

Дьяченко И. Н.

Югорский государственный университет, Ханты-Мансийск

**Идеи «созерцания» и «любви» в исихазме
и русская гуманистическая традиция**

**The influence of ideas of contemplation and love of quietism in world installation
Russian humanistic tradition**

УДК 1(091):165

Аннотация. Статья посвящена анализу влияния исихазма на формирование персоналистских и филоменологических граней русской гуманистической традиции в процессе развития гуманистических тенденций отечественной религиозной философии.

Автор подчеркивает, что под действием существующего духа «мистического реализма» такая оригинальная форма синтеза мистики и аскетизма, как исихазм, смогла естественным образом «вписаться» в русскую гуманистическую традицию и в православие, усилив филоменологические тенденции русского гуманизма.

Summary. In the process of development of humanistic trends in christianity, continue to form personal and filomenologition verges of russian humanistic tradition, which was heavily influenced hesychasm. This is probably due to the predisposition of russian culture to mysticism, which ensured the adoption of the Eastern Church tradition, where is not a sharp delineation of theology and mysticism. Thanks to the existing spirit of mystical realism" so the original form of synthesis of mysticism and asceticism, as hesychasm, was able to naturally "fit" to orthodoxy. The article deals with the problem of influence of hesychasm on russian humanistic tradition and russian philosophy of love.

Ключевые слова: исихазм, русская гуманистическая традиция, христианство, мистицизм.

Key words: hesychasm, russian humanistic tradition, Christianity, mysticism.

Современность с ее сверхзвуковой социальной мобильностью, усиливающей релятивизм и без того дихотомичного мировоззрения человека, способствует нивелированию смыслообразующих ценностей любви, жизни вообще и человеческой жизни в частности. Рационализм, продолжающийся в прагматизме, цинизме, агрессии современного человека, неумолимо разрушает представления об априорности абсолютных всеобщих ценностей, создает имитацию этих ценностей, разрушая филоменологические основания христианских обществ, дезориентируя развитие культуры православной России. В сложившейся ситуации следует пристальнее всмотреться в процесс приобщения к наследию отечественной философско-религиозной культуры. Поражает не только малочисленность аналитических работ, но и то, что до сих пор от внимания исследователей ускользает значимый факт, что процесс имманентного развития русской религиозной философии был, в силу известных исторических обстоятельств, насильно прерван, и поэтому далеко не все интеллектуальные потенции этой философии были реализованы. Вне поля нашего зрения до сих пор остаются целые пласты глубинных смыслов отечественной гуманистической традиции и религиозно-философской мысли, что неизбежно приводит к деформации ее образа. Мы уверены в том, что наша жизнь является лучшим способом убеждения других. В связи с этим необходимо минимизировать искажения в своем мировоззрении, пристальнее вглядываясь в жизнь и в себя.

Так, например, благодаря апелляциям к русской религиозной философии славянофилов (да и не только), в русском менталитете непрерывно подчеркиваются черты соборности, общности, причем в ущерб личностно-персоналистским ориентациям отечественной гуманистической традиции. Между тем, как известно, в русско-российской религиозной культуре существовали личностно-персоналистские устремления, а в русской религиозной философии, как мы попытаемся доказать, нарастал интерес к ним. Для этого я обращусь к марги-

нальной для русской религиозной философии теме – теме влияния идей «созерцания» и «любви» исихазма на русскую гуманистическую традицию.

Русская культура всегда была предрасположена к мистицизму. Эта предрасположенность обеспечила принятие предания Восточной Церкви, не разграничивающего резко богословие и мистику [1]. И под действием существующего духа «мистического реализма» такая оригинальная форма синтеза мистики и аскетизма, как исихазм, смогла естественным образом «вписаться» в русскую гуманистическую традицию и в православие. Выдвинутый тезис о принятии исихазма в лоно православия, о превращении его принципов в норму церковной жизни свидетельствует масса фактов. Так, в XV в. на русском языке появляется Чин православия с пятнадцатью новыми пунктами, шесть из которых, по сути, формулировали основные философско-богословские положения исихазма; на Руси появляется тип монаха-созерцателя, монаха-пустынника. Церковная литература и живопись характеризуется повышенным психологизмом и т. д. Все это свидетельствует о единстве духовной установки мистического течения и ортодоксального учения, и, что особенно важно, о том, что принятие Русью христианства стало не только принятием ею соборно-кафолического элемента, но и элемента личностного, важнейшей формой, которой и была мистико-исихастская традиция.

Известно, что грунтом для формирования средневековой модели мира в Западной Европе и в Византии было христианство. Авторитетом для каждого христианина выступало Священное Писание, которое содержит в себе все Божественные Истины. Иоанн Дамаскин, не любивший «ничего своего», высшим проявлением человека считал не творчество, а подчинение авторитету. Это подчинение можно воспринимать как одну из характерных черт системы средневекового мировоззрения. Византийская теология, подчеркивая непознаваемую сущность Бога, все-таки не создавала «железного занавеса» между Богом и человеком. Эссенция Бога оставалась непроницаемой для познания, но Его энергийность (свет) мог созерцать человек. Именно благодаря собственной энергийности Бог выходит за свои границы, за собственную сущность и «проявляет» себя вовне.

Это положение византийских theologов органично входит в исихазм, который осуществил определенную переакцентировку на возможности самого человека, индивидуальный характер его отношения к Богу.

В Византии развивались преимущественно два течения мистицизма: «созерцательное» и «морально-практическое». Первое из них, «созерцательное», разрабатывало «методику» достижения Высшей Истины при помощи логических форм рациональной деятельности. Второе течение, которое условно можно назвать «морально-практическим», не требовало разработки «рациональных» форм и методов возвышения к Богу, а основывалось на эмоциональном отношении человека к Богу, на его переживаниях, на достижении определенных эмоциональных состояний, в которых у человека раскрывались возможности пронизательности, «прозрачности видения». Конечная цель созерцательного и морально-практического направлений – это спасение человека, которое могло быть только результатом его (человека) индивидуального поступка. С. С. Аверинцев, характеризуя появление некоторых течений в мистицизме и, в частности, мессалианства (представителей которого критиковал исихаст Григорий Палама за возможность увидеть Бога глазами, а не духовно), подчеркивал распространение именно таких течений, которые стремились развить идею самоутверждения человека и его индивидуальный путь приближения к Богу: «Существовали и такие течения, которые не порывали столь резко с ортодоксальной христианской доктриной, но противопоставляли церковности уход в чисто личное мистическое самоуглубление, для которого вещественный культ, церковная институция и иерархия совершенно несущественны» [2].

Уже с V в. исихастами называли монахов, которые отказывались от совместного проживания и посвящали себя уединенной, созерцательной жизни в единстве с Богом. Согласно толкованию исихастов люди, чистые душой, могут «увидеть» Бога «духовными глазами», увидеть Его при земной жизни как Свет. Так, например, Симеон Новый Богослов настаивал на индивидуальном пути к спасению. Человек сам осуществляет выбор в жизни, сам выбирает свой путь, и это происходит не на грунте «природы» человека, а на грунте свободного выбора. Выбирая, он обрекает себя на добро или на зло. Спасение, согласно учению Симеона

Нового Богослова, есть всегда индивидуальное спасение, осуществляемое на основе молитвы и горячих слез. Любовь к Богу – всеобъемлющее чувство для человека, и это чувство дает ему возможность ожидать благодати Божьей, увидеть Его как свет.

В XII ст. афонский монах Нечипор разработал целую систему на основе задержки дыхания. Это дает возможность увидеть Бога, свет, ощутить Его, так как свет, который человек видит «духовными глазами» и есть тем самым светом, которым освещено Христа на Фаворской горе в момент преобразования.

В XIV в. Григорий Палама также обращается к проблеме света. Он различает две природы Бога: сущность, непроницаемую, непознаваемую для тварных существ, и действие, неотъемлемое от сущности, которым наделены ангелы и люди. Бог есть Дух, который имеет энергии. Эти энергии, как лучи, отходят от солнца, разные между собой и одновременно отличные от самого Духа. Григорий Палама также настаивает на индивидуальном пути возвышения человека к Богу.

Известная исследовательница византийской культуры З. В. Удальцова предлагает основательную характеристику исихазма [3], при этом трудно согласиться с ее противопоставлением гуманизма и исихазма. «Исихия» есть не только призыв к отдалению «Я» от мира и людей, но – это и путь самопознания, самоутверждения, самоосуществления. Самопознание – это начало творения собственной духовности, расширение границ собственного «Я». Именно в таком варианте исихазм появился в славянском регионе и в практику аскезы вкладывался не только смысл «освобождение от пристрастий» земной жизни, но и реализация меры человеческой жизни, его моральности, его гармоничности с собственным «Я», отношение к себе, другим людям, к Богу и миру.

Исихазм был распространен в Болгарии. Это связано с возникновением так называемой Тырновской школы (1363), ставшей важнейшим центром теологии и культуры. Патриарх Евтимий (1325–1404) был одним из известных представителей исихазма в Болгарии. Если развитие исихазма в Византии в большей мере находилось в границах средневекового конструкта Мира Существующего, то в Болгарии, где не существовало рационалистических тенденций в развитии теологии и философии (как и во многих славянских регионах), исихазм есть проявление не только религиозно-мистического мироотношения, но и проявление определенных тенденций гуманизма. Исихазм в Болгарии этого времени обосновывает этические идеалы, выраставшие на грунте любви, созерцания и покорности. Патриарх Евтимий критиковал дуалистическое богомилское учение о Свете. В отличие от богомилов, он настаивает на целостности Мира, который есть творением единого Бога. Бог – причина всего существующего, причина всех явлений в самом Мире. Бог – несотворимый, непознаваемый, непроницаемый, абсолютный, духовный, но энергичность Бога имеет свои проявления на двух уровнях: материальном и духовном.

В связи с признанием проявлений Бога на указанных уровнях, концепция человека приобретает у патриарха Евтимия дуалистический характер. Человек состоит из материального тела и бессмертной души. Через бессмертную, вечную душу человек связан с Богом, от которого отпал в результате грехопадения. Важнейшим вопросом для патриарха Евтимия является вопрос о возможностях возвращения человека к Богу, о поиске путей этого возвращения. Благодаря существованию в человеке свободной воли, человек на грунте любви постоянно осуществляет выбор между добром и злом. «Очищение» души человека происходит благодаря освобождению тела от страстей и размышлениям над Священным Писанием, которое содержит в себе Высшую Истину, Веру, Надежду и Любовь. И если Симеон Новый Богослов настаивает на том, что любить близких невозможно, а любовь может распространяться только на все человечество, то патриарх Евтимий провозглашает любовь к каждому человеку, как ближнему, так и далекому. Эти идеи развили его ученики Григорий Камблак (1364–1426), Константин Костенецкий (1390), распространяя идеи исихазма на территории России, Сербии и Румынии.

Следует отметить, что много идей исихазма органично вошли в структуру славянского мировоззрения и русской гуманистической традиции. Единство с Светом на грунте любви, эмоциональное отношение к Матери, Женщине, восприятие Мира как проявления Высшей

Истины, согласно взглядам многих исследователей славянской культуры [4], являются основными признаками и традиции, и мировоззрения наших предков. Как подчеркивает канадский исследователь религиозных верований восточных славян, доктор философии и теологии П. Биланюк в четырехтомном труде «Учения восточных христиан» [5], религиозность восточных христиан не была построена на религии «phobos-type», а формировались на грунте «eros-type», на любви, деторождении, с архетипом Матери как верховного Божества, как «чувствующей души». Религия «eros-type» тесно связана с религией «agape-type», которая основывается на любви как на космическом чувстве, что фиксирует связь человека и человечества со всем существующим. Как подчеркивает П. М. Бицилли, одной из особенностей средневекового мировоззрения есть то, что «человеческий мир сам может быть рассматриваем как законченное в себе, замкнутое целое, как некий макрокосм, по отношению к которому каждый из его элементов – будет ли то отдельный человеческий союз или единичная личность – мыслится как микрокосм, т. е. опять-таки законченное целое, воспроизводящее в себе макрокосм» [6].

Чувство любви – одно из фундаментальных в процессе формирования ментальных структур славянских этносов, оно определяет жизнь человека как двойную мистерию жизни-смерти, определяет и идею анамнезиса – как спиритического «припоминания», «оживляющего» мистическим способом всех любимых представителей предыдущих генераций, репрезентуя их в современной жизни. На грунте любви осуществляется «деификация» Женщины-Матери, Матери-Земли, Высшей Женственности. Это положение подтверждается не только текстами славянских культур, но и археологическими находками. Так, на территории современной Сербии культ Женщины прослеживается в так называемых «вотивах». Наряду с изображениями солярных богов было найдено изображение крылатой богини с нимбом вокруг головы. Македонский исследователь Н. Чаусидис [7], детально анализируя подобные находки на территории Сербии, Македонии, Словении, подчеркивает, что такие изображения есть свидетельство культа Богини-Женщины, образ которой имеет небесно-солярное происхождение. В целом, весь Балканский регион характеризуется, согласно его взглядам, культом Богинь женского рода, который сохраняется длительный период и после официального принятия христианства. Так, после принятия христианства сохраняется вера словенцев в богиню Мокошь, покровительницу каждого человека, человечества и Мира. Русские славяне продолжали верить в божество Ладу, было божество Жив или Живый, называемое божеством жизни [8]. По мнению язычников, Живый был божеством благополучия, верховный правитель вселенной и божеством красоты и весны [9]. Это весеннее поклонение Ладу и Живому доказывает, что они – одно божество, и оба названия относятся к светоносному началу в смысле всеобщей любви и жизни природы [10]. Следует отметить тот факт, что женское божество Лада и Жива (славянская мать Леля и Лели) была и тем, то у нас называется Мать-земля.

Во многих произведениях славянской литературы воспевается любовь как высшее чувство, благодаря которому человек становится духовным существом. В славянской культуре на протяжении столетий доминантной линией была линия понимания любви как чувства независимого от тела (плоти), осуществляется дифференциация понятий «эроса», «филии» и «агапэ». В русской гуманистической традиции чувственность замещается настоящей захваченностью женской красотой, которая рассматривается как проявление величия Вселенной. Это обуславливает отношение к Миру, Женственности и Красоте исключительно как созерцательное. Женщина – идеал, она обожествляется, вызывает удивление. Отношение к Женщине отличается сдержанностью, является проявлением уважения к освященности – Женщины-Матери, которая сохранила весь Мир, держит его благодаря своей женственности. В этой связи уместно вспомнить и В. С. Соловьева, основателя концепции «всеединства», который дополняет Троицу (придавая ей значения конструкта Мира) четвертым членом координат – Вечной Женственностью.

Мы не абсолютизируем влияние исихазма, которое, действительно, имело место в процессе формирования не только подходов к понятию «любви», но и в процессе трансформации структурных уровней русской гуманистической традиции. Так, уже начиная с учения Нила Сорского, «исихия» предстает как влиятельнейшая линия в динамике движения философских идей в целом, русского гуманизма в частности. Нил Сорский наследует учение Гри-

гория Паламы, Григория Синаита, Симеона Нового Богослова, Василия Великого. Его учение о «внутреннем» и «внешнем» человеке, о присутствии «Божественного света» в душе человека благодаря «умному деланию» (внутренняя молитва, медитации) через «невидимую брань», «молчание», которые есть грунтом для понимания любви как высшего проявления «Я». Важнейшим для «Я» является укрепление себя в Божьей любви, возможность для которого предоставляется постоянным присутствием Его в нашей душе. Это присутствие Бога в душе человека распространяется и на его чувства к другим людям. В связи с этим Нил Сорский писал: «К ближним нашим, по заповеди Господней, должны мы иметь любовь, и если они находятся близко к нам, да явим ее словом и делом, когда это не нарушит любви Божией, а когда они далеко от нас духом, да простираем любовь свою к ним, изгоняя из сердец своих всякое злопомнение о них, смиряя и преклоняя души свои перед ними...» [11].

Согласно Нилу Сорскому, через любовь можно увидеть свет, возвыситься к Высшей Сущности. Бог ничего не дает Свету от своей эссенции, но Он дает ему от своей экзистенции. Познать Бога невозможно, но «пребывать» в Нем, «переживать» Его возможно. Это «пребывание», «переживание» имеет у Нила Сорского моральное содержание, единственный путь к «переживанию» – это любовь. Именно в таком толковании Высшей Сущности Нил Сорский наследует учение Григория Паламы. Созерцание Бога – это созерцание света, обновление света, «божьей искры» в собственной душе. Это созерцание, по Нилу Сорскому, и позволяет человеку стать мудрым, вследствие объединения разума и совести. Нил Сорский органично интегрирует идеи исихазма с учениями Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Лествичника, «заимствуя идеи у других, Нил, как подлинно русский человек, не ограничивается их повторением и буквальным применением: он их приспособливает и перерабатывает согласно национальному и своему личному гению» [12].

Нил Сорский в поисках путей возвращения к Богу обращается, как и Антоний Великий, Феофан Прокопович, представители исихазма, к молитве, слез «горячих», раскаяния. Макарий Египетский, основатель идеи «жизни в пустыне», подчеркивал: «Если смиренномудрие и любовь, простота и благодать не будут в нас тесно соединены с молитвою, то сама молитва, лучше же сказать, личина молитвы, весьма мало может принести нам пользы» [13].

Молитва, согласно Нилу, – это объединение разума и чувств, разума и сердца. Это объединение совершается только на грунте любви как переживания связи с другими людьми, связи со всем существующим. Именно любовь и есть ключ для понимания таинственности человеческой души. «Unitas multiplex» – «единство в множестве» – то, что есть ключ к пониманию каждого «Я» и всего человечества. Мудрость «Я» как синтез разума и совести происходит от Премудрости Божьей. Максим Исповедник утверждал, что «Бог ведает Себя из блаженной сущности Своей, а создания Свои – из Премудрости Своей, через которую и в которой Он все сотворил. Святые же Силы ведают Бога благодаря сопричастию с Ним, хотя Он и превыше сопричастия. А создания Его они ведают благодаря восприятию идей, заложенных в них» [14].

Дальнейшее развитие русской гуманистической традиции подчеркивает нарастание интереса к исихастскому пониманию любви, как некой духовной основы, приближающейся скорее к «агапэ». Так, в концепции И. Киреевского раскрывается внутреннее содержание любви в контексте христианского учения, связанное с той единственной силой, которая возобновляет утраченную целостность человека в результате грехопадения и одновременно является грунтом для преодоления смерти, разъединения людей.

По В. Соловьеву, «любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем и этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, то есть эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, – это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположны себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало, по самому определению своему, есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем только в более отвлеченной форме слово великого апостола: «Бог есть любовь»» [15].

В работе Н. Бердяева «Самопознание» речь идет о необходимости объединения «эроса» и «агапэ». Он подчеркивает то, что «если любовь-Эрос не соединяется с любовью-жалостью, то результаты ее бывают истребительные и мучительные. В Эросе самом по себе есть жестокость, он должен смириться жалостью, caritas. Эрос может соединяться с Агапе. Безжалостная любовь отвратительна. Отношение между любовью эротической и любовью каритативной, между любовью восходящей, притяжением красоты и высоты, и любовью нисходящей, притяжением страдания и горя в этом низменном мире, есть огромная и трудная тема» [16].

Можно согласиться с мыслью русского философа, но заметим, что и в русской философии можно выделить несколько векторов развития: линия В. Соловьева, Л. Карсавина, Б. Вышеславцева и З. Гиппиус, связанная с идеалами толкования «эроса» в традиции неоплатонизма, с защитой индивидуального чувства, с отрицанием аскетизма и провозглашением связи между эросом и творчеством, а также ортодоксально-богословская линия, представленная П. Флоренским, С. Булгаковым, И. Ильиным. Представители этого направления развития русской философии были сориентированы на средневековое, каритативное понимание любви, на христианскую этику в целом. Очевидно, что дифференциация этих двух линий в философии России, происходит не только под влиянием идей исихазма, но и на грунте синкретизма русской гуманистической традиции с ее языческим и христианским пониманием Бога, Света, Красоты, Любви и Жизни.

Взаимно отражая зеркала, приумножают отражение, – филоменологичность русского гуманизма и исихазма, способствовала их взаимному проникновению и обогащению, с одной стороны, и идеализации человека с другой. В свою очередь, это способствовало повышению уровня требований человека к себе, что и привело к формированию в современных условиях новой разбалансированной невротической личности. Так что есть над чем подумать.

Литература

1. Пружинина О. Б. О персоналистских истоках русской религиозной философии // Философские науки. 1994. № 1–3. С. 99–105.
2. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Карпушин В. А. Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. 317 с.
3. Удальцова З. В. Византийская культура. Серия: Из истории мировой культуры. М.: Наука, 1988. 288 с.
4. Горичева Т. Святые животные. СПб., 1993. 51 с.; Ильин В. Религия революции и гибель культуры. Париж: YMCA-Press, 1987. 139 с.; Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Париж: YMCA-Press, 1990. 290 с.
5. Bilaniuk P. The Ultimate Reality and Meaning in the Pre-Christian Religion of the Eastern Slavs // Studies in Eastern Christianits. Toronto, 1989. in 4 vol.; vol. 4. P. 18–19.
6. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. 231 с.
7. Чаусидис Н. Паганската религија на Јужните Словени і неізиниот одраз во нивната материјална култура. Скопје, 1991. С. 27–35.
8. Костомаров Н. И. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. (Серия «Актуальная история России»). М.: «Чарли», 1994. 688 с.
9. Знойко О. П. Міфи Київської Землі та події стародавні. Київ: Молодь, 1989. 198 с.; Шлемкевич М. Душа і пісня / Українська душа: Зб. Наук. пр. Київ: МП «Фенікс», 1992. 128 с.
10. Сорский Нил. О борьбе с грехом и страстями. М.: Новая книга, 1994. 112 с.
11. Очерки по истории русской святости / сост. иеромонах Иоанн (Кологривов). Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. 415 с.
12. Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Graec. 694). / изд. подг. А. Г. Дунаев. М.: Индрик, 2002. 1056 с.
13. Творения преподобного Максима Исповедника: Богословские и аскетические трактаты. Кн. 1 / пер. и вступ. ст. А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. 346 с.
14. Соловьев В. Жизненная драма Платона // Русский эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. 443 с.
15. Бердяев Н. А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.