

ИСИХАЗМ В ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ МИСТИКИ

HESYCHASM IN THE HISTORY OF THE FORMATION OF ORTHODOX MYSTICISM

N. Karasev

Annotation

The object of research is the history of Hesychasm as the flow in the mystical theology and as a spiritual practice of Orthodox Church. The subject of research is the history of the theoretical study and practical implementation of Hesychasm in Greece, Byzantium and Russia, as well as the history of its interpretation in the tradition of patristic theology and religious studies. The purpose of the article is to establish the place and role of Hesychasm as a unique exercise in the process of becoming an Orthodox mystical theology and to reveal its impact on Christian theology in general. The research methodology is based on the comparative-historical method, textual analysis of theological texts of the Orthodox tradition. Results: in contrast to the dogmatic theology, mystical theology, on the issues of the knowledge of God and deification, based on spiritual practices, and leading practice of its kind, became an independent doctrine in Orthodoxy, became Hesychasm. Application of the results: the data presented in the text, and the conclusions of the article can be used in teaching the history of the Church's teaching, in theological and religious studies.

Keywords: Hesychasm, Orthodoxy, Byzantium, starets, Optina Pustyn, Gregory Palamas, monasticism, mystic theology, the patristic tradition, the history of Orthodoxy.

Карасев Николай Александрович
Настоятель, кандидат богословия,
к.филол.н., Храм Живоначальной Троицы
в Старых Черемушках

Аннотация

Объектом исследования является история исихазма как течения в мистическом богословии и духовной практики в лоне православной церкви. Предмет исследования – история теоретического обоснования и практического воплощения исихазма в Греции, Византии и России, а также история его осмысления в святоотеческой богословской традиции и последующем отечественном и зарубежном религиоведении. Цель работы – установить место и роль исихазма как уникального учения в процессе становления православного мистического богословия выявить его влияние на христианское богословие в целом. В отличие от догматического богословия, мистическое богословие, посвященное вопросам богопознания и обожения, опирается на духовные практики, и ведущей практикой такого рода, оформившейся в самостоятельное учение в православии, стал исихазм.

Ключевые слова:

Исихазм, православие, Византия, старчество, Оптиная пустынь, Палама, монашество, мистическое богословие, святоотеческая традиция, история православия.

Введение

Разработанное Григорием Паламой учение о нетварных божественных энергиях, богопознании и обожении составило основу метода мистического богословия, которое развивало и упрочивало данное направление в православном христианстве. Восприняв традицию опытного мистического богословия вместе с традицией исихазма, или умного делания, русская православная мистическая традиция богословия долго не знала термина "мистика", поскольку в русском переводе греческое слово переводилось как "тайна". В итоге слово "мистика" и родственные ему пришли в русский язык через посредничество западноевропейского опыта, как синонимы оккультизма и эзотеризма. Однако уже в XIX веке, сопоставленное в том числе с практикой умного делания в русском исихазме, понятия мистики и мистического постепенно завоевали свое законное место в русском богословии.

Исихазм – одно из наиболее ярких воплощений восточного христианства. Эта традиция, зародившаяся с

первыми монашескими опытами, нашла своеобразное продолжение в Византии, а затем и в России, то есть оставалась одной из немаловажных сторон жизни православной церкви.

Исихазм как путь богопознания

В современной антологии православной мысли он определяется как "течение в православной мистике, связанного с особым рода аскетической и молитвенной практикой. В основе философии исихазма лежит представление о том, что можно быть причастником Богу и созерцать Его посредством Божественных энергий" [1, с. 712]. Происхождение слова "исихазм" от греческого *ησυχια* – спокойствие, тишина, уединение – в действительности говорит о необходимости достижения особого рода внутренней тишины, предшествующей богопознанию. Непрестанное предстояние пред Богом достигается и осуществляется посредством молитвы. Поэтому сила безмолвия заключается в непрестанной и неотвлекаемой молитве.

Епископ Афанасий (Евтич) в своей статье "Пролегомены к исихастской гносеологии" дает такое определение исихазму: "В узком смысле исихазмом называется религиозно-духовное и богословско-философское течение на православном Востоке в 14 веке, особенно на Святой Горе и на Балканах <...> Исихазм прежде всего означает подвижнический образ христианской жизни, посвященный в основном молитвенному безмолвию" [3, с. 74]. Таким образом, исихазм есть название определенного пути богопознания.

Кантакузен в "Истории ромеев" пишет, что он "саму (исихию) считает делом божественным и святым" [2, с. 546]; кто предаётся подвигу исихии, тот от Бога удостоивается великой благодати, "ведь такие вещи не происходят (силами) человеческого рассудка и усердия" [2, с. 546]. Подвиг исихаста он разделяет на три ступени. Начальный путь – "преддверие божественной мудрости", средний и совершенный. Путь исихии начинается под руководством духовного отца, которого желающий подвига или сам избирает, или в монастыре отдается на послушание. На высших ступенях подвижник, достигнув совершенства, видит нетварный божественный свет, который "осиявает святых". Ибо "сей божественный свет осиял многих иных, во время гонений и подвизавшихся за Христа, и божественного Антония, сражавшегося не с (земными) владыками, но с демонами, более жестокими, чем (те) владыки, как можно узнать из написанного о нем", – и до сих пор, – "святые видят вышний свет, осияваемые от Бога" [2, с. 546].

В философском энциклопедическом словаре исихазм (от греч. – покой, безмолвие, отрешенность), определяется как "мистическое течение в Византии" [4, с. 221]. Далее, автор различает в этом течении "этико-аскетическое учение о пути человека к единению с богом через "очищение сердца" слезами и через сосредоточение сознания в себе самом" [4, с. 221] и систему духовного опыта усвоения Иисусовой молитвы. Кроме этого, мистическое течение включает в себе учение св. Григория Паламы (паламизм – "доктрина о несотворенности "Фаворского света") о воздействии на человека нетварных Божественных энергий. Паламизм "был признан на Валхернском поместном соборе в 1351 официальным православным учением" [4, с. 221]. Таким образом, исихазм вполне правомерно можно определить как православную мистику.

В исихазме раскрывается основной закон богопознания, который был открыт св. Иринеем Лионским и богословки оформлен святителем Афанасием Великим: Бог воплотился и стал человеком для того, чтобы человек стал Богом. Руководствуясь этим принципом, подвижник всегда искал путь, как человеку стать Богом. Исихазм не теоретически, но практически показывает и учит, как человеку стать Богом.

Исихазм исследовал путь богопознания, указав три основные ступени восхождения: начальный путь, средний и совершенный.

К первой ступени относятся духовный опыт, который

святые отцы называли практикой, духовным деланием: исполнение заповедей, духовная брань и духовный подвиг. В результате духовного делания приобретается навык воздержания, и человек освобождается от греховных вожделений и страстей. Вместо страстей в душу входит смирение. По учению Григория Паламы, первая ступень, деятельного восхождения, начинается с внешнего изучения Священного Писания и тщательного исповедания заповедей Божиих. Здесь духовный опыт отличается разнообразием, в зависимости от духовного настроения человека. Так, заповедь непрестанной молитвы можно понимать как опыт частой молитвы в духовно-аллегорическом восприятии, по словам Христа: "Кто может вместить, да вместит" (Мф. 19.12); но можно и пытаться постигнуть ее опытно, в буквальном смысле: постоянно пребывать в молитве. Эта ступень духовного делания направлена на достижения чистоты сердца, на уничтожение греховных помыслов и сладострастных переживаний. Вся жизнь перестраивается, в корне меняется шкала ценностных ориентаций. Можно сказать, меняется онтологический менталитет; видоизменяются даже самые высокие цели. Например, в корне меняется гносеологическое стремление, тяга к науке: "что высоко у людей, то мерзость пред Богом" (Лк. 16.15). Мудрость века сего есть ничто на пути богопознания; Бог ищет не мудрых, а смиренных. На этой ступени мало мистических явлений; как правило, перестройка происходит на подсознательном уровне. Сверхъестественные явления если и случаются, то, как правило, носят характер мистического озарения. Богоявления совершаются в исключительных случаях.

Вторая ступень – ступень мистического созерцания. Начинается она с проникновения в духовный, сокровенный смысл священного Писания и богообщения: молитвенного воздыхания, возношения ума и сердца к Богу, безмолвия, которое очищает ум и возводит его к чистому созерцанию, когда вообще никакой, даже благой помысел не отвлекает человека от богообщения. Мистические озарения приобретают устойчивый характер, могут сопровождаться непосредственными откровениями. Бог часто является своим верным и открывается им через видения символического характера. Это область чистого созерцания, когда размышление превращается, и ум "входит в сердце", свободное от переживаний, в состоянии полного бесстрастия (апатии). В этом случае ум соединяется с сердцем. Размышления не возмущают сердце; сердце не возмущается и не дает материала для размышления о посторонних вещах.

Затем духовное состояние человека возводится на высшую третью ступень богопознания, обожения. Покой, радость и тишина (исихия) наступают во всей природе человека, тогда перед ним открывается иное измерение – божественное. Бог открывает человеку тайны спасения, тот же воспринимает их не сознанием, но непосредственно. Это третья ступень богопознания, мистическая. Здесь опыт и теория, или умственное познание, совпадают. Вся природа человека начинает преображаться и наполняется светом. Проникновение благодати в существо

человека без остатка называется обожением. В это время между богом и человеком образуется нечто общее, некая единая субстанция – это единая богочеловеческая энергия, единая воля, единое желание – любовь. При этом его личное сознание не исчезает; он ясно осознает, что он человек и что он общается с Богом. Эту ступень Дионисий Ареопагит назвал "мистическим богословием", а прп. Максим Исповедник назвал "богословской мистагогией". Это таинство, мистерия, в которой человек от Бога посвящается в тайны божественной премудрости и сам становится мистиком, сотаинником Христовым, общителем этой тайны. Вся мистика исихазма сосредоточена вокруг тайны боговоплощения, строго христологична.

На высших ступенях подвижник, достигнув совершенства, видит нетварный божественный свет, который "осиявает святых". Ибо "сей божественный свет осиял многих иных, во время гонений и подвизавшихся за Христа, и божественного Антония, сражавшегося не с (земными) владыками, но с демонами, более жестокими, чем (те) владыки, как можно узнать из написанного о нем", – и до сих пор, – "святые видят вышний свет, осияваемые от Бога" [2, с. 546].

Эти состояния описывали прп. Исаак Сирий, прп. Симеон Новый Богослов и святитель Григорий Палама, Каллист Анегеликуд и другие святые. Определяя отношение человека с Богом лицом к Лицу и пророк, и евангелист дают понять, что в это время не происходит смешение Бога и человека: личность человека есть одна субстанция, личность Бога – другая. И эта форма общения определяется Священным Писанием как самая высшая, совершенная и крайняя форма богообщения. Человек не сущностью своей общается с Богом, но формой бытия, поскольку личность человека есть форма бытия его сущности, а личность или ипостась Божия есть форма бытия божественной сущности; личностное общение исключает смешение по сущности.

В христианском богопознании, методом которого является исихазм, познавательные способности человека рассматриваются принципиально широко. Одним из важных методов и факторов богопознания становится вера. В Евангелии, особенно от Иоанна, познание не мыслится вне Бога; поэтому истинное познание – это богопознание. Богопознание в христианстве выходит на новый уровень даже по сравнению с ветхозаветным пониманием. Познание начинается с ума, но в процесс богопознания включается весь человек: "Вопрос познания в исихазме перестает быть лишь спекулятивным вопросом или всего лишь интеллектуальным актом человеческого ума <...> Это вопрос полноценной, истинной жизни <...>, вопрос подлинного просветления" [3, с. 107]. Человек познает Бога не только умом, но всем своим существом, всей природой.

Здесь разум приобретает особые сверхъестественные познавательные силы, когда "гносис" преобразуется, трансформируется в любовь, а любовь есть сила, соединяющая и приобщающая человека и Бога. Святой

Савва Сербский "подтверждает истину о том, что любовь – лучший метод познания" [3, с. 97]. Как это будет открыто в исихазме, именно в любви (как энергии божества, Его действию, Его воли) две онтологически разные личности человека и Бога соединяется в единую субстанцию.

Вера понимается в христианстве шире, чем в античности, и шире, чем в Ветхом Завете. Как пишет епископ Афанасий (Евтич), "Для христианского исихастского опыта вера – это живая реальность, намного более широкая и всеобъемлющая, чем религия в обычном ("общерелигиозном") смысле" [3, с. 102]. Вера выходит за пределы видимой реальности и соединяет человека с реальностью невидимой, сверхъестественной. Вера – не усилие одного человека; это соединение человека и Бога. Это соединение имеет особый характер, где человек как личность познает Бога как Личность. Человек не только ощущает внутреннюю силу движения к Богу, он ощущает и силу, наполняющую его извне, от Бога.

История исихазма на Руси

Исихазм, греческое учение и система монашеских практик, проник на территорию России, и там получил благоприятную почву, вплоть до XVI века. В России исихазм нашел свою вторую родину, укоренился и стал органичной частью монашеской православной культуры.

Нужно отметить, что этому во многом способствовала связь русского богословия и русского православия с Афоном. Афон сыграл огромную роль в сохранении православного понимания как богословия, так и самого образа жизни не только в России, но и во всем православном мире. Афон сохранил православные традиции, в том числе и мистическую православную традицию, которая в XIV в. получила название исихазма. Многие монастыри Руси, монастырские уставы, мистико-аскетические традиции, возрождение умного делания были связаны с Афоном [7, 8]. Огромную роль в развитии богословской мысли на Руси сыграл афонский монах прп. Максим Грек (+1530 г.). Кроме этого, с Афоном связаны издатели и переводчики "Добротолюбия" на славянский язык: Паисий Величковский (+1794 г.) и его ученик Платон, а также монахи-святогорцы из Вятской губернии и монахи Пантелеймоновской обители Сергий и Азар [7, с. 650].

Духовный опыт на Руси сохранился: это очевидно, например, в трудах и духовной жизни оптинских старцев, Феофана Затворника с его переводом "Добротолюбия", составленного Паисием Величковским. Как отмечает С.Хоружий, "хронотоп русского исихазма практически совпадает с хронотопом русского христианства: хронология русского исихастского подвижничества – от Киево-Печерского монашества XI – XII вв. до нашего современника архимандрита Софрония, а его география – вся Россия" [9, с. 550].

Начальный период русского исихазма был связан с историей Киевской Руси, ориентирован на египетское и палестинское монашество, которое задавало образцы молитвенного делания и вообще исихастского подвига.

Расцветом исихазма в России стал период XIV – XVI

вв. в Московской Руси, от преп. Сергия до Нила Сорского: работы последнего были причислены к классике исихазма в православной традиции. Если в первый период развития русский исихазм опирался на византийский опыт, то во второй период возросло влияние южнославянских традиций (болгарская и сербская) [10, с. 234]. Начиная с XVI века появилась альтернатива исихазму: спор Нила Сорского и Иосифа Волоцкого открыл противоречие двух путей богопознания. В то время как Нил Сорский, исходя из духа Нового Завета, проповедовал нестяжательство и аскетизм, внутреннюю свободу подвижника, Иосиф Волоцкий отстаивал необходимость оставить обширные монастырские владения и "видел в монастырской аскезе прежде всего средство для подготовки монахов к исполнению церковно-административных задач" [11]. Победа Иосифа на Соборе 1503 года знаменовала серьезный поворот в политике православной церкви.

Период упадка исихазма завершился с приходом старца Паисия Величковского. К этому периоду относится расцвет школы старчества в Оптиной пустоши, а также деятельность плеяды великих учителей исихастского направления: Тихона Задонского и Серафима Саровского, Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника. Старчество стало настоящей школой мистического богопознания: "старчество сближалось с аскетическим деланием и мистическим созерцанием – этими двумя путями совершенствования личности, которые к моменту появления старчества имели за собой уже более чем столетнюю историю; именно благодаря старчеству аскетизм и мистика соединились в единую систему духовного окормления" [11].

Непрекращающийся духовный опыт мистического богословия нашел новое развитие в трудах Игнатия Брянчанинова, который видит мистическое содержание духовного опыта, но не употребляет сам термин. Понятия духовного опыта и мистического опыта у него не получают дифференциации; нет терминов, которые расставили бы акценты. Игнатий Брянчанинов сетует, что религиозный опыт пронизан схоластикой. Так, он приводит в пример монахов, которые не верят в существование демонов, не имеют понятия о духовной брани; некоторые семинаристы сомневаются в бытии Бога. Духовный опыт вырождается, мистический – исчез; и исихазм был призван противостоять этому процессу

Этот период продолжался, несмотря на репрессии, и в XX веке, "в служении последних оптинских старцев и "старца в миру" о. Алексия Мечева, в русских обителях на Афоне и в рассеянии" [9, с. 550], в деятельности св. Силуана Афонского и его ученика архим. Софрония.

Исследования исихазма не могли быть объективными в русской традиции в течение долгого времени, поскольку, как замечает С.С. Хоружий, в рамках присущего богословию XIX века "аристотелиански-схоластического способа мышления, исихастская практика заведомо не могла быть понята в своем истинном значении и смысле: как путь к благодатному обожению" [12, с. 41]. И даже в 1913 году, когда уже были освещены основные вехи ис-

три исихазма, с кафедры Санкт-Петербургской Академии, где некогда учил Феофан Затворник, проф. Мелиоранский аттестовал исихазм как "афонское извращение мистики Симеона Нового Богослова, <...> напоминающее дервишей, хлыстов или мессалиан" [12, с. 42]. И даже византолог Ф.И. Успенский характеризовал исихазм как "практику факирскую, занесенную из Индии" [12, с. 42]. Продвижение к более адекватной рецепции исихазма было весьма трудным, оно шло через осмысление наследия Г.Паламы В.Кривошеиным и Вл. Лосским, через исследование восточной патристики в работах Г.Флоровского. Работы И.Мейендорфа составили базу для будущего исследования исихазма в контексте византийского мистического богословия. И сегодня в православном богословии только формируется дискурс мистического богословия, основанный на исследовании наследия Паламы и исихазма в целом.

Отличительной особенностью русского исихазма, в отличие от его исторических прообразов, стала тенденция к проявлению в рамках общежительного монашества, к активному выходу в мир и взаимодействию между исихастской традицией и окружающим обществом. В Египте и Палестине исихазм был делом отшельников, анахоретов, пустынников, что позволило монашеству, удаляясь от обыденной жизни социума, создать новую практику умного делания. Эта задача требовала максимальной концентрации, удаленности от любых соблазнов и отвлекающих факторов. Однако такая ситуация не могла быть окончательным этапом развития исихастского движения: "В сознании самой традиции, исихастский подвиг никогда не мыслился как закрытый эзотерический культ, удел кружка избранных и род некой духовной экзотики и эксцентрики" [9, с. 551]. И, когда мистический по сути исихастский метод практического богословия был создан и утверждён в поколениях практикующих как особый духовный метод познания, исихазм был готов раскрывать это познание в мир, в окружающее общество (так было в Византии XIV века).

Особой эффективной формой трансляции исихастских ценностей, идеалов и методов стало "Добротолюбие", обширный свод аскетических текстов, который сумел перенести исихастский опыт в Россию и Румынию: в "Откровенных рассказах" П.Величковского неизвестный странник проникается вдохновением от "Добротолюбия", книга становится центром его духовного мира, и он делится ею со всеми и везде, побуждая и окружающих к жизни в Боге.

Возникновение в русле Филокалического движения старчества стало одним из наиболее существенных вкладов России в развитие исихазма. Традиция встретилась со страной, с обществом, что стало глубоко важным событием для обеих сторон. С.Хоружий видит в старчестве шаг к решению ключевого вопроса любой духовной практики: "может ли совмещаться между собой работа всецелого духовного самопреобразования, восхождения к инобытию (вообще говоря, полностью поглощающая человека) и развитая intersубъективная сфера с богат-

ством социальной жизни и межличностных связей?" [9, с. 552] Старцы Оптиной пустыни, чей быт детально описан, демонстрировали удачное решение этой задачи: силы для совмещения этих разнонаправленных задач обретаются старцами в любви Христовой, через посредство благодати. И общество, в свою очередь, откликлось на эти запросы, однако и здесь (как в Византии) история прервала хрупкий процесс взаимодействия исихастской практики и социальной сферы.

Таким образом, в русском старчестве исихазм обрел новые формы открытия истины навстречу окружающему миру, новые запасы любви в готовности приобщить к мистическому способу богопознания того, кто рядом и кто страдает этого общения. Феномен Оптиной пустыни произвел глубокое и плодотворное воздействие на русское общество, однако этот процесс не был доминирующим, и возобладали совсем другие социальные настроения.

К сожалению, и самые яркие и известные страницы жизни русского исихазма, связанные с "оптинской нитью" в русском общественно-литературном процессе, зачастую оказываются свидетельствами предубеждения против исихазма. Так, И.В. Одоевский, и Хомяков не стремятся сблизиться с Оптиной пустыней, видя в исихазме экзальтированную индивидуалистическую практику (что мы видим уже в 1930-е и в описаниях С.Булгакова).

Важнейшая часть византийского исихазма, богословская мысль, мистическое богословие энергий Божиих и духовной лестницы, получила в России малое развитие и, возможно, даже не было в полной мере известно в обществе вплоть до второй половины XIX века. И когда византологи занялись наследием Паламы, нити связи между византийской и оптинской традициями умного делания еще долго не были прослежены. В русском исихазме, как утверждает С. Хоружий, была мало развита теория высших духовных состояний, того самого света, о котором исихасты Византии вели свои споры; только подвиг преп. Серафима Саровского принес свидетельства достижения этих состояний, осияния Светом Святого Духа; затем они были явлены в подвиге св. Силуана Афонского и ар-

хим. Софрония (Сахарова).

Метод исихазма, стройная и строгая духовная дисциплина, в России также не был столь четко развит; однако деятельность Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника развивали именно это направление. Антология Умного Делания игумена Харитона, созданная в XX веке, стала известна во всем христианском мире. Этот путь продолжается в вечность; как выражается епископ Афанасий, перед человеком открывается "эсхатологический масштаб исихастской гносеологии" [3, с. 119].

Именно с исихазмом и деятельностью "аскетико-филологической школы" Оптинской пустыни наступило преодоление "западного пленения" русского богословия, описанного Г.Флоровским. Богословы русской диаспоры открыли исихазм как развитый, строгий и стройный метод опытного мистического богословия; со временем эта оценка распространилась и на русский исихазм.

Выводы

Разработанное Григорием Паламой учение о нетварных божественных энергиях, богопознании и обоении составило основу метода мистического богословия, которое развивало и упрочивало данное направление в православном христианстве. Восприняв традицию опытного мистического богословия вместе с традицией исихазма, или умного делания, русская православная мистическая традиция богословия долго не знала термина "мистика", поскольку в русском переводе греческое слово переводилось как "тайна". В итоге слово "мистика" и родственные ему пришли в русский язык через посредничество западноевропейского опыта, как синонимы оккультизма и эзотеризма. Однако уже в XIX веке, сопоставленное в том числе с практикой умного делания в русском исихазме, понятия мистики и мистического постепенно завоевали свое законное место в русском богословии. Однако до сих пор задача разработки системы мистического православного богословия на русском языке является актуальной.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х кн. М., СПб.: Никея – РХГА, 2009.
2. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения. СПб., 2008. 288 с.
3. Евтич А. Прологомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. 2005. Т. 40. С. 74–121.
4. Философский энциклопедический словарь М.: Советская энциклопедия, 1983. 836 с.
5. Лосский В. Боговидение. М., 2006. 757 с.
6. Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. 576 с.
7. Успенский П. История Афона Т. 1. М., 2007. 1088 с.
8. Иустин Преподобный. Нил Сорский и его устав скитской жизни. Клин, 2001. 127 с.
9. Хоружий С. Исихазм в России // Исихазм. М., 2004. С. 550–560.
10. Реутин М.Ю. Григорий Палама – Сергей Радонежский // Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта. М., 2011. С. 234–239.
11. Смолич И.К. Русское монашество: Возникновение. Развитие. Сущность (988–1917). М.: Православная энциклопедия, 1997. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/436465/>
12. Хоружий С. Исихазм: эволюция рецепции // Исихазм. М., 2004. С. 40–51.