

УДК130.2

Марчинский А.И.

ПРОБЛЕМАТИКА ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ИСИХАЗМА

Христианство – идеология, во многом повлиявшая на формирование европейской цивилизации; это – глубокое и вряд ли когда-нибудь постижимое в полной мере учение, в силу различных обстоятельств, воспринималось и трактовалось во всех уголках Земли по-разному. Где-то оно сплавлялось в единое с некими прежними мифологическими верованиями, где-то оно оказывалось естественным продолжателем эллинской рациональной традиции, но порой, будучи воспринятым, безусловно, не менее искренне, представало в чарующих одеждах мистики. Здесь большее предпочтение уже отдавалось не разуму, но особым духовным устремлениям, волениям человека – *энергиям*, как их принято было называть в *исихазме*.

Это течение (название которого происходит от греческого слова ἡσυχία, переводимого как *спокойствие, покой, мир, тишина, молчание*, но также *удединение* или *удединенное место* [1, с. 100]) является производным от богатого опыта мистической практики, некогда распространившейся в Средиземноморье. Возникло оно, по видимому, в 3-4 вв. н.э. По крайней мере, известно, что некоторые из живших в то время Отцов церкви (Антоний Великий, Макарий Египетский и другие) практиковали «умную молитву», хотя традиция и относит появление *делания* еще к ветхозаветным временам.

Интерпретация этой практики, переходя из века в век, безусловно, несколько видоизменялась, то становилась предметом рассмотрения в рамках неоплатонистского философского дискурса, как у Евагрия, то представляла событием исключительно интимной жизни в работах Симеона Нового Богослова. Однако, в качестве канонического учения (или даже такого, которое смогло стать одним из оснований современной православной теологии) исихазм предстал лишь в 14 веке, в творчестве византийского богослова Св. Григория Паламы. К написанию фундаментальной работы, своеобразного кодекса исихазма – «Триад в защиту священно-безмолвствующих» – Паламу побудил начатый калабрийским монахом, Варлаамом спор о правомерности присутствия исихазма в христианстве, и здесь он изложил важнейшие мировоззренческие положения практики, собственно исихастскую трактовку бытия и места человека в нем [2; 3, гл. I; 4, с.86].

Вся идея исихазма построена в рамках проблематики человека, и ее возможно представить в двух аспектах. Во-первых, это течение является очень сложной теоретической системой, говорящей о том, кто такой человек, каковы его сущностные атрибуты, что важнейший из них – изначальное несовершенство – состояние, которое возможно и даже необходимо изменить. Поелику, как говорит христианская

традиция, человек был создан Богом, но осквернился через грехопадение, и так как благодаря миссии Иисуса Христа, восстановившего связь между божественной и людской природами, он обрел новый шанс восхождения к совершенству, учение о безмолвии утверждает, что есть особый путь к Спасению. Он пролегает через *обожение*, когда еще при земной жизни можно достичь единства с Богом, даже *стать Богом*. Но более того, второй особенностью этого учения является то, что исихазм предстает в качестве своеобразного практического руководства на пути достижения человеком совершенства, что суть наиважнейшая цель существования описываемой мистической традиции.

Осознавая преимущественно теологический контекст предмета нашего исследования, все же попытаемся вычлнить его собственно философскую составляющую, не покидая академической сферы (что характеризуется, прежде всего, поиском и обретением некоей очевидности лишь посредством рационального дискурса). Она непременно имеет место в исихазме, потому и представляет особый интерес. Дело в том, что учение о безмолвии благодаря попытке дескрипции интроспективного опыта (из которой можно вывести всю исихастскую картину мира), оказывается не обычной религиозной практикой. Оно стремится стать понятной, легитимной для некоей внешней сферы, ради которой, прежде всего, обращается даже к дискурсивному самообоснованию. А ведь это, зачастую, не свойственно религиозной мистике. В данном случае вспомним, что практика исихии существовала много веков, но, разумеется, лишь в качестве интерпретаций опыта безмолвия был возможен ряд теологических и (или) философских работ на эту тематику; интерпретации как попытки переложения ее особенностей на «иной язык», именно *введения их в язык*. Стоит также отметить, что эта специфическая черта предстала даже в форме апологетики: как уже указывалось, окончательное формирование теоретического корпуса *делания* стало актуальным лишь как ответ на претензии представителя иной традиции – Варлаама Калабрийского, и являло собой пояснение сути практики не только осуществляющим ее монахам, но и внешней сфере (что явно выражено в квазидialogической форме паламовых «Триад»). А такому тексту следует быть вписанным в общее с оппонентом семантическое поле, что предполагает отвлечение от ряда неких собственных канонов, разумеется, если это не сильно искажает сути сообщаемого. Сама форма интерпретаций исихии являла собой род рефлексии, порождающей речь о ней в философском поле, хотя, разумеется, учение исихазма ни в коем случае философией назвать нельзя. Здесь говорится лишь о неких его пограничных аспектах, совпадающих с пограничем религии и обращающихся к фигуре человека, предстоящего перед Богом.

Одним из основополагающих понятий исихастского учения является *тварь* – Богом сотворенная из ничего природа. Она во всем выступает как полнейшая противоположность своему создателю: несовершенна, ограничена, ущербна, а со времени грехопадения еще и осквернена, имеет начало и, возможно, конец. Ее причина внеположена, иного естества. Будучи открытой для Абсолюта во всем, сама тварь остается в неведении его, но, в силу зависимости от своего автора, непременно испытывает в нем нужду.

Эти два горизонта, разделенные онтологической бездной, персонифицированы. Если олицетворением первого выступает Совершенный Дух, Бог, то второй – это человек, «тварь *par excellence* и средоточие твари» [1, с.32]. Меж ними есть некое взаимодействие, носящее онтологический характер и выразимое в структуре Бог-человек.

Смысл существования человека заключается в преодолении своей тварной природы, вечном совершенствовании, устремлении к Богу, вечном единстве с ним. Однако, как уже указывалось, в результате грехопадения люди утратили такую возможность. Усомнившись в Боге, Адам вкусил запретный плод с древа познания, умножив тем самым прежде единую свою интенцию и прекратив свой путь восхождения. Так первый человек, выбрав между знанием и верой, сам изгнал себя из рая. Знать, наверное, оказалось проще, ибо впоследствии вплоть до *богочеловечения* почти никому не удалось так овладеть *умом*, чтобы собрать все свои *энергии* в единую и опять устремить ее к Абсолюту. Итак, людской род фактически потерял смысл существования, но, не имея силы это изменить, он утратил еще и шанс спасения.

Миссия Христа, по утверждению православной теологии, важна тем, что он, божественного естества, обладая еще и человеческой природой, смог вернуть в нее *благодать* – постепенно актуализирующийся «залог» присутствия совершенной природы в человеке, ею поглощаемом. Таким образом, через приобщение одной из ипостасей Божества, носителю благодати Святому Духу, родился новый человек – духовный. Макарий Великий говорил, что такой человек «состоит из трех частей: благодати небесного *духа*, разумной *души* и земного *тела*» [2, с.106]. И если первая была приобретена по крещению, Евхаристии и безмолвному восхождению к Богу, то две вторые ему присущи от рождения. Душа суть средоточие его ментальной сферы, тело же – его материальное проявление в бытии. Душе должно руководить телом, и вместе с ним укротить все свои энергии, подчинить их *духу*. Той инстанцией, которой положено стоять во главе этого процесса является одна из частей души, называемая *умом*. Это своеобразный внутренний стержень человека, собственно его Я.

Дионисий Ареопагит говорил об уме следующее: «наш ум, с одной стороны, обладает мыслительной способностью, в силу которой видит умопостигаемое, а с другой – единением, поднимающим природу ума и сочетающим его с запредельным» [2, с. 235]. Первая из способностей проявляется в модусе знания, а вторая – в модусе веры, которого, по причине испорченности человеческой природы, чаще всего, возможно достичь через знание, как носителя дискурсивности.

Мышление – это направленность ума в несовершенство внешней сферы. Но для подлинной самореализации ему необходимо обратить все свои действия на самого себя. Эта своего рода рефлексия, «круговое движение ума», когда он сам «к себе возвращается и действует на себя самого, самого себя созерцая», по мнению исихастов, «есть лучшее и наиболее свойственное уму действие [энергия], через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом» [2, с. 46].

Каким же образом возможна такая рефлексия и почему лишь углубляясь в себя, но не обращаясь во вне, ум способен превзойти себя? Что это самопревосхождение значит и как оно связано с единением с Божеством?

Всякому уму, повернутому в мир, присуща способность различения его свойств, выражающаяся во множестве интенций-энергий. Именно благодаря ей он получает всевозможные сведения об окружающем, знания. Чем дольше это происходит, тем более сам ум становится *внешним*, забывая о собственной внутренней глубине, которая начинает обладать меньшей очевидностью, нежели тело и его потребности. Телесность оказывается доминантой во внутреннем устройстве человека, полностью преобразив его прежнее естественное состояние, все его ценности, ориентиры в суетную *плоть* (ситуацию, когда тело довлеет над разумной, но постепенно атрофирующейся душой). Если Бог – источник жизни, то такое извращение установленного им порядка жизни есть поворот к смерти и суть грех. В данном случае, путем к спасению является отказ от способности различения, что возможно лишь человеку, отвернувшемуся от мира и обращенному к Богу. Иоанн Синаит говорил об этом: «Целомудр [тот], кто навсегда стяжал совершенную нечувствительность к различию тел» [5, с. 113]. Взамен этого ему будет дарована благодать созерцать сферу божественного.

Но неужели человеку будет просто отказаться от бытия в мире и претендовать на восхищение в небытие? Нет. Его воля, особенно в начале, постоянно будет колебаться *искушениями* мира, свойственными ему прежде *страстями*, совращаться с выбранного пути. Однако, тем подспорьем, которое способно помочь ему в преодолении всех встречающихся трудностей, камертоном, настраивающим на движение к совершенству, как учат исихасты, должна стать *молитва*. На данном пути всякая остановка грозит возвращением назад, поэтому движение должно быть столь же непрестанно, как и искушения опять увидеть мир во всей его множественности. Оттого и молитва не должна прекращаться ни на мгновение. Она, заключающаяся в формуле «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», должна повторяться из раза в раз. В этом и заключается суть «безмолвного делания». Посредством такой молитвы возможно единение с Богом; без нее невозможно так очиститься, чтобы его созерцать [5, с. 232, 237; 6, с. 7; 7, гл. I].

Но что способно побудить кого-либо прилагать грандиозные усилия, отказываться от столь привычного образа жизни и с трудом достигать нового, чтобы получить какие-то почти сказочные блага, существование которых никоим образом нельзя доказать? Этот изначально заложенный в человеке мотив – *себялюбие* [8, с.318-319]. Оно – корень всякого действия человека как побуждение к достижению блага. Коль скоро человеку надоедает удовлетворять свою потребность в обыденной сфере чувственного, он начинает желать большего. А так как очень часто наблюдение окружающего мира может привести его к выводу о существовании некой высшей сферы, он очень скоро уже стремится обрести благо и там. Однако, в силу того, что она не может быть постижима и даже порой устрашает, он обращается с молитвой к ней. Если вдруг получает желаемое, молитва его учащается, усиливается, и тогда он обнаруживает загадочное как сферу сакрального, а впоследствии, если его мотивы изменяются, то и божественного (здесь следует четко различать

божественное и сакральное, т.к. последнее может выступать и как священное, и как оскверненное [9, с. 30]).

Для подвижника так называемая *Иисусова молитва*, сперва машинально повторяемая вслух, оказывается вскоре столь привычной, что начинает сама собой воспроизводиться в уме. По утверждению практиков, там она поддерживается благодатью Духа, отчего в молящемся возникает особая потребность никогда не останавливать ее. Таким образом, он все чаще и чаще совершает молебен, дабы в итоге тот в качестве единого несловесного порыва непрестанно возносился от духовных уст, раскрытых через *сведение ума в сердце*. Под *сердцем* в исихазме подразумевается не просто орган нашего физического тела, но «единый экзистенциально-энергетический центр человеческого существа, фокус (условно мыслимый в месте сердца), где сходятся все его энергии – силы, стремления, чувства, помыслы; все движения ума и души» [1, с. 103].

Отныне, чтобы исихаст не делал, ест ли или спит, общается с кем-то или даже размышляет на некие абстрактные темы (что, разумеется, усложняет процесс восхождения, но не является ему препятствием [8, с. 297]), – на наивысшем, недискурсивном и посвященном божеству уровне своей души продолжает безмолвно молиться, воссылая все единство своих телесных и душевных энергий к высшим сферам. «Здесь безмолвие становится своего рода мистической бессловесностью, в которой – все слова; и Умное Делание сверхрационально преодолевает оппозицию вербального и невербального выражения» [1, с. 103].

Интересно, что аскет как бы умирает для мира: «Терпеливый муж прежде смерти умер, келию сделав для себя гробом» [5, с.229]. Он умирает, чтобы перейти на новый уровень бытия и быть воскрешенным в новой природе еще до общего воскресения. Это не может не напоминать своеобразный обряд инициации, свойственный мистике многих других традиций [см., напр., 4].

Такое очищение ума – *трезвение* – является одной из величайших благодетелей, на которые только способен человек, но вовсе не обязательно, что в результате этого аскету предстоит *обожение*. Впрочем, если и так, путь к нему неверно определять как род психотехники или методика вхождения в некую установку созерцания сущностей, ибо результат от практика не зависит; эту кульминацию людского бытия недопустимо связывать с собственными заслугами человека, «справедливым вознаграждением которого оказывается благодать. Напротив, Божественная жизнь становится доступной человеку как *незаслуженный дар, общий всем крещеным*» [3, гл. II].

Когда все энергии человека устремлены к Богу, они на своем пути встречают божественные – *эманацию* Божества, его *славу*, озаренную *неземным светом*, и являющуюся *Светом*, который исихасту позволено созерцать. Ум аскета, в *синергии* (слиянии человеческих и божественных энергий воедино) восхищаемый Духом, как бы соединяет в себе все человеческое естество – духовными становятся и душа, и тело; человек всем своим устройством сливается со *Светом* и им становится. Он превосходит самого себя «и даже видя самого себя он видит себя как другое хотя смотрит и не на что-то другое, и не просто на собственный образ, а на сияние, запечатленное Божией благодатью в его собственном образе, и это сияние восстанавли-

вает способность ума превосходить самого себя и совершает сверхумное единение ума с высшим, через которое ум лучше чем то возможно по человечеству видит в духе Бога» [2, с. 199]. Таким образом, людям возможно преодолевать даже собственную тварную природу, став «нетварными, безначальными и безграничными» [2, с. 294], но *не по сущности, а по благодати*. Поэтому, сущность Бога остается для них непостижима. Святой будет вечно познавать ее, обладая, между тем, собственным индивидуальным сознанием, не растворенным в Божестве [2, с. 300]. Да, он будет оставаться человеком, пребывая в *состоянии благодати*, милостиво дарованной ему Творцом, но при этом он, соединившись с ним, сам станет отныне *Богом*.

Как видим, своеобразный антропологизм свойственен представлениям исихазма почти во всем. Исключением является лишь кульминация практики – обожение, исхождение человека за пределы его Универсума. Но так повелось еще со времен платоновского «Тимея», когда академический или метафизический дискурс был ограничен *сотворенным миром идей, богов и человека*, и лишь мистический Демиург остался вне него.

Список литературы

1. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
2. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. – М.: Канон, 1995. – 384 с. – (История христианской мысли в памятниках).
3. Иоанн Мейендорф. Введение в изучение св. Григория Паламы. http://www.krotov.org/library/g/palama/ind_pala.html
4. Мирча Элиаде. Мефистофель и андрогин. Перевод с французского Е.В. Баевской (предисловие, 1-3 главы), О.В. Давтян (4-5 главы). Научная редакция С.С. Тавашерния. Издательство «Алетейя» (г. СПб). Издательство «Университетская книга» (г. СПб) – 1998 г.
5. Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лѣствица, в русскомъ переводѣ. С алфавитнымъ указателемъ. Пятое издание Козельской Введенской Олгиной пустыни. Свято-Троицкая Сергіева Лавра. Собственная типографія. 1898.
6. Мистецтво молитви/Пер. з рос. Лілії Петрович. – Львів: Свічадо, 2000, – 264 с.
7. Святого Дионисия Ареопагита. О небесной иерархии. Web-узел ИФ РАН: <http://www.philosophy.ru/library/misc/dionis.html>
8. ; Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Издание Сретенского монастыря, 2000. 368 с.
9. ; Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. Перев. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

Поступило в редакцию 28.10.02