human energies (synergy). The aim of mystical practice is the transformation of the person and the world by «theosis», which contributes to the birth of the integrative mystics, overcoming the conflict of mind and body. The main methods of phychopractice are disciplinary asceticism, psychosomatic exercises, love-trust to the Absolute, tacit prayer. Mystical love is designed to achieve the ideal of the unity of all mankind.

Ключевые слова: исихазм, эгоцентрическое сознание, святость, трансцендентно-имманентная мистика, интеграционная традиция, синергия,

дисциплинарный аскетизм, любовь-доверие к Абсолюту, умная молитва, обожение.

Key words: hesychasm, egocentric consciousness, holiness, transcendental immanent mystics, synergy, integrative tradition, disciplinary asceticism, love-trust to the Absolute, tacit prayer, theosis.

Современный этап развития культуры характеризуется всё более возрастающим интересом к религии как важной составляющей духовной жизни человека и общества. Особое внимание привлекают мистические учения, цель которых - воспитание целостного человека, преодолевшего в себе хаос внутренних противоречий, ориентированного на раскрытие своего экзистенциального и творческого потенциала. Одним из таких учений является исихазм.

Исихазм был фактически «открыт» в конце XIX века в работах историков Ф. Успенского, П. А. Сырку и К. Ф. Радченко. В религиозно-философских и богословских трудах С. Н. Булгакова, В. Н. Лосского, архим. Киприана (Керна), прот. И. Мейендорфа, П. И. Минина, архим. И. Экономцева было раскрыто идейное содержание исихазма. В советской науке исихазм изучался преимущественно историками искусства В. Н. Лазаревым, Д. С. Лихачевым, И. П. Медведевым, Г. М. Прохоровым, В. В. Бычковым в контексте его влияния на средневековую эстетику и культуру в целом. К исследованию исихазма в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира обращались И. Мейендорф, А. Г. Сафронов, Е. А. Торчинов, но эта тема требует дальнейшего исследования.

Мы считаем, что компаративный анализ мистической традиции исихазма необходимо последовательно осуществлять по трём направлениям: 1) Сущность Абсолюта и характер мистического контакта с Ним. 2) Соотношение идеального и феноменального (материального) бытия. 3) Методы мистической психопрактики. По первому, главному направлению

различаются два типа мистики: имманентная и трансцендентно-имманентная. Первая допускает слияние мистика с Абсолютом, вторая предполагает разноприродность человека и Абсолюта.

В зависимости от решения вопроса о соотношении идеального и феноменального (материального) бытия в пределах двух основных типов мистики формируется многообразие традиций. Например, 1) *монистическая традиция* признает реальность исключительно идеального бытия, 2) *дуалистическая* противопоставляет идеальное и феноменальное как совершенное и несовершенное, 3) *интеграционная* стремится к единению идеального и феноменального путем сакрализации последнего, 4) *холистическая* признает идеальное и феноменальное единсущностным, 5) *плюралистическая* отрицает существование материальной и духовной субстанций, утверждая, что бытие состоит из множества первоэлементов. Далее, мистические традиции выбирают разные методы психопрактики, среди которых дисциплинарный аскетизм и психосоматические упражнения, медитативное созерцание и любовь-доверие к Абсолюту [Жиртуева 2015б, 205-207].

В развитии исихазма следует выделить несколько этапов. В IV-XII вв. сформировался ранний аскетический исихазм, основы которого заложили мистики-пустынножители. «Отцом» монашеского аскетизма на христианском Востоке считается Антоний Великий, а дальнейшее его развитие связано с Макарием Египетским, Исааком Сирийским, Иоанном Лествичником и др. Сформировались две школы монашества - палестинская и египетская. Высшее развитие ранний исихазм нашел в учении Симеона Нового Богослова (XI в.). Духовным центром исихазма в то время стала гора Афон. В VIII – XI вв. в результате иконоборческого движения идеи исихазма пришли в средневековый Крым (Таврику) и Киевскую Русь. В Таврике он распространился преимущественно в пещерных монастырях, а в Киевской Руси благодаря деятельности святых Антония и Феодосия Печерских центром исихазма стала Киево-Печерской Лавра [Жиртуева 2015а, 205-207].

Новый этап в развитии исихазма, неосихазм XIV века, представлен учениями Григория Паламы и Григория Синаита. Дискуссия двух мистиков в культуре Византии получила название «исихастских споров». Синаит развивал аскетическую традицию IV-XII вв., но именно в произведениях Паламы впервые исихазм приобрел вид стройной системы мистического совершенствования, в основе которой учение о «тварных» и «нетварных» энергиях, любви как связующем звене между двумя мирами, синергии и световых феноменах. Григорий Палама также явился создателем «политического исихазма».

В XIV в. «исихастские споры» охватили весь православный мир, и с ними неосихазм пришел на Русь, где центром распространения его идей стала Троице-Сергиева Лавра. Самыми известными русскими исихастами были Сергей Радонежский (XIV в.), Паисий Величковский (XVIII в.), Серафим Саровский (XIX в.). Благодаря им сформировалась оригинальная школа русского исихазма.

Еще И. Мейендорфом было отмечено, что понятие «исихазм» имеет четыре смысловых значения: 1) идеал индивидуального отшельничества раннехристианских анахоретов в духе Евагрия Понтика; 2) психосоматический метод самоуглубленной медитации с постоянным творением «Иисусовой молитвы»; 3) система богословско-философских понятий, разработанных Паламой в полемике с Варлаамом; 4) «политический исихазм», т.е. социальная и культурная программа, которая проводилась византийскими деятелями и широко распространилась в славянских странах [Мейендорф 1974,292-295]. Как видим, исихазм нашел выражение в большом разнообразии форм - от аскетического уединения до активного общественно-политического движения. Следует согласиться с мнением В. Н. Лосского, что, несмотря на богатство и разнообразие опыта, православная мистика очень однородна по своему содержанию [Лосский 1991,252]. Именно эта особенность отличает ее от мистики католицизма и

ислама. Основной причиной этой однородности, с нашей точки зрения, являются четкие представления относительно сущности Абсолюта и цели мистической практики.

Представления о сущности Абсолютной реальности.

Философской основой восточнохристианской мистики стал языческий неоплатонизм, который был существенно видоизменен под влиянием христианства в трудах Отцов Церкви и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Основным отличием языческого неоплатонизма от христианства является восприятие Абсолюта «не в виде безличной Монады, а совершеннейшей личности», сущность которой есть Любовь [Минин 1991, 341]. Оригинальное учение о трех ипостасях Божественной Личности - *Святой Троицы* - составило главный догмат православия и католицизма.

Развитие православной мистики тесно связано с *анофатическим богословием*. По Псевдо-Дионисию Ареопагиту, на языке сущего Божество есть «подлинное ничто», «...ибо оно выше всякого качества, движения, жизни, воображения, представления, имени, слов, разума, размышления, сущности, состояния, положения, единения, границы, безграничности и всего существующего». Именно поэтому богословы славят (ὕμνουσι) Божество как «безымянное» (ἀνόμυτον) и «всеимянное»; см.: [Булгаков 1994 web]. Христианство считает феноменальный мир результатом творческого акта, в процессе которого Божество творит мир не путем эманации и имманентного саморазвертывания, но из «ничего», тем самым подчеркивая *разноприродность* абсолютного и феноменального бытия. «Мир ни в каком смысле не есть Бог, ибо есть тварно-относительное бытие: между ним и Богом лежит творческое fiat» [Там же].

Трансцендентная божественная природа была объявлена богословием единством сущности и Божественных энергий, которые не сводимы друг к другу. Утверждается, что «сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна» [Там же]. В то же время была утверждена возможность мистического познания непознаваемой сущности

Бога через познание Его энергий, что делает православную мистику *трансцендентно-имманентной*. Как сказано у Василия Великого: «Нет ни сущности по природе без энергии, ни какой бы то ни было энергии без сущности, и больше того, мы познаем сущность через энергию, имея для удостоверения саму эту энергию как показание сущности: ведь Божией сущности никто никогда не видел, но мы все равно достоверно знаем эту сущность через ее энергии»; цит. по: [Палама 1995, 359]. Божественные энергии являются «*нетварными*» или благодатными.

В трансцендентно-имманентной мистике неизбежно возникает антиномизм, потому что «Абсолют, который был бы только премирен или трансцендентен миру, не был бы Богом для человека, оставаясь для него совершенно нейтральным, равнозначающим чистому ничто» [Булгаков 1994 web, I:I]. Задачей мистического опыта является преодоление бездны между Творцом и творением, «нетварным» и «тварным».

Антропология.

Христианство создало качественно новое *антропологическое учение*. Оно утверждало значение единичной и неповторимой личности, которая является единством тела, души и духа. По Григорию Нисскому, «...человек оказывается составленным из трех начал, подтверждение чему находим мы и у Апостола в его послании к Ефесянам, где он желает им, “и ваш дух, и душа, и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа”. Телом он называет здесь питательную часть души, душой – чувственную, а духом – разумную»; цит. по: [Кудрявцев 1996, 74]. «Вот почему Апостол знает три различных произволения [направления воли] в человеке; одно, занятое услаждением желудка и стремящееся удовлетворить его страстям, он называет плотским; другое колеблющееся в середине меж добродетелью и пороком, возвышающееся над последним, но не способное раствориться в первой чисто и без остатка, именуется он душевным; третье – дух – целиком устремлено к совершенной жизни по Богу» [Там же, 75]. Человек имеет трехсоставную душу, непознаваемую сущность, которая составляет основу

его личности, и «*тварные*» энергии. Следовательно, человек сотворен по образу Святой Троицы. Тем самым утверждается абсолютная уникальность и ценность каждой человеческой личности как меры ее богоподобия.

Григорий Палама, развивая святоотеческое учение о Боге-Творце, соединил его с учением о человеке и увидел образ Божий в человеке *в способности человека творить*. В этом моменте учение исихазма отличается от суфийского учения о «друзьях Аллаха», которых Бог сам выбирает и при этом не требует от них духовных подвигов. Отличается оно также и от учения Августина об избранности некоторых людей Богом и обусловленности этого избрания. Григорий Палама утверждал, что каждый человек является божественным избранником и может приобщиться к благодатному дару Святого Духа.

Подобно тому, как Бог является Творцом всего мира, также и человек должен сотворить себя по образу и подобию Божьему. Целью мистической практики исихазма является «*обожение*» человеческой личности. Рассуждения об «обожении» – это, в сущности, учение о творческом процессе [Экономцев 1992, 179,182]. Оно подразумевает, что человек может проникаться Божественными энергиями и соединяться с Богом, и это соединение составляет суть состояния *святости*. «Обожение» достигается только с помощью «нетварных» благодатных энергий, передаваемых через Святого Духа. Этот постулат был окончательно закреплен в православной мистике в XIV в. Григорием Паламой. Необходимым условием теозиса является сотрудничество божественных и человеческих энергий, получившее название *синергии*. Теозис всегда есть только *совместное творчество* человека и Бога. Его можно определить как «синергийное объединение человека с Богом», или «стяжание благодати Духа Святого».

Христианство рассматривает отношения двух личностей – несовершенной человеческой и совершенной Божественной. Обожение толкуется как совершенное соединение всех энергий человека с Божественной энергией. В этом процессе человек постепенно «входит» в

Божественное бытие, лично общаясь с Богом как «несовершенное первое лицо». Теозис предполагает «актуальное изменение фундаментальных предикатов способа человеческого существования, принадлежащего человеку образа или модуса бытия, то бишь «онтологического статуса» человека» [Хоружий 2016 web].

Имманентная мистика признает представления о личности иллюзией сознания и допускает «слияние» человека с Абсолютом по сущности. В наставлениях по раджа-йоге сказано: «Отождествляйте себя с Богом, но не с материей или с умом». «Пусть Он...для нас недостижим, тем не менее *мы и Он – одно, мы с Ним тождественны*» [Вивекананда 1991,15-16]. В трансцендентно-имманентной (антиномической) мистике человек мог стать богом не по сущности, а лишь «богом по благодати». Любое стремление человека имманентно отождествить себя с Богом признавалось ересью. По мнению святителя Дмитрия Ростовского, «там видна неправдивая к Богу в христианском человеке любовь, где тварь с Творцем сравнивается, а там видна правдивая любовь, где один Создатель паче всего создания любитя и предпочитается» [Рогачёва (ред.) 1997, 177].

Соотношение идеального и феноменального (материального) бытия.

Важным следствием концепции теозиса является оправдание материального бытия. Еще Псевдо-Дионисий Ареопагит утверждал, что материя не может быть злом: «Почему материя – зло? В самом деле, если она вообще нигде и никак не существует, - она ни добра, ни зла; если же материя все-таки как-то существует, - тогда она должна происходить из Блага, поскольку все существующее происходит из Блага, и если Благо творит зло, то зло, происходящее из Блага – это добро... Если же признать, что материя необходима для существования вселенной, то почему в этом случае она – зло? Ведь зло – это одно, а необходимость – совсем другое» [Ареопагит 1991, 55].

В православном богословии был закреплен тезис о несубстанциальности зла как такового: зло и дьявол – это небытие. Оно не существует в

действительности, а рождается от недостатка любви, веры, мудрости. По Псевдо-Дионисию, «...зло есть не-сущее и его нет в сущем. Зла, как такового, нет нигде и возникает оно не вследствие своего могущества, а в силу оскудения добра» [Ареопагит 1991, 57-58].

По словам Григория Паламы, в процессе мистического единения с Абсолютом должны одинаково принимать участие тело, душа и дух человека. Палама опирается на учение апостола Павла: «Разве не помнишь, брат, слов апостола, что “наши тела – храм живущего в нас святого Духа” и что “мы – дом Бога”, как и Господь говорит, что “вселюсь и буду ходить в них и буду их Богом”» (1 Кор. 6,19; Евр. 3,6; 2 Кор. 6,16)?» [Палама 1995, 41].

Способ решения вопроса о соотношении идеального и феноменального в исихазме свидетельствует о формировании *интеграционной мистики*. Напряженный конфликт между душой и телом, который придал черты драматизма всей западноевропейской цивилизации, «снимается» в исихазме концепцией «обожения плоти». Телесность в православном христианстве была освящена и возвышена на новый онтологический уровень. А основой для этого утверждения являлся тот факт, что телесными были и сам Христос, и Богородица, и апостолы, и все христианские святые.

Человек и его эгоцентрическое сознание.

Трагедию человеческой жизни христианство видит во внутреннем конфликте, который происходит в душе человека, мятущейся между телом и духом, необходимости сделать выбор между тварным и нетварным.

Основным препятствием на пути «обожения» исихазм считает привязанность человека к своей телесности, которая создает *страстные состояния*, и тесно связанные с ними *страдания*. А самой мощной и разрушительной страстью является привязанность к своему «Я», которая способствует формированию *эгоцентрического сознания (гордыни)*. Феофан Затворник утверждал: «Все они (страсти) исходят из самоугодия, самости, самолюбия и на них держатся»; цит. по: [Невярович 2000, 73].

Все православные мистики признавали трансцендентно-имманентную сущность Абсолюта и цель мистической практики. Основные разногласия возникли по вопросу практических методов достижения «обожения».

Подготовительный этап психопрактики.

Исихастский мистический Путь духовного делания условно делится на два периода: 1) деятельное подвижничество (*праксис*), очищение от страстей; 2) благодатное созерцание. Первому периоду соответствует понятие «аскетика», второму – «мистика». Надо заметить, что слово «мистика» отсутствует в языке Отцов Церкви. Оно стало употребляться в западном христианском мире в более позднее время, а в православии имеет значение «стяжания Духа Святого» [Пиголь 1999, 21]. Мистика есть особое благодатное состояние, которое нуждается в аскетической подготовке. С. С. Хоружий отмечает, что исихастская практика строится в парадигме Лествицы, ступенчатого восхождения, в процессе которого происходит тотальное самоотречение, отказ от себя, от «Я» [Хоружий 2016 web].

Первым методом психопрактики является *дисциплинарный аскетизм*. Признавая несовершенство человеческой личности, исихазм считает необходимым условием аскетики *покаяние* как осмысление своих недостатков, пороков и грехов, признание которых делает нас более терпимыми к недостаткам других людей. Смирение Отцы Церкви считали «стражем» и «солью» всех добродетелей. Исихасты советовали сопровождать покаяние искренними слезами, которые рождаются от осознания человеком собственного несовершенства. Этот плач святой Иоанн Лествичник назвал «радостотворным». Практика покаяния отсутствует в имманентной мистике.

После искреннего покаяния начинается *борьба со страстными состояниями*. По выражению С. С. Хоружего, страсти – это «антисинергичное устройство всего множества энергий здешнего бытия». Они лишают человека благодати и синергичной связи с Богом. Если Бог всегда открыт для встречи с человеком, то человек может оказаться неготовым для налаживания синергии. Синергию можно очень легко разрушить, после чего

необходимо возобновлять потерянную связь вновь. Этим объясняется импульсивный характер мистического процесса [Хоружий 1993, 189,190].

Первоначально христианское монашество считало, что наилучшим способом преодоления страстей является полный отказ от мира. Аскеты умерщвляли свое тело, которое воспринимали как главный источник греха. Антоний Великий говорил так: «Нам надобно увядшим сделать тело свое для того, чтобы умертвить и погасить похоть. Ибо увядение плоти дает нам возможность дойти до совершенства в добродетели чистоты. Душа бывает крепка, когда тело измождено» [Антоний 1998, 64].

Однако под влиянием святоотеческой концепции теозиса плоть была оправдана. Утверждалось, что злом является не сама телесность, но неправильное пользование ею. По мнению Исаака Сирина, «мир» - это совокупность человеческих страстей или рассеянное состояние души, её измена собственной природе. Поэтому следует вести борьбу не с окружающим материальным «миром», а с волей, которая покорила материальному [Лосский 1991, 226].

Значительный вклад в психологическое учение о природе страстных состояний был сделан Григорием Синаитом. Мистик считал, что процесс зарождения страстей проходит несколько этапов: «*прилог*», «*сочетание*», «*страсть*», «*борение*». Все начинается с прилога – совершения богопротивного поступка под влиянием внешнего побудительного мотива. В дальнейшем он превращается в сочетание – сознательное обожание мирского, с которого начинается отход человека от Бога. Сама страсть является не только сознательным согрешением, но и мечтами о нём. Чтобы противостоять страсти необходимо быть внимательным, заниматься самонаблюдением и анализом помыслов души. Борение становится приближением человека к своеобразному психологическому рубежу, заставляющему его размышлять о спасении, о своих согрешениях [Замалеев, Зоц 1990, 16-17].

В основу борьбы со страстями исихазм положил принцип духовного бодрствования - *трезвения*, когда разум человека сознателен каждого мгновение и способен различать страсти. Григорий Палама советовал «собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов». «Этого вот стража и приставь к душе и телу; с ним ты легко избавишься от дурных телесных и душевных страстей. Подчиняй самого себя, повелевай самому себе, проверяй сам себя; ...так ты подчинишь необузданную плоть духу» [Палама 1995, 43,49]. Практика трезвения соответствует буддийской *vipassane*, формирующей внимательность к чувствам и мыслям.

Важным для мистической практики исихазма является также принцип «нестязательства». Антоний советовал уничтожить в себе желание приобретать что-либо, «ибо какая выгода приобретать то, чего не возьмём с собою» [Антоний 1998, 21].

Основной этап психопрактики: любовь-доверие к Абсолюту.

Основным методом трансцендентно-имманентной мистики исихазма является любовь-доверие к Абсолюту.

В христианской мистике любовь приобретает личностный характер и существует в трех формах. Во-первых, это любовь к Божественной Личности как идеалу самых высоких достоинств и совершенств. Во-вторых, любовь к себе, которая подразумевает способность видеть в своей несовершенной личности образ и подобие Абсолюта, тот потенциал, к которому необходимо стремиться. В-третьих, любовь и уважение к другому человеку как личности и носителю образа Божьего.

Первым начал разрабатывать учение о природе Божественной любви Псевдо-Дионисий Ареопагит, считавший, что любовное стремление к Абсолюту имеет эротическую природу. В трактате «Божественные имена» он утверждал, что Божественный Эрос (или Вожделение) может действовать в мире в самых разнообразных формах, но целью его всегда есть объединение, слияние, создание единства [Ареопагит 1991, 42,45]. Эрос провозглашается

той силой, которая является основой любой мистической практики. Но если в эпоху язычества Эрос воспринимали как чувственное начало и половую любовь, то в византийской патристике он становится уже духовным началом мира. Произошел постепенный переход от чувственной любви-эроса к духовной жертвенной любви-агапе, мощному средству преодоления эгоцентрического сознания.

Высшей формой любви считается *любовь к Богу*, Который есть Любовь. Этому учил сам Христос, предпочитавший всякой другой заповеди любовь к Богу, свидетельствуемую от всего сердца, от всей души и всем помышлением (Лк. 10,27). Но в мистической практике существует опасность заменить любовью к Богу любовь к конкретному человеку, что делает ее, по выражению М. А. Бердяева, «безразличной, бесстрастной, одинаковой любовью ко всем, любовью, не знающей лица человеческого». Такая трансформация любви противоречит основам христианского учения, которое является «откровением о личности», религией любви к ближнему, рожденной из любви к Богу [Бердяев 2003, 253-254].

Если в египетской школе монашества любовь понималась как абсолютная отдача Богу, то в палестинской школе любовь направляли на весь «тварный» мир. Исихазм свою цель увидел в реализации мистического идеала единства человечества, которое живет «жизнью во Христе». При этом происходит глобальное единение: каждый человек соединяется своей тварной природой со всем человечеством, соединяет в своей личности тварное и нетварное, человеческий состав и обожающую благодать. «Эта совершенная любовь соделывает человека подобным Христу» [Лосский 1991, 236].

Григорий Палама разработал учение о любви как мистическом акте, в котором преодолеваются все границы: «Над всеми, и для всех, и у всех нас один бог, который божественной любовью вовлекает нас в себя и делает нас своими членами и членами друг друга» [Фрейберг (ред.) 1968, 369]. Палама не ограничился проповедью индивидуального спасения и явился создателем

«политического исихазма», который стал партией гражданского мира в империи. Паламизм стремился к созданию единого государства, которое бы объединило всех православных от Византии до Руси и Литвы. Одним из тех, кто принял участие в этом грандиозном замысле, был Сергей Радонежский.

Понимание процесса трансформации любви-эроса в любовь-агапе существенно отличается в имманентной и трансцендентно-имманентной мистике. В восточном христианстве была осознана опасность, с одной стороны, притеснения чувственного эроса, а, с другой, - внесения его в мистическую практику. Состоялось отделение сфер влияния чувственного и духовного эроса. Первый допускали исключительно в человеческих взаимоотношениях, второй всегда направлялся на Бога.

В отличие от тантризма, допускающего использование половой энергии (*кама*) путем непосредственного сексуального контакта, и от католической мистики, которая переносит отношения жениха и невесты, мужа и жены на отношения с Богом, исихазм направлен на сублимацию Эроса. Монашество призвано было накапливать и управлять энергией духовного Эроса.

Половая любовь между мужчиной и женщиной воспринимается как путь восстановления двух незавершенных личностей в одной целостной и совершенной. Но при этом каждая из личностей сохраняет свою уникальную индивидуальность. Любя, мы всегда воспринимаем другого человека как личность с набором только для нее характерных телесных, душевных и духовных особенностей.

Истинная любовь, как утверждает исихазм, порождает безграничное *доверие к Абсолюту*. Свою личную волю человек подчиняет теперь Воле Абсолюта, безусловно отдаваясь промыслу Божественному. Вознаграждением за такую веру является избавление от всех страхов и тревог.

Восприятие любви-доверия в исихазме качественно отличается от имманентного. Например, современный представитель джняна-йоги Шри Рамана Махарши подчеркивал, что человеку необходимо избавиться от

представлений о существовании какой-то внешней силы, которая должна ему помочь: «Не обманывайте себя, воображая первопричиной какого-то Бога вне вас. Ваш источник — внутри. Отдайте себя ему». Предлагается достичь полного слияния с этим первоисточником духовной жизни человека: «Любовь подразумевает любовь человека к Себе, своему собственному Я» [Годман (сост.) 2002, 127, 129].

«Умное делание».

Плодом безусловной любви-доверия исихазм утверждает *молитву* как диалог творения со своим трансцендентным Творцом. В этом заключается основное отличие психопрактики трансцендентно-имманентной мистики от имманентной, предполагающей медитативное созерцание Абсолюта, в котором исчезает любое различие между созерцающим и созерцаемым.

Отцы Церкви призывали молиться часто и искренне. Силу молитвы Григорий Палама видел в «...таинстве нашего единения с Богом, ибо молитва есть связь разумной твари с ее Создателем». Исаак Сирийский различал «молитву просительную», порожденную тревогой и боязнью страхом, а также «молитву духовную», достигающую абсолютного мира и покоя - исихии [Лосский 1991, 231].

Византийские мистики различали два этапа осуществления духовной молитвы – «молитву внимания» и «умную молитву». Первую практиковали монахи-молчальники, которые уходили в пустыни, и там, избавившись от всех забот, в покое *внимательно* слушали Бога и себя. Высшей молитвой исихазм признает *умную* молитву (или «*умно-сердечную*»), которая способствует единению ума и сердца мистика. Центром ее является многократное повторение слов «молитвы Иисусовой»: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного».

Симеону Новому Богослову приписывается трактат об искусстве «*умного делания*», где мистик дает рекомендации, как правильно творить «умную молитву». По его мнению, для этого необходимы три вещи: «беспечение о всякой вещи, благословной и неблагословной», «чистая

совесть во всем» и «безпристрастие совершенное, чтобы помысл твой не уклонялся в пристрастие ни к чему мирскому». «Утвердив все это в сердце твоём, сядь в каком-нибудь безмолвном месте, наедине, в углу, затвори дверь, собери ум твой, отвлекши его от всякой привременной и суетной вещи, прижми к груди бороду, сдерживай немного дыхание твое, низведи ум твой к сердцу твое, обратив туда и чувственные очи, и внимая ему, держи там ум свой, и пробуй умом найти место, где находится сердце твое, чтобы там был совершенно и ум твой» [Иисусова молитва б/г, 76-77].

Сила «молитвы Иисусовой» заключена в том, что имя Христа содержит в себе силу самого присутствия Божьего. Концентрация на нем приводит к тому, что молитва становится второй природой человека, состоянием сознательным и непрерывным, как дыхание или биение сердца. Григорий Богослов советовал чаще поминать в молитве имя Божие, чем вдыхать воздух [Там же, 33].

Выделяют три образа, или ступени «Иисусовой молитвы». Во-первых, *словесная молитва*, когда подвижник усилием воли делает ее непрерывной, при условии мира и любви со всеми, в целомудрии и смирении. На этом этапе молитва еще является тяжелым трудом. Вторая ступень «Иисусовой молитвы» - *умственная*, или *душевная*. Ум уже входит в непрерывно совершаемую молитву и сосредотачивается на имени Божьем, освобождаясь «от своего непрестанного блуждания и остается во “внутренней клетке”, в богомыслии». Третья и высшая ступень “умного делания” совершается в духе или в сердце, когда «молитва проникает внутреннее существо человека, который в изумлении видит себя в Божественном свете». На этом уровне молитва Иисусова творится непрерывно, без всяких усилий и «свет Имени через сердце озаряет и всю вселенную» [Булгаков 1991,179-180].

В исихазме утверждается важность *опыта мистического света*, сопровождающего процесс «обожения». Возникновение «*фотизмов*» (светоносных явлений) связано с благодатным действием «нетварных» Божественных энергий. Для Отцов Церкви этот Свет является зримым

признаком Божества, божественных энергий или благодати, и через него возможно познание самого Бога. Учение Григория Паламы доказало, что человек, достигший «обожения», обретает способность видеть нетварный *«фаворский свет»*, который впервые был явлен ученикам Христа на горе Фавор в таинстве Преображения. Мистик утверждает, что «в силе Духа Бог открывается зрению святых, единясь с ними как Бог с богами: превратившись в нечто лучшее благодаря причастности Лучшему... В самом деле, мы станем сынами Божиими» [Палама 1995, 219].

«Умная» молитва предполагает определенные *психосоматические упражнения*, например, управление дыханием, позы тела, особый ритм ее творения. Бесспорно, все молитвенные практики направлены на овладение умом и в этом похожи друг на друга «Иисусова молитва» исихастов, индийское джапа, мусульманский зикр и др. Но было бы неверно отождествлять исихастскую практику с практиками имманентных традиций. Е. А. Торчинов сравнивал умную молитву с тантрической практикой пробуждения анахата-чакры [Торчинов 1998 web, III:3:2]. А. Г. Сафронов отмечал, что «исихастские споры» были порождены реакцией ортодоксальной церкви на психопрактики, которые лежат «за пределами православного и даже христианского контекста» [Сафронов 2004, 174].

Исихазм, в отличие от имманентных мистических традиций, утверждает, что с помощью энергий тварного мира невозможно достичь его реального преобразования. Все психосоматические упражнения имеют второстепенное значения в этой мистической традиции. Св. Иоанн Златоуст советовал: «Не будем ограничивать молитву свою положением тела, но паче будем воссылать ее из горящего сердца, со всякой тихостию, сокрушением умиленным и слезами» [Иисусова молитва б/г, 133].

Особенностью православной мистики является также безобразность ее мистического опыта, отрицание созерцательных визуализаций, которые часто используются в имманентных традициях и даже в католической практике. Нил Синайский советовал: «Отнюдь не желай и не ищи увидеть во

время молитвы какой-то лик или образ» [Невьярович 2000, 109]. В исихазме подчеркивается опасность появления во время мистической практики видений, голосов, ароматов, которые классифицируются как «*прелесть*».

«Умно-сердечная» молитва является вершиной православного мистического опыта. Это, по выражению В. Н. Лосского, - «молитвенное совершенство, духовная молитва, или созерцание» [Лосский 1991, 232]. Когда сердце встречается с умом, а молитва становится созерцанием, достигается конечная цель мистической практики – «соединение» с Абсолютом и теозис.

Источники - Primary Sources in Russian

Антоний 1998 - *Антоний Великий*. Духовные наставления. М.: Сретенский монастырь, 1998 (St. Anthony. Spiritual Teachings).

Ареопагит 1991 - *Дионисий Ареопагит*. Божественные имена. // Мистическое богословие. К.: «Путь к истине», 1991. С. 13 – 93 (Areopagit, Dionysius. Divine Names. // The Mystical Theology).

Вивекананда 1991 – *Вивекананда*. Шесть наставлений о Раджа-Йоге. Рига: УГУНС, 1991 (Swami Vivekananda. Six Teachings of Raja Yoga).

Годман (сост.) 2002 - *Будь тем, кто ты есть!* Наставления Шри Раманы Махарши. Сост. Д. Годман. М. – Тируваннамалай: Изд-во К.Кравчука. – Шри Раманашрам, 2002 (Be As You Are. The Teachings of Sri Ramana Maharsi. Edited by David Godman. Arkana, 1992).

Иисусова молитва б/г - Что такое молитва Иисусова по преданию православной церкви. Б.м., Б.г. (What is the Jesus Prayer according to the tradition of the Orthodox Church).

Кудрявцев 1996 - *Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция*. Сост. О. Кудрявцев. М.: Юристъ, 1996 (Bowl of Hermes: The humanistic thought of the Renaissance and the Hermetic Tradition. Edited by O. Kudrayvtsev).

Невярович 2000 - *Невярович В.* Терапия души. Святоотеческая психотерапия. М.: «Русский Хронограф», 2000 (Nevayrovich, V. Therapy of the soul. Patristic psychotherapy).

Палама 1995 - *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995 (Palamas, Grigory. The Triads in protection of sacred-keeping silence).

Рогачёва (ред.) 1997 - Поучения и беседы преподобного Серафима Саровского. Ред. О. Рогачёва. М.: Правило веры, 1997 (The Teachings and Conversations of St. Seraphim of Sarov. Edited by O. Rogacheva).

Фрейберг (ред.) 1968 - Памятники византийской литературы. IV-IX веков. Ред. Л. Фрейберг. М.: Наука, 1968 (Monuments of Byzantine literature. IV-IX centuries. Edited by L. Freyberg).

References in Russian

Бердяев 2003 - *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. // Диалектика божественного и человеческого. М.,Х.: «Изд-во АСТ», «Фолио», 2003. С. 15 – 338.

Булгаков 1991 - *Булгаков С. Н.* Православие. Очерки учения православной церкви. К.: Лыбидь, 1991.

Булгаков 1994 web - *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. [Электронная библиотека RoyalLib]. // http://royallib.com/book/s_n_bulgakov/svet_nevecherniy_sozertsaniya_i_umozreniya.html

Жиртуева 2015а – *Жиртуева Н. С.* Модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и средневекового Крыма. // Философия и культура. 2015. № 6. С. 843 – 852.

Жиртуева 2015б – *Жиртуева Н. С.* Типология мистических традиций и методов мистической психопрактики. // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 201 – 210.

Замалеев, Зоц 1990 - *Замалеев А.Ф., Зоц В.А.* Отечественные мыслители позднего средневековья: конец XIV – первая треть XVII в. К.: Лыбидь, 1990.

Лосский 1991 - *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной церкви. // Мистическое богословие. К.: «Путь к истине», 1991. С. 95 - 260.

Мейендорф 1974 - *Мейендорф И.Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и политическом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Т.29. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. - С. 291 – 305.

Минин 1991 - *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики. // Мистическое богословие. К.: «Путь к истине», 1991. С. 337 - 391.

Пиголь 1999 - *Петр (Пиголь).* Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М.: «Макцентр», 1999.

Сафронов 2004 - *Сафронов А.Г.* Религиозные психопрактики в истории культуры. Х.: ХГАК, 2004.

Торчинов 1998 web - *Торчинов Е. А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. [Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)]. // <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>

Хоружий 1993 - *Хоружий С.С.* Исихазм и история. // Цивилизации. Вып. 2. М.: Наука, 1993. С. 172 -196.

Хоружий 2016 web - *Хоружий С.С.* Античная забота о себе и практики исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко). [Вопросы философии. 2016. № 8]. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1454&Itemid=52

Экономцев 1992 - *Экономцев И.Н.* Православие. Византия. Россия. М.: Христианская литература, 1992.

Berdyayev, Nikolai. The Philosophy of the Free Spirit. // Dialectics of the Divine and the Human. М.: Izd-vo AST, Kh.: Folio, 2003. S. 15 – 338. (in Russian).

Bulgakov, Sergei. Orthodoxy. Essays on the Teachings of the Orthodox Church. К.: Lybid', 1991. (in Russian).

Bulgakov, Sergei. *Unfading Light: Contemplation and Meditation*. Moscow, 1994. [E-library RoyalLib]. // http://royallib.com/book/s_n_bulgakov/svet_nevecherniy_sozertsaniya_i_umozreniya.html. (in Russian).

Lossky, Vladimir. *Essay on Mystical Theology of Eastern Church*. // *The Mystical Theology*. K.: Put' k istine, 1991. S. 95 - 260. (in Russian)/

Meyendorff, John. *About Byzantine Hesychasm and its role in the cultural and political development in Eastern Europe in the XIV century*. // *TODRL*. T.29. L.: Nauka, 1974. S. 291 – 305. (in Russian).

Minin, Petr. *The Main Directions of the Ancient Church of Mystics*. // *The Mystical Theology*. K.: Put' k istine, 1991. S. 337 - 391. (in Russian).

Pigol, Petr. *St. Gregory of Sinai and his spiritual successors*. M.: Maktsentr, 1999. (in Russian).

Safronov, Andrew. *Religious psychopractices in the History of Culture*. Kh.: KhSAC, 2004. (in Russian).

Torchinov, Evgeny. *World Religions: Experience of Outrageous. Psychotechnics and Transpersonal States*. St. Petersburg, 1998. [The Library of the Fund of the Assistance in the Psychic Culture Development (Kiev)]. // <http://psylib.org.ua> (in Russian).

Horujy, S. Ancient Greek Care of the Self and Hesychast Practice: Comparative Analysis (Marginalia to “Hermeneutics of the Subject Foucault”). http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1454&Itemid=52

Horujy, S. Hesychasm and History. // *Civilizatsii*. Vup. 2. M.: Nauka, 1993. S. 172-196. (in Russian).

Ekonomtsev, John. *Orthodoxy. Byzantium. Russia*. M.: Kristianskaya literatura, 1992. (in Russian).

Zamaleev, Aleksandr. *Zots, Vladimir. Russian thinkers of the late Middle Ages: the end of XIV - the first third of the XVI century*. K.: Lybid', 1990. (in Russian).

Zhirtueva N. S. Modifications of the Byzantine Hesychasm in the Culture of Kievan Rus, Moscovian Rus and Medieval Crimea. // *Philosophy and Culture*. 2015. Vol. 6. P. 843 - 852. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.6.14070 (in Russian).

Zhirtueva N. S. Typology of world mystic traditions and the methods of phychopractice. // *Voprosy Filosofii*. 2015. Vol. 9. P. 201-210. (in Russian).

1. Жиртуева Наталья Сергеевна.

2. Профессор кафедры «Исторические, философские и социальные науки» Гуманитарно-педагогического института Севастопольского государственного университета.

3. Доктор философских наук, доцент.

4. 20 сентября 1969 года.

5. Паспорт № 0914 271505. Выдан отделом УФМС России по г. Севастополю в Гагаринском районе, 07.10.2014. Код подразделения 920-004.

6. 299038 Крым, город Севастополь, ул. Колобова, д. 18/ 2, кв. 43.

7. +7 97 88 323 325.

8. zhr_nata@bk.ru