

© 2007 г.

И.Е. Федорова

ЧЕЛОВЕК В МИРОСОЗЕРЦАНИИ ВИЗАНТИЙСКИХ И РОССИЙСКИХ ИСИХАСТОВ

Национальный характер русской философии наиболее полно проявляется в проблематике, в методах, подходах, в том, что сами ее представители определяли как интуитивное постижение скрытых глубин сущего¹, в стремлении не к систематизации идей, а к органическому способу философствования. Смыслообразующее значение в этом способе философствования имеет православный опыт и русская религиозная философия, порой переходящая в область богословия. Грани между предметом философии и предметом богословия оказывались весьма условными, и это было сознательной установкой русской религиозной философии. «Характернейшая черта русской философии состоит именно в том, что в ней множество лиц посвящают свои силы всесторонней разработке христианского миропонимания», — писал Н.О. Лосский². А Н.А. Бердяев высказался еще более определенно: «Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой»³. Поэтому коренные вопросы русской философии находились в русле восточно-христианской традиции не только по существу, но зачастую и по языковым средствам выражения. К наиболее характерным из них относятся: обожение, благодать и свобода, Фаворский свет, имена Божии, премудрость.

Столь же близкими, качественно малоразличимыми в русской философии и богословии представляли и используемые ими методы: мистическое переживание, озарение, интуиция, которую в расширенном гносеологическом значении отождествляли с верой. В определенном смысле православное богословие к концу XIX в. было более, чем философия рационализировано, приведено в систему. Это во многом объяснялось образовавшейся формой православно-академического богословия, которая преобладала в учебных заведениях русской церкви. Из богословия постепенно устранялись вопросы метафизики, важнейшие для православной святоотеческой традиции, и их место занимала морально-рационализирующая трактовка христианства. По мнению Г.В. Флоровского, итогом XVIII в., сказавшимся на богословии века XIX-го, явилась размытость к тому же и границ конфессиональных традиций. Образовавшийся вакуум, отсутствие современного богословского прочтения и возможности усвоения православного наследия учителей церкви, прежде всего их онтологии, антропологии, космологии, русская философия стала устранять своими средствами и силами.

В русской философии оставались скрытыми те глубины традиции, которые определяли ее оригинальность и своеобразный характер. В самом широком смысле их можно назвать традициями православной духовности, святоотеческими, значение которых было очевидно для русских религиозных мыслителей.

Исихастская духовная традиция и есть глубинная, скрытая традиция русской философской мысли. Внешне малопроявленная, она обнаруживает себя прежде всего во внутреннем единстве творчества русских мыслителей. В.Ф. Эрн разделял философскую традицию на сознательно воспринятую и «подземную», подсознательную, которая, будучи непрерывной внутри, оказа-

лась прерывна извне. Присутствие этой внутренней традиции доказывается тем, замечал он, что в явлениях, не имеющих никакой внешней зависимости друг от друга, обнаруживается поразительное внутреннее единство. В.Ф. Эрн писал: «Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделенные большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого»⁴. Внутренняя традиция выражает опыт человечества, иногда передаваемый через головы нескольких поколений, через века и тысячелетия, а не только из рук в руки.

Связь русской философской мысли с исихазмом, его мистическим духовным опытом является примером такой преемственности, в духе русской философии интуитивно подхваченной и предстающей в современной трактовке как познавательный принцип, противоположный рационализму, как приверженность проблемам онтологии и вытекающей из нее, обусловленной ею антропологией. «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным разумом и восточно—христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом, — писал А.Ф. Лосев, — и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом»⁵.

Исихазм зачастую сводят к особой форме монашеской практики, в основе которой лежит психофизиологическая техника «умной молитвы», при этом опускается его философский, концептуальный аспект, подводивший теоретическое основание под молитвенное, делание. Феномен исихазма на самом деле сложен. Известный исследователь византийской мистики о. Иоанн Мейендорф выделяет четыре значения термина «исихазм»: — *созерцательная, отшельническая форма монашества*, соответствующая переводу слова с греческого — покой, безмолвие; — *психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы»*, приписываемый еще Макарию Египетскому; — *паламитское богословие*, оформившееся в период исихастских споров XIV в.; — *политический исихазм*, культурно-аполитическая программа в Византии XIV в., распространившаяся на восточно-славянские страны. Эти значения были внутренне связаны общим пониманием человека и его конечного назначения⁶.

К тому же в России собственно исихастская литература была крайне слабо известна, пожалуй, только исключая «Добротолюбие» в переводе епископа Феофана Говорова (Затворника). В V т. этого известного собрания аскетической литературы были помещены отдельные проповеди, беседы, краткие трактаты исихастских авторов: Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Григория Синаита, Еикифора Уединенника, Григория Паламы⁷. В русском переводе в XIX — начале XX вв. появились некоторые из сочинений Симеона Нового Богослова.

Не простым и весьма сдержанным, осторожным было отношение к трудам крупнейшего исихастского теоретика Григория Паламы в дореволюционном православии. Знакомство русского читателя с паламитским энергетизмом ограничивалось переводами греческих текстов, данными почти без комментария.

Подобное отношение к исихазму никак не могло способствовать заинтере-

сованному изучению его ни в исторической науке, ни в философии, ни в официальном богословии. Лишь в конце XIX в. начинается поворот в общественном сознании к проблематике паламизма, которая имела духовную связь с исихастским движением и была воспринята славянофильством.

Исихастские споры XIV в. дают нам богатые возможности для изучения воззрений на человека и его предназначение.

В классический период становления мистико-аскетической традиции православия (IV–VII вв.), как и в дальнейшем в периоды ее расцвета, в ней открывалось новое понимание человека, вырабатывался новый образ человека и новый способ, как ему обращаться с самим собою. В православной духовности — в «практических» ее разделах, в *мистике* и *подвижничестве* скорее, нежели в богословии и догматике — кроется особый цельный взгляд на человека, на его назначение и путь реализации этого назначения; в чем содержится целая *опытная антропология*, сложившееся *учение о человеке в его непреходящем существе*. И все эти антропологические достижения и открытия, будучи порождением определенной эпохи и определенной среды — а именно, *православного монашества* в первые века Византийской Империи — по своей сути были совершенно не ограничены рамками ни этой эпохи, ни этой среды. Они отнюдь не относились специально к раннехристианскому монашеству или монашеству вообще, но говорили о каждом человеке, *о человеке как таковом*. Они выражали *бытийную ситуацию человека*. И однако вся эта наука о человеке, в тонкости развитая на опыте, до сих пор еще не была извлечена из общего корпуса православной духовности, не получила отчетливого выражения в умозрении и по сей день пребывает в состоянии, «не доведенном до сведения» современного сознания. А между тем ее ценность и интерес даже не столько в том, что здесь — еще один непознанный опыт антропологии, еще один до конца не раскрытый образ человека; гораздо существенней то, каковы же они, этот *опыт* и этот *образ*.

Образ человека, утверждаемый православной антропологией, замечателен своей *многомерностью* и *пластичностью*, сочетанием в нем твердости духовных основ и абсолютной чуждости всякому отвлеченному догматизму, всякой расудочной нормативности. Человек предстает здесь как *динамичное целое*, не дробимое и в то же время *сложносоставное* и *многообразно активное*. Истинный характер его совершенно непередаваем ни механическими, ни органическими моделями; как уникальное по всей картине реальности «онтологическое явление», находящееся в движении к полноте бытия, несущее в себе непостижимую способность и тягу к *преображению*, претворению в иное бытие, свободное от ига конечности и смерти. Такой образ человека, хотя и сформировавшийся в основных чертах полтора тысячелетия тому назад, по сей день остается *скорее уж впереди нас*, нежели позади. Он остается не только не раскрытым, но также еще и не устаревшим, непревзойденным — и потому не утрачивает способности оказаться нужным и ценным для современной мысли, современных духовных поисков, всей духовной ситуации наших дней. И в свете этого тема антропологии православного подвижничества оказывается далеко не академической и не исторической. *Это — тема о нераскрытых возможностях, о неисчерпанных ресурсах православного мирозерцания, которые могли бы сыграть плодотворную роль в решении духовных задач современной эпохи* ⁸.

Григорий Палама и его оппоненты в исихастских спорах объединены общностью традиции — традиции православно — христианской. Другое дело, что традиция эта получила совершенно различное преломление в их сознании, и в ней на протяжении веков существовали разные течения. Но, несмотря на это, имеет место общий культурно-религиозный фон, на котором и развернулось противостояние. «...Чтобы понять учение св. Григория Паламы о человеке, нельзя... не проследить его истоков и влияний. Палама в каком-то смысле подводит итоги византийскому периоду богословской мысли. Он может быть в достаточной мере понят только при надлежащей оценке тех слагаемых, которые привели к этому итогу»⁹.

«Православное учение о человеке, как все вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трех источников ведения: *Священного Писания, непосредственных мистических прозрений и самостоятельных домыслов — богословствующего разума*»¹⁰.

Христианство внесло в мир новый взгляд на человека и его предназначение. При этом одни идеи были родом из Ветхого Завета, другие — специфически новозаветные. Особое место в изложении этих новых идей принадлежит *апостолу Павлу*, затронувшему в своих 14-ти Посланиях ряд антропологических тем. Отметим, что ветхозаветному пониманию личности чужды платонически-спиритуалистические настроения. Библейский взгляд на человека как некое психофизическое единство противоположен во многом дуалистическому противопоставлению души и тела. Ап. Павел был фарисеем и большим знатоком Закона, но его язык выходит за рамки иудейской традиции: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится...». Это светлое отношение к телу навсегда освободило восточнохристианскую аскетику от спиритуалистического гнушения плотью, хотя соблазн к этому никогда не умирал вполне. Согласно Павлу, центром внутренней жизни человека является *сердце* — наиболее близкий ветхозаветный аналог нашего понятия «личности». Говоря о человеке, апостол использует также термины: «дух», «душа», «плоть», «тело», «ум», «совесть», проводя при этом разделение человека на «внутреннего» и «внешнего». В конечной судьбе человека ап. Павел различает смерть физическую от смерти духовной и от смерти вечной как окончательного разрыва с Богом. Он учит также о будущем прославленном состоянии твари, когда будет Бог «всяческий во всем». Это дает возможность впоследствии развивать темы апокатастасиса твари и теозиса человека.

Первохристианская литература уже затрагивает основные антропологические темы: *душа, образ Божий, сыновство Богу, воскресение и прославление человека в единстве его души и тела*.

Средневековое сознание усвоило идею всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности вещей. Теперь порядок приходит от абсолютно-трансцендентного, абсолютно внемирного бога, стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов. К этому личному богу космос может иметь только личное отношение — а именно отношение *покорности*. Законосообразность мировых процессов понята как *послушание* небесных сфер и четырех стихий, как их *монашеское смирение*, их отказ от своеволия.

При таком понимании космологический принцип оказывается аналогом церковной дисциплины, а церковь — своего рода моделью космоса. Это уже очень далеко от античной космологии, хотя, ведь именно те направления античного идеализма, которые были особенно увлечены идеей звездного порядка, гармонии сфер, как пифагорейство и платонизм, больше всего тяготели к идеалу безусловного повиновения сверхличному авторитету и ближе всего подошли к принципу монашества. Пифагорейцы на практике создали некий «орден», связанный строгой дисциплиной, и соблюдали множество ритуально-уставных предписаний. Платон конструировал ту же жизненную установку в утопической теории государства. «Тут даже не аристократия, — замечает А.Ф. Лосев, — а скорее теократия, монастырское игуменство»¹¹. «Монашество и старчество — диалектически необходимый момент в Платоновом понимании социального бытия»¹². Афонские монахи, еще в XV в. сосредоточенно смотревшие по ночам, как звезды из чистого хрустального неба смотрят на грешную землю, и поучавшиеся ненарушимой стройности их движения, были поздними наследниками Пифагора и Платона.

Люди должны учиться слушаться у звезд — такова ранневизантийская транскрипция евангельской молитвы «да будет воля твоя, яко на небеси, и на земли». В мире идей космологическое умозрение и социальная этика получили такое соединительное звено, которого они не могли иметь во времена Платона. Звеном этим был библейский креационизм, т.е. учение об одном и том же боге как творце стихий и законодателе людей.

Восточное Средиземноморье выявило и еще одну мыслительную возможность, резко отличную от эллинского умонастроения. Эта возможность воплощена в библейской традиции мистического историзма.

Если мир греческой философии и греческой поэзии — это «космос», т.е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это «олам (olam — «сокрытое», «завешенное»), отсюда — «древность», начальное правремя, но также «будущность»: две темные бездны времени позади и впереди человека. Иначе говоря, «олам» — (мир как время и время как мир), т.е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временной динамики — как «вместилище» необратимых событий.

Новый Завет продолжил и усилил традицию библейского мистического историзма. У ветхозаветного пророка Иеремии шла речь о том, что в эсхатологические времена бог заключит с людьми новый «завет», т.е. новый «союз». «Новым Заветом» именовали себя члены Кумранской общины, чаявшие «грядущего века»¹³. Книги Нового Завета обещают «новое небо и новую землю». Евангелие — это «благая весть», т.е. как бы хорошая новость, которую надо «возвещать» («керигма»), как возвещают только новость. Содержание новозаветной веры — не вневременной миф и не вневременная религиозно-философская концепция; оно связано со стихией времени и требует внимания к времени, к «знамениям времени». Взаимоотношения бога и человека получили *временное* измерение. Для традиционной религиозности слово «новый» могло быть наделено только негативным смыслом — официальный иудаизм и греко-римское язычество были едины: в противоположность христианам, соблюдая бого-

служение, унаследованное от отцов. Молодое христианство ввело слово «новый» в обозначение своего «завета» и своего «Писания», вложив в это слово свои надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма¹⁴.

Ранняя христианская община не знала *монашества* как постоянного установления. В иудействе уже давно были и свои монахи, и свои пустынноики. Пророки создали определенную духовность пустыни. Но в IV столетии для христианства началась новая эра. Монашество возобновило в Церкви пророческое служение, которое знал и ветхий Израиль. На всем протяжении истории православного Востока именно *пустынники, столпники*, год за годом стоявшие на своих столпах, большие монашеские общины, которые, подобно Студийскому монастырю в Константинополе, проповедовали в среде самого города идеалы монашества, вызывая уважение императоров и почитание христианского народа. Свидетельство их по сути своей было не ветхозаветным, а новозаветным, поскольку Ветхий Завет отождествлял избранный народ с нацией и Государством. Перед лицом теократических притязаний христианской Империи монахи утверждали, что Царство Божие есть Царство будущего в Истории; оно не есть социальная или политическая реальность, но само присутствие Бога.

И Восточная Церковь признала в монахах своих подлинных глашатаев. Церковь приняла их богослужение, их духовный путь, их образ святости. В VI в. она даже постановила, что епископат должен избираться только из среды монахов. В течение Средних веков монахи на Востоке составляли элиту христианского общества.

По мере того как христианство приобретало формы систематического философствования, оно перенимало греческие мыслительные навыки. Истоки, предфилософия и начальный период классических основ философской традиции неразрывно связаны с *мистикой*. С дальнейшим расчленением античной философии и религии, она вошла органической частью и легла в основание многих мистических и религиозно-философско-мистических систем: каббала, гностицизм, суфизм, митраизм и т.п.

Мистика, включаемая в ядро религиозного сознания, получала определенную «установку», некий субъективно-психологический «заряд», направленный на поклонение духу (святому, богу и т.п.). Таким образом, человек внутри религиозного комплекса терял свою «свободу» в осмыслении того или иного жизненного явления, получая более или менее разработанную «схему» формирования собственного мировоззрения. Религия сужала, ограничивала внутреннее «пространство» духовного творчества, подчиняя его некоей верховной инстанции, духовной и — земной церкви. Вступали в силу предустановленные запреты, нормы, критерии, определялись ценности, регламентировавшие образ жизни.

Вне сомнения, религия «замыкает» круг человеческого существования, в определенной степени стабилизируя жизнедеятельность как отдельной личности, так и общества в целом. Она превращается в тот социальный «консервант», который придает устойчивость и законченность определенному этапу человеческой истории. При этом, в недрах самой религии, мистика продолжает определять психологическую и эмоциональную сторону религиозной жизни, неся в себе высокий «заряд» эмоционального напряжения, как необходимый структурный элемент религиозного поклонения. Религиозный экстаз и фанатизм яв-

ляются высшим проявлением мистического первоисточка, поскольку актуализируют в сфере субъективного переживания процесс преодоления разрыва между частью и целым, естественным и сверхъестественным, субъектом и объектом. Именно поэтому мистический или религиозный опыт (практику) кладут в основу понимания мистики внутри данного религиозного комплекса.

В то же время, мистика выступает как фактор свободного и самостоятельного движения человека к неизвестному: в отличие от религии, она не сковывает его определенными общественными установлениями, нормами и ценностями. Мистика несет в себе элемент сопричастности «сверхъестественному», которое само стоит над какими бы то ни было общепринятыми представлениями. Этот элемент сопричастности уже предполагает некую взаимосвязь «естественного» со «сверхъестественным», а, следовательно, отражает принципиальную возможность освоения этого неизвестного.

Мистицизм, как свободное духовное течение, противостоит любой религиозной догматике. Это противовес, антитеза любому богословию, будь это шути (откровение) ведантистов или священное писание христиан. *Мистицизм «еретичен» по самому своему духу и методу*. В крайнем случае, он может быть *свободным*, более или менее *философским* ¹⁵.

В древнейших религиях, четко отделивших Землю от Неба, постепенно формировалось собственное мистическое представление о специфике действий, необходимых для установления связи с Небом (Иным). Расширение сфер и возможностей опытного и теоретического знания в традиционных обществах приводило ко все более устойчивому пониманию принципиальной невозможности познания *Иного* земными средствами, о необходимости осуществления особой деятельности для поддержания неустойчивой связи с Иным.

Для человека — мистика есть здешняя реальность, как явно данная, всегда — лишь половина целого. И хотя этот мир прекрасен, он видит внутренним взором путь в Иное, которое для него не менее прекрасно и реально. Единственной константой в этом мире вечного изменения для него становится направление цели — *перпендикуляр снизу вверх*, который в любой ситуации останется неизменным. Так фиксированное внутреннее состояние, которое познается *во внезапном откровении* или вырабатывается в *специальной практике* (медитации, тот или иной вид «делания», специальный психотренинг), определяет цельность его личности и особость его земного существования.

В онтологическом плане мистическое, как устремление к Вечной Тайне, двулико. Это та модальность, которая раскрывается в двух вариантах разнонаправленных векторов: *от человека к Иному или от Иного к человеку*. В философской традиции они рассматриваются как «*трансцендентный*» и «*имманентный*» мистицизм. В случае мистицизма трансцендентного (т.е. от человека к Иному) человек ищет воссоединения с Иным *по энергиям*. В имманентном мистицизме (от Иного к человеку) предполагается уже некая причастность человека к непостижимому, *он сам представляется как часть Вечной тайны*. Его самоосуществление — есть самораскрытие, конечный пункт которого и есть непостижимое соединение с Абсолютом, слияние частицы с однородным Целым. Таким образом, в антропологии основными темами становятся изучение «*энергии*», «*духа*» и «*души*».

Первые воззрения о человеке принадлежат Клименту Александрийскому.

Климент Александрийский не дал цельного учения о человеке. Он часто говорит об образе и подобии Божию в первозданном человеке. Видит он его в разуме. Последствием первородного греха стала смертность человека. Климент впервые употребляет сам термин «*обоготворение*». В его учении об *обожении* человека сквозит известный интеллектуализм: «Слово обоживает человека Своим небесным учением»¹⁶. Но пантеистические настроения чужды его пониманию обожения: «...материя должна быть признана совершенно отличной от Бога, если только не считать человека частью Божества и существом, Ему единосущным»¹⁷.

У Климента часто встречается образ искры, вложенной Богом в душу человека. Сам образ искры, тлеющей в человеке, был очень распространен среди александрийских экзегетов. Так, Климент говорит об искре так же часто, как и об идее Бога, заложенной в человеческую душу самим Творцом, и практически отождествляя их.

Около 230 г. н.э. *Ориген* создал первый опыт научно построенной теологии. Ориген — самый смелый, острый и универсальный мыслитель, какого имело христианство на протяжении нескольких столетий. Хотя его конкретные теологические тезисы и его личность были после долгой полемики осуждены церковью и государством в VI в., склад и уклон его мысли не переставали оказывать влияние. Вся христианская философия средневековья в значительной части покоится на фундаменте, заложенном трудами этого еретика.

Ориген и его учитель Климент Александрийский стоят в самых истоках идейного течения христианской мистики. Несмотря на их тесное духовное родство, понимание идейных основ христианской мистики у них не одинаково. Если Климент склонен был в деле обожения человека отводить первое место гносису, то Ориген начинает выдвигать другое начало внутренней жизни — *христианскую любовь*. Если Климент конечную цель обожения видел в слиянии человеческого духа с Богом, как бескачественной Монадой, то Ориген вводит посредство Христа-Логоса и самое *обожение*, которое понимает как *воображение Христа в душе человека*. Таким образом, если Климент является отцом *спекулятивного течения христианской мистики*, то Ориген по праву может быть признан родоначальником такого движения как *нравственно-практическое*. Исходным пунктом мировоззрения Оригена является учение о противоположности между духом и материей. Мир — место низложения духа, но своим падением принявшего чуждую своей сущности оболочку тела. Жизнь человека в этом мире есть томление материализовавшегося духа в чужеземном плену по своему отечеству. В своем стремлении к чисто духовной жизни человек прежде всего должен отрешиться от чувственно-материальной стороны бытия. Отсюда — необходимость мироотречения, аскетическое самоумерщвление и кафартический характер этики Оригена. Но аскетизм и необходимость, так сказать, дематериализации духа — только условия восхождения души на те идеальные высоты, с которых она некогда ниспала. Самое восхождение совершается по ступеням веры-гносиса. Началом восхождения служит *вера*. Есть вера большинства, вера детей, любящих добро из-за страха наказания, а не ради самого добра: эта вера спасает, но не соединяет с Богом, и есть вера мистическая, венец гносиса, вера меньшинства, составляющего особый чин людей, как бы церковь в церкви. За

верой первого порядка следует *знание* (эпистэме, гносис), за знанием — *мудрость* (софия) и, наконец, непосредственное *созерцание истины* (теория). Это созерцание и есть вера в высшем смысле слова, ибо веровать — значит непосредственно созерцать Логос.

Здесь Ориген является пред нами пока верным учеником своего учителя, Климента. Идеал истинного христианина преподносится его уму в общем в образе мудреца-аскета, проводящего жизнь в богопознании и созерцании истины. Его расхождение с Климентом начинается там, где он факты мистической жизни стремится поставить в связь с Личностью Христа и этическим учением христианства. Более достойное место занимает другое начало — *любовь к Богу, понимаемая как известная мистическая настроенность*. Наиболее значительная заслуга Оригена пред христианской мистикой заключается в том, что он впервые и притом с особой рельефностью выдвинул в патристической литературе мысль о *мистическом посредстве между Богом и человеком Христа-Логоса* и подробно *развил учение об обожении* как воображении Христа в сердце верующего. По его учению, достигший высшей степени духовной жизни созерцания человек вступает в непосредственное общение с Логосом и теперь уже от Него лично получает наставления в истине. Не нуждаясь более в посредстве внешних наставников и учителей, верующий воспринимает истину прямо, *интуитивно*, при помощи особого органа «божественного чувства». Созерцая Логос, душа соединяется с Христом, так как Христос и есть высшее знание и мудрость христианина. Только ощутивший в себе присутствие Христа-Логоса познает истину и становится истинным христианином. В душе такого человека слово Христа является тем семенем, из которого, зачинаясь и постепенно развиваясь, как дитя в лоне матери, рождается в душе Сам Христос. Вселяясь в душу и обитая в ней, Он преобразует ее по образу своему, так что человек становится не только христианином, но и Христом.

Поставив в связь мистическую жизнь человека с божественною Личностью Христа, Ориген оказал христианской мистике великую услугу. *С этого момента патристическая идеология христианской мистики приобретает специфически-христианские черты и становится на путь самобытного развития*. Этой заслуги Оригена не умаляет и то обстоятельство, что в своем учении о посредстве Логоса он не был вполне оригинален и отчасти следовал путем, проложенным иудейско-александрийским богословием. По Оригену, Логос — божественная Ипостась; обожение есть становление христианина Христом, ибо Христос есть в то же время Бог. Здесь Логос не посредник только между Богом и человеком, но то лицо, с которым душа вступает в тесное обожествляющее общение. Логос Оригена — есть «логос профоримос», воплотившееся Слово Божье, историческая личность Христа. В своих мистических переживаниях Ориген так много уделяет внимания историческому Христу, изображению Его крестных страданий, человеколюбия, кротости, тех благ, которые Он дарует верующим, что это обстоятельство выгодно отличает его от его учителя Климента Александрийского, у которого на первом плане стоит предвечный Логос, заслоняющий собою историческую личность Христа.

Мысль Оригена *об обожении как тесном мистическом единении души с Христом* в христианской мистике оставила глубокий след. После Оригена она ста-

новится прочным достоянием мистического сознания христианских писателей и руководящим началом при истолковании ими главных фактов мистической жизни. Изложив исторический смысл Песни песней, он устанавливает, наконец, третий смысл, мистический, по которому под Возлюбленным разумеется Христос, а под возлюбленной — человеческая душа, эта невеста, обрученная Небесному Жениху, Христу-Логосу. Этот образ лучше всего показывает, как, с одной стороны, далеко ушел Ориген в понимании основ христианской мистики от своего учителя Климента, а с другой стороны, в каком близком родстве стоит он со вторым направлением христианской мистики.

Ориген учит о прославленном состоянии тел после общего воскресения и апокатастасиса: «...Когда все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем... то же самое тело... изменится в состояние славы и делается духовным...»¹⁸.

Две черты являются наиболее характерными для нравственной практической мистики: это пламенная любовь к Богу, составляющая основной фон мистической жизни, и учение об обожении как соединении с Христом-Логосом, образующее главный нерв идеологии этого направления. Обе эти черты наиболее яркое выражение нашли в IV в., в мистике египетского подвижника *Макария Великого* и позднее в мистике замечательнейшего писателя второй половины X в. и первой половины XI в. *Симеона Нового Богослова*¹⁹.

Философская система Оригена оставила неизгладимый след в умах богословов и неизменно присутствует в трудах многих последующих догматистов и мыслителей. Сохранилось, в частности, впервые обоснованное Оригеном понимание Библии в трех смыслах: *буквальном, душевном (моральном) и духовном (философски-мистическом)*. Выработанная им терминология использовалась и позже при построении церковной догматики. Например, именно у Оригена впервые встречается термин «богочеловек». Три ипостаси и одна Троица — эта формула, впервые в христианстве произнесенная Оригеном, стала неотъемлемой частью богословия. Приверженцами Оригена были многие отцы церкви: *Евсевий Кесарийский* (263—340), *св. Григорий Богослов* (330—390) и в особенности *св. Григорий Нисский* (335—394), философское мировоззрение которого сложилось под определяющим влиянием Оригена. Идеи Оригена об апокатастасисе, то есть конечном восстановлении и спасении всякой твари, включая и осужденных на страшные муки падших ангелов, развивал известный протестантский теолог и философ *Ф. Шлейермахер* (1768—1834). Русский богослов *С. Булгаков* (1871—1944) верил во всеобщее спасение без ограничений, но только с многообразием и многостепенностью («Невеста Агнца»). Нравственно неприемлемой идею вечных мучений считал *Ф.М. Достоевский*. *В.С. Соловьев* называл учение о вечных муках «гнусным догматом»²⁰.

Традиции эллинского толкования мифов и поэтических текстов и антропологии продолжила основанная Оригеном александрийская школа христианского богословия.

Из александрийской школы стоит остановиться на воззрениях *Филона*. Он, прежде всего исходя из платонизма, вводит понятие *идеального человека*: отчетливо различает сотворенного человека от его прообраза. В Адаме содержится вся полнота человеческого рода. Душа человека, по его мнению, есть часть Мировой

Души. Относительно способностей души Филон высказывается довольно неопределенно. Есть у него и учение о спасении падшего через грех человека.

По смерти человека душа не исчезает, но в *обожении* своем соединяется с Творцом. Тело же отнюдь не богоподобно.

По мнению прот. Г. Флоровского, «...тринитарные споры IV века имели прежде всего христологический смысл... Оставалось неясным... как соединены во Христе Божество и человечество. Этот вопрос со всей остротой был поставлен уже *Аполлинарием*... Аполлинаризм можно определить как своеобразный антропологический минимализм... И преодоление аполлинаризма означало... оправдание человека²¹. В свете христологических споров учение о человеке приобретает большую значимость и глубину.

По учению *св Кирилла Александрийского*, человек — прекраснейшее из всех созданий Божих, разумное и свободное. Человек особенно богоподобен, но образ Божий несет в себе лишь духовная часть человека. В воплощении Слова Кирилл видит прежде всего восстановление падшего образа и обожение нашей природы. Обожение, по Кириллу, означает совершенное знание о Боге, некое божественное в нас разумение, озарение нашего ума и прославленное состояние тела в будущей жизни²².

В писаниях апологетов доминирует тенденция к защите тех положений христианского учения, на которые больше всего ополчались его противники. Так, против иудеев они отстаивали веру в божественность Иисуса и в истинность Его воочеловечения, против эллинов — убеждение в общем воскресении, в личном бессмертии, в прославлении человека, против гностиков — понятие о единстве человеческого рода, о достоинстве самого человека, о ценности плоти. Боролись апологеты и против фаталистического мирозерцания языческого мира.

Начиная с VI в. самым значительным центром распространения исихазма становится основанный Юстинианом знаменитый монастырь на Синайской Горе. Таким образом, мистика света, которую Ориген и св. Григорий Нисский связывали с библейским образом Моисея, обрела собственную школу. По мысли основателей монастыря, видение Моисея на Синае связывается с Богоявлением на Горе Фаворской, где также явился Моисей в божественном свете воплотившегося Бога Слова. И безмолвники христианского Востока вплоть до XVI в. искали внутри себя «свет будущего века».

Св. Иринея Лионский считал человека целокупным единством, в котором физическое и духовное начала существуют неотделимо друг от друга. Причем в этом единстве различимы *дух, душа и тело* — взгляд, близкий воззрениям ап. Павла: «...совершенный человек... состоит из трех — *плоти, души и духа*; из коих один, т. е. дух, спасает и образует; другая, т. е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между сими двумя, т. е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения²³.

По учению Ириней, дух в человеке есть не что иное, как Дух Божий, поэтому не существует преград для общения между человеком и Богом: «Ибо руками Отца, т. е. чрез Сына и Духа человек, а не часть человека создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию²⁴. Наиболее важными моментами

учения Иринея представляются его мысли об *обождении человека* и о *стяжании Св. Духа*.

Афинагор Афинский придерживается мнения, что человек... принадлежит к тварному порядку бытия, и в него заложен Создателем... разумный принцип, или «логос», т. е. внутренний закон, определяющий его жизнь²⁵. Естество человеческое создано Богом как некая «совокупность», состоящая из бессмертной души и смертного тела. От животных человека отличает высшая мыслительная способность, от ангелов и бесов — смертность, поэтому природа человека обладает некой «аномалией», которая изначально задумана в Промысле Божиим о человеке.

Тертуллиан определяет душу как дыхание Божие. При этом душа обладает невидимым телом; она имеет свой облик, границу, три измерения, но по существу проста и неделима. Изменение и развитие души связаны с ростом тела. Смерть — последствие греха. «Плоть воскреснет, не только вся плоть, но та же самая, и во всей своей целости...»²⁶.

Св. Мефодий Олимпийский подверг критике учение Оригена о вечности мира, о предсуществовании душ и о последних судьбах человека и мира. Человек, по его мнению, представляет собой микрокосм, состоящий из души и тела, которое не является помехой. Образ Божий заключен в душе человека, а подобие — в возможности нетления. Мефодий видит совершенство человека в девстве в отличие от Климента и Оригена, которые усматривают его в просвещении ума²⁷.

Св. Афанасий Александрийский не оставил специально антропологических трудов, но определяющей его мирозерцание интуицией является идея обождения человека. Ему принадлежит классическая для всего православного сознания формула: «Слово... вочеловечилось, чтобы мы *обожились*...». Обождение есть дело всей Св. Троицы: «в Духе и Слово обоживает существа созданные». Здесь Афанасий делает большой шаг вперед «и открывает новую, чисто христианскую эпоху в мистической традиции». Афанасий — дихотомист. Душа, по его мнению, бессмертна и «самодвижна». В понимании образа и подобия Афанасий близок к основной традиции александрийской школы²⁸.

Основная историческая заслуга каппадокийцев состоит в разработке тринитарной терминологии. Однако, определив различие между «сущностью» и «ипостасью» в Божестве, они внесли большой вклад и в антропологию, дав понятие «ипостаси». «Им удалось больше, чем древней философии, выяснить, что есть бытие в Ипостаси. Если Плотин впервые различал «сущность» как «бытие вообще» от «ипостаси» как «определенного бытия», то отцам каппадокийцам открылось нечто более глубокое и существенное по смыслу». Они дали философско-богословское определение лица и осмыслили персоналистическую ценность человека.

В людях «растлилось судилище души» — эта мысль о падшем и смертном человеке является определяющей в антропологических воззрениях св. *Василия Кесарийского*. О самом человеке и Божием о нем замысле Василий умалчивает. Последствием греха явилась смертность. Придерживаясь дихотомии, Василий говорит о сложности души, которая обладает разумом. Логосы всего бытия находят свое отражение в человеке: «Ибо, если внемлешь себе, ты не будешь

иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя». В естестве человека заложена устремленность к духовному: «Ибо... цель христианства — подражание Христу в меру вочеловечения, сколько сие сообразно со знанием каждого...» Обожение человека происходит во всей целостности его природы.

Антропологические построения св. Григория Назианзина исходят, в первую очередь, из его космологии. «Так из персти и дыхания сотворен человек — образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума. Поэтому, как земля, привязан я к этой жизни и, как частица Божества, ношу в груди любовь к жизни будущей». Григорий понимает всю сложность проблемы человека и не пытается ее как-либо упрощать. Часто он дуалистичен; и эта двойственность человеческой природы является основной линией его размышлений о человеке. Цель жизни, по мнению Григория, — «соделаться богом и духом»²⁹.

Назначение человека — в обожении, которое стало возможно только благодаря воплощению Слова. Главный ее путь к этому состоянию — *любовь*. Зачастую Григорий называет человека «созданным богом».

Значительный интерес представляет учение о человеке св. Григория Нисского. Он затронул ряд тем, которые неоднократно будут обсуждаться в святоотеческой мысли. *Григорий Нисский* написал особый антропологический труд: «Об устройении человека» Человек — вершина творения и включает в себе все сущее. Бог Сам творит человека, и это говорит о его высоком достоинстве. Но человек и телесно ограниченное существо. В человеке скрыта загадка. Нынешнее состояние человека является не только тварным, но и падшим. И хотя после грехопадения весь мир оказался отрезанным от Бога, человек не вполне утратил связь с Творцом. Связь же эта заключается в свободе и самоопределении: «...он был образом и подобием Силы, царствующей над всем существующим, а потому и в свободной воле имел подобие свободно властвующее над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по собственному усмотрению действуя как кажется ему лучше и произвольно избирая, что ему угодно»³⁰. В учении об образе Божиим в человеке Григорий развивает идеи того символического реализма, который получит впоследствии широкое распространение в восточнохристианской письменности. «Образ Божий в человеке онтологически неопределим... Можно говорить только об отображении совершенств Первообраза или о причастии его благ»³¹. Богоподобие в человеке имеет динамичный характер и зависит от его устремления. В создании человека Григорий различает два момента: создание человека идеального и создание мужа и жены: «...вся природа, распространяющаяся от первых до последних, есть единый образ Сущего. А различие рода на мужской и женский самым последним было устроено в творении...»³². Здесь можно заметить следы влияния Филона и Оригена, но Григорий отвергает теорию предсуществования душ, и ему чужд их спиритуализм. Грехопадение, по мнению Григория, приводит сначала к душевной смерти, а затем — к телесной. Зло не всесильно, но без помощи Бога человеку с ним не справиться. Особый интерес представляет светлый взгляд Григория на посмертную судьбу человека. «Содержание эсхатологического процесса определяется изживанием последствий порождения зла, — в

этом смысл очистительного огня»³³. Отметим, что процесс будущего очищения предваряется актом свободного обращения воли человека к Богу.

Ставши на стыке духовности и чистого умозрения, его личность оказала решающее влияние на более позднее византийское мышление. Уже Филон увидел в Моисее образ мистика; Ориген, а вслед за ним Григорий Нисский использовали удобный — поскольку основанный на Библии — способ описания духовного восхождения христианина как подобного восхождению Моисея на Синайскую Гору. Здесь они находили основные элементы христианского учения о Богопознании. Григорий различает божественную сущность и ее «энергии», то есть реальные проявления, посредством которых божественная жизнь становится доступной, но неприступность Божия не нарушается.

Никто из пустынников IV в. не писал так много об обожении человека, как преп. *Макарий Египетский*. Аскетическое его учение сводится к апокатастасису человека. Искоренение в себе страстей должно приводить человека к этому восстановлению, предел которого — *обожение*, понимаемое не в смысле какого-то нравственного обогащения, но как онтологически реальное прославление всей психофизической природы человека. Отметим частое употребление Макарием термина «эрос», применяемого им по отношению к данной сфере. «Необходимо отметить, — пишет исследователь исихазма, — что в своем мистическом опыте св. Макарий знает то, чему будет следовать вся восточная мистика. Макарий — один из первых исихастов. Его наставления в борьбе со страстями, в очищении сердца, в освобождении ума, т.е. в его трезвении, преследуют главную цель: просветление человека. Мистика света, достигаемая в успокоении ума ото всего, что может его волновать и возмущать, уже была прекрасно известна этому пустыннику IV века, т.е. на тысячу лет раньше, чем о том же учили Палама и исихасты. Самое выражение «исихия», безмолвие, употребляется им часто и наряду с понятиями «мир», «успокоенность», «молитва», «молчание».

«...Труд *Немесия Эмесского*: «О природе человека» представляет собой попытку... создания христианской антропологии, опираясь на лучшее, что было создано в науке о человеке как античными философами и учеными, так и отцами Церкви»³⁴. Его особое место в истории патристической мысли заключается в том, что он дал общий эскиз христианской науки о человеке, связав психологию и анатомию человека с учением о душе, с местом человека в мире, с принадлежностью человека к плану тварного бытия, с природой Богочеловека, соединив в одно целое... антропологию... с космологией, сотериологией и христологией. По мнению А.Ф. Лосева, «его задача — это разъяснение того, что такое человек. Тут он вполне стоит на точке зрения александрийского неоплатонизма, то есть, в конце концов, на точке зрения демиургической теории, лишенной... анализа сверхсущего первоединства... Немесий тоже ищет идею личности...»³⁵. В качестве примера приведем рассуждение о важнейшем для воли человека понятии выбора: «Он есть нечто смешанное из обсуждения, решения и желания».

Блаж. Феодорит Киррский синтезирует в своем мышлении взгляды своих «восточных» предшественников. Антропология Феодорита состоит в следующем. Человеческое тело создано из четырех элементов: воды, воздуха, огня и земли. Душа — разумный и мыслящий дух. По мнению Феодорита, образ Божий находится в свободном и разумном духе человека. Но и телесная природа

необходима для жизни и для спасения души. Необходимо лишь укрощение плоти. Согласно взглядам блаж. Феодорита, имеет целью стяжание Духа Святого и спасение души, а эта цель может достигаться различными средствами и способами, поскольку главное в жизни христианина — следование воле Божией». Будущее прославленное состояние человека Феодорит понимает по аналогии с Иисусом, усыновленным Богом. Слово, как считает Феодорит и все антиохийцы, обитало в человеке, как в храме.

Очень возвышенное представление о человеке как «одушевленном образе Создателя» находим у *Василия Селевкийского*. Особый для нас интерес представляет то, что Василий усматривает богоподобие человека в его *способности творить*. Он дает глубокое философское толкование библейского эпизода, где Адам нарекает имена всякой твари. Человек, по мысли Василия, загадочное существо, принадлежащее двум планам бытия. Как и Григорий Палама, Василий не вдохновляется идеалом «равноангельности», ибо только люди почтены именованием сынов Божиих.

Вернемся к александрийской школе — и одновременно перейдем к следующему, третьему пункту наших рассуждений. У александрийской школы был соперник и оппонент — антиохийская школа. В противоположность александрийскому аллегоризму антиохийцы культивировали интерес к буквально-историческому смыслу Библии, в противоположность платонизирующему александрийскому онтологизму и космологизму — юридически окрашенную этику свободной воли, восточную идеологию священной державы и восточно-эллинский тип историографических занятий. В наиболее крайнем своем выражении дали две «христологические» ереси — несторианство и монофизитство, открывшие выход центробежным силам культурно-этнического сепаратизма; как антиохийская этика свободной воли с ее правым уклоном повлияла на западную, латинскую теологию; так умеренные формы александрийства и антиохийства вошли в синтез византийского богословия.

Леонтий Византийский рассуждает о человеке, имея в виду в первую очередь индивидуальную его природу, каким-либо образом ипостазированную. Леонтий полемизирует против обеих крайностей — несторианства и монофизитства. Человек, по его мнению, существо сложное, состоящее из различных начал, но бытие свое он имеет независимо от них. Душа, вслед за Немесием, определяется им как «сущность бестелесная, самоподвижная, бессмертная и нетленная». *Душа и тело дополняют одна другое*. Леонтий считает, что «нужно философствовать, чтобы узнать, с чем мы согласны и с чем нет»³⁶.

В своей антропологической диалектике преп. *Анастасий Синаит* использует категории и терминологию Аристотеля, хотя и сам нападает на своих противников за нежелание представить себе природу вне конкретной реальности лица. Говоря о взаимоотношении души и тела, Анастасий придерживается типичного для патристической мысли символизма: видимый мир и конкретные реальности заключают в себе образы вечного и трансцендентного. Христианская жизнь имеет своей целью, по его мнению, единение с Христом через таинственную духовную жизнь. Пребывание Христа в душе человека есть скрытый от внешних взоров и таинственный факт мистической жизни. Человеческая природа получает обожение в сложной Ипостаси Христа. Анастасий настаивает

— и это часто будет повторять Палама, находившийся под известным влиянием Синаита, — что *человек выше ангела*. Он различает в человеке несколько видов образа и подобия Божия, один из которых заключается в *творческой способности человека*. В этом св. Анастасий сильно повлияет на Паламу. В этом святоотеческом оправдании христианской и всякой вообще культуры.

Помимо богословско-философских дискурсивных антропологических построений мы обнаруживаем в святоотеческой традиции иной подход к проблеме человека. «Поколения аскетов и созерцателей выработали свое учение о человеке, основанное больше на внутреннем самоуглублении, на изучении своего сокровенного мира души, чем на богословской диалектике и предпосылках античной философии», — пишет о. Киприан Керн. При этом аскетическое видение человека является, как ни странно, весьма просветленным и радостным.

В преп. *Максима Исповеднике* святоотеческая мистика достигает своего верховного предела. «Эта мистика открыла ему до совершенства тот символический реализм, который знали некоторые пророческие и до него, но не могли охватить в таком целостном мироощущении»³⁷. «...Его мировоззрение, с одной стороны, поражает наличием многообразных пластов и их сложным переплетением. Но, с другой стороны, оно обладает удивительной внутренней стройностью и соразмерностью — это упорядоченный «космос» духовности и богословской глубины...», — пишет современный переводчик творений преп. Максима³⁸. «Человек есть и называется человеком, — говорит Максим, — главным образом по причине своей мыслящей и разумной души... благодаря которой он есть образ и подобие Бога, Творца своего»³⁹. В учение *о человеческой воле* преп. Максим вносит новое терминологическое уточнение, различая природную волю и волю рассудочную, «гномическую». По природе человек всегда тяготеет к добру, но, следуя своей рассудочной воле, которая у каждого своя, он может избрать и злое. Обожение человека связано с вочеловечением Логоса. «...Бог Слово... для того и стал Человеком... чтобы соделать человек божими и сынами Божиими...»⁴⁰. Подобно Ареопагиту и другим мистикам, Максим признает два пути обожения: сакраментальный и экстатический. «Самое обожение должно быть принято и пережито в свободе и любви... Преп. Максим делал этот вывод из точного христологического учения о двух волях и двух действиях...»⁴¹.

Учение Максима об обожении связано с защищаемой им православной христологией, с той христологией, которая восторжествовала в 681 г. на Шестом Вселенском соборе в Константинополе. Две природы Христа не есть отвлеченные понятия, практически слитые воедино в Божестве Слова. Согласно Максиму, каждой природе присуще собственное проявление, каждая обладает собственным существованием, своей «волей», даже если обе воли соединены в Личности Слова Божия, и воля человеческая во всем подчинена воле божественной. Понятие «воля» не имело для Максима того значения, какое оно имеет в современной философии персонализма: для него воля — синоним энергии, проявление *подлинного существования*. Для Максима человеческая энергия, или воля, во всей полноте присуща Иисусу Христу, и спасение человека — в ее полном и свободном соответствии энергии или воле божественной: все христиане, соединяющиеся в таинствах и мистически со Христом, связывающие себя с Его человеческой волей, соединяют себя и с Его волей божественной. И когда «все, кто дос-

тоин Бога, обладают во всем одинаковой с Ним энергией», он не отрицает реальности их человеческой природы, а утверждает, что в обожении они свою энергию приводят в соответствие с энергией Бога и приемлют ее в себя.

Исихазм никоим образом не является «нововведением» или «изобретением» поздневизантийского монашества. Симеон Новый Богослов, Палама, Григорий Синаит только яснее и определеннее высказали то, что было известно опыту подвижников IV века»⁴².

Симеон Новый Богослов, монах Студийского монастыря, а затем игумен монастыря святого Маманта в Константинополе, занимает совершенно особое место в истории восточнохристианской духовной жизни. С одной стороны, он принадлежит к великому мистическому течению практиков Иисусовой молитвы, традиции которых он полностью воспринял, с другой стороны — его сильная и неординарная личность сказывается почти в каждой написанной им строке. Он один среди всех православных средневековых мистиков открыто говорит о собственном внутреннем опыте, описывает собственные видения, не боится противопоставить *духовный опыт* мистической жизни определенным традиционным церковным установлениям.

По мнению Симеона, человек двояк, состоя из души и тела. Человек чувствует боль от этой двойственности, но это не должно препятствовать осуществлению его высокого предназначения, состоящего в достижении состояния обожения. Причем мистическое очищение дается стяжанием благодати Св. Духа. Человек, «соделавшись причастником Духа Святаго... бывает Богом по усыновлению и по благодати...»⁴³.

В трудах Семиона особенно важны два момента: Утверждение первостепенности духовного опыта, особенно при описании собственного обращения; ярко выраженный реализм христоцентрической мистики, в особенности реализм сакраментальный.

Поэт и мистик одновременно, Симеон живо и образно выражает сущность христианского опыта: общение с Недосягаемым и знание Непознаваемого, ставшее возможным благодаря воплощению Слова, вырывающего тварь из греха и дарующего ей божественную жизнь. Это именно то, что позже выразит Палама *различением в Боге сущности и «энергии»*. Симеон ограничивается утверждением сущностной трансцендентности, описывая трепет твари перед Тайной и в то же время настаивая на факте откровения и благодати, факте видения лицом к лицу, дарованным Богом Живым в Иисусе Христе. У Симеона несомненно богословский разум и глубокая проникнутость Священным Писанием. Многое созвучно апостолу Павлу. Вся жизнь Симеона — наглядное свидетельство конфликта между пророчеством и священством, между опытом и нормой. *Обожение* — не только удел загробного блаженства, но в известной мере дается уже на земле совершенным подвижникам. Теозис Симеон понимает реально онтологически. Уча об исихии, преп. Симеон prepares путь для мистиков XIV века. Гениальность Симеона состоит в выражении религиозной ценности и подлинного духовного содержания мистической традиции восточного монашества. Утверждая необходимость для каждого истинного христианина живого соприкосновения с Богом, осознанного общения с Иисусом, действительного опыта соединения с Ним, игумен монастыря св. Маманта поставил вопрос о

природе этого соединения. Паламе предстоит разрешить этот вопрос на вероучительном уровне⁴⁴.

Corpus Areopagiticum открывает ту линию мистического направления в византийской традиции, которая являет собой ряд непосредственных духовных предков исихазма XIV века⁴⁵. Откровения «Ареопагитик» носят преимущественно апофатический характер. Человек создан по образу Божию, соответственно Первообразной Красоте и способным к высшему совершенствованию. Грех породил смерть и помрачение сознания человека. Вочеловечение Христа открывает человеку путь к обожению, который может проходить двояким образом: один — это путь церковных тайнодействий, благодатные дары Св. Духа; другой — личный путь каждого мистика, его внутренние духовные терзания. Онтологическим основанием экстатических возможностей человека служит сама природа Божественного Начала. «Понятие обожения у Дионисия, иногда почти растворяется в понятии мира и лада, созвучия и единства, почти сливается с понятием естественной Богообразности всего существующего»⁴⁶.

Св. Иоанн Дамаскин — дихотомист. Вслед за Платоном он различает в человеке две души: разумную и неразумную, но тут же, согласно Аристотелю, он разделяет неразумную душу на ее функции: раздражительную и желательную. Дамаскин отличает образ Божий в человеке от подобия: ...выражение: по образу обозначает разумное и одаренное свободной волей; выражение же: по подобию обозначает подобие чрез добродетель, насколько это возможно [для человека]. Назначением человека в этой жизни является теозис.

Христианская исихастская молитва радикально отличается от техники *индусской йоги* и *мусульманской дхикр*, которые более или менее автоматически приводят к желаемому мистическому состоянию. В XIII в. между христианскими монахами и мусульманами часто бывали личные контакты. Множество примеров тому приводят такие тексты, как жития святых или сочинения Филофея и Григория Паламы. Молитва божественного Имени, связанная с *дыханием*, была настолько распространена в мусульманских кругах, что отрицать взаимопроникновение этих двух духовных путей никто не может.

Но эта параллельность только подчеркивает контраст между магометанским использованием и христианской интерпретацией одного и того же психологического явления. У христианских монахов — несмотря на неизбежные в народной среде искажения и смешения — молитва, связанная с дыханием, неотделима от сакраментальной мистики и богословия благодати⁴⁷.

Таким образом, и они сами, и их преемники показали, что исихазм в XIV в. был не только движением индивидуальной мистики, но и духовным возрождением, основанным на святоотеческой традиции. В трудах Григория Паламы она обретет свое богословское осмысление.

Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, был родом из семьи беженцев из Малой Азии. Наличие фамилии — Палама — указывает на знатность его происхождения (простые люди того времени различались лишь именами и прозвищами). Отец его был сенатором при императоре Андронике II; сохранились сведения, что он практиковал Иисусову молитву. Юный Григорий получил блестящее образование при царском дворе в Константинополе и завоевал репутацию блестящего знатока Аристотеля. С ранних лет был он обучен

и умному деланию. После смерти отца, когда Григорию было около 20 лет, все оставшиеся члены семьи удалились жить в монастыри. Около 1315 г. Григорий и его брат стали монахами на Афоне, который к тому времени был уже крупным монашеским центром. Впоследствии Григорий много странствовал из одного монастыря в другой. Любимым его монастырем стала лавра св. Афанасия. На короткий срок он сделался игуменом монастыря «Есфигмен» и, наконец, осел постоянно в скиту св. Саввы (около Великой Лавры), где жил отшельником и где начал писать. Он вел жизнь «умеренного» исихаста, на ежедневные службы не ходил, но и сакраментального общения с Церковью не прерывал, что опровергает предположения о его принадлежности к мессалианству.

Однако св. Григорию недолго пришлось наслаждаться безмолвием. Невольно он был втянут в полемику с *Варлаамом Калабрийцем*, итальянским греком, из любви к истинной вере в 1329 г. прибывшим из Италии в Константинополь. Это была сложная личность, принадлежавшая одновременно восточной и западной культурам. По приезду в столицу Варлаам, будучи человеком необычайным, привлек всеобщее внимание и сделал молниеносную карьеру. Подружившись с Иоанном Кантакузином, «Великим Доместиком» императора Андроника III, он стал профессором в Константинополе с узкой специализацией толкователя псевдо-Дионисия Ареопагита.

В 1333 г. в Константинополь прибыли два римских легата доминиканца. Они провели с греками совещание о возможности соединения Церквей. Греческим представителем был назначен Варлаам, который по случаю предстоящей дискуссии опубликовал 21 короткий трактат, где яростно нападал на Фому Аквинского. Фома, как известно, пользовался Аристотелевым методом силлогизма и, придерживаясь философского реализма, доказывал возможность познания Бога. Варлаам же призывал читать Дионисия, который доказывает, что человеку не дано знать Бога, и пользуется апофатическим методом рассуждения. В конечном итоге Варлаам заявлял, что нам ничего не известно об исхождении Св. Духа вследствие невозможности богопознания, и поэтому следует просто подчиняться авторитету Церкви и Предания. Это было применением философского номинализма к разрешению проблем, выходящих за рамки философии.

Наконец трактаты Варлаама попали на Афон, где их прочитал Григорий Палама. Около 1335 г. он написал Варлааму вежливое письмо, в котором напомнил ему о Боговоплощении и, ссылаясь на афонских исихастов, говорил о непосредственном христианском опыте богообщения. По мнению Григория, отрицание возможности богопознания, проповедавшееся Варлаамом, было наихудшей ересью. Крайне раздраженный, Варлаам решил лично познакомиться с исихазмом. Но то, что он увидел, глубоко возмутило его гуманистический склад ума, взлелеянный греческой философией и проникнутый духом классической культуры.

Последовавшая полемика между Варлаамом и Паламой сводилась к вопросу о богопознании, христианской антропологии и духовной жизни. Примечательно, что и та и другая сторона ссылались на авторитет псевдо-Дионисия.

В ответ на выпады Варлаама Григорий написал три трактата «В защиту священо-безмолвствующих», т.е. исихастов. Это были первые три из девяти трактатов, посвященных этой теме и составлявших три триады — опять же в тради-

ции Дионисия. В полемическом пылу Варлаам обозвал исихастов «омфалопсихами» («пуподушниками») и обвинил монахов в мессалианизме и богомилстве. Нельзя не согласиться со словами о. И. Мейендорфа о том, что «современная западная культура характеризуется такой же «варлаамовской» мыслью. Отвергая понятие причастия божественной жизни, доступного всем людям во Христе, христианский Запад в основном толкует христианскую веру как зависящую от внешнего авторитета, что хорошо понял еще А. С. Хомяков»⁴⁸.

В результате спора Варлаам опубликовал свой последний трактат — «Против мессалиан», а Григорий — свои три триады в защиту исихастов. В 1340 г. Палама уезжает из Салоник на Афон, где вместе со своими единомышленниками составляет «Святогорский Томос». Этот документ в поддержку Паламы против Варлаама был подписан всеми афонскими игуменами на нескольких языках.

Собор, состоявшийся в Константинополе в 1341 г., осудил Варлаама (10 июня). Последний немедленно покаялся, но вряд ли искренно, ибо в тот же вечер он отплыл в Италию, где вскоре был рукоположен в епископы римским папой. Впоследствии он преподавал греческий язык Петrarке.

Этот Собор подтвердил учение св. Григория Паламы о возможности непосредственного знания Бога. Но это учение, которое предполагало различие в Боге непознаваемой сущности и «нисходящих энергий», подверглось критике со стороны некоторых византийских богословов — Григория Акиндина и Никифора Григоры. Как это часто бывало, богословские споры оказались неотделимыми от борьбы политических партий. Оказавшись в противном политическом лагере, Палама подвергся преследованиям со стороны константинопольского патриарха Иоанна Калеки в течение гражданской войны 1341–1347 гг. Критики же его воззрений получили поддержку правительства. Однако вслед за победой в 1347 г. Иоанна Кантакузина последовало торжество паламитского богословия. Сам св. Григорий был поставлен архиепископом Солунским. В 1351 г. большой Собор в Константинополе вынес определение, подробно излагая его учение. Вскоре после смерти Григория (14 ноября 1359 г.) произошло причтение его к лику святых (1368).

Почти все творения Паламы к настоящему времени изданы. За небольшим исключением, все они находятся в «Патрологии» А. Меня, в т. 150–151. В т. 151 помещены также церковные акты эпохи жизни Паламы, составленные при его ближайшем участии и выражающие его учение.

Первым печатным изданием творений Григория Паламы, из переведенных на русский язык, была небольшая книжечка, вышедшая в 1785 г. в Москве и содержащая десять его «Слов». Приблизительно в то же время преп. Паисий Величковский переводит на славянский язык греческое Добротолюбие, в котором содержатся некоторые сочинения Паламы. В киевском «Воскресном чтении» за 1841 г. появилось принадлежащее ему «Исповедание православной веры»⁴⁹. Некоторые из «Бесед» были напечатаны в различных журналах во второй половине XIX века⁵⁰. Наконец, в 1975 г. архим. Амвросием (Погодиным) было завершено дело перевода на русский язык полного текста «Бесед»⁵¹. Далее, в пятом томе Добротолюбия, переведенного на русский язык в конце XIX века св. Феофаном Затворником, находятся следующие сочинения Паламы: «Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного дела-

ния», «Десятословие по христианскому законоположению», «О священно-безмолвствующих» (2-й трактат первой триады), «О молитве и чистоте сердца, — три главы». В 1895 г. в Новгороде еп. Арсением изданы «Три творения...», в числе которых находилось и «Послание к монахам Иоанну и Феодору», написанное Паламой в 1340 г. Сорок шесть (из 150-ти) «Глав естественных, богословских, этических и практических» были напечатаны еп. Порфирием (Успенским). его «Первое путешествие...» и «Историю Афона», ч. 3. Им же был переведен на русский язык и издан (в сокращении) «Святогорский Томос» и некоторые другие церковные акты того времени. Письмо Акиндину увидело свет в 1955 г. в переводе о. И. Мейендорфа. «Беседы» 1 и 35 (в сокращении) и «Главы...» (30—33) напечатаны в «Памятниках...» за 1969 г. Самое «личностное» произведение Паламы — «Письмо своей церкви» издано в переводах И. Экономцева и Г. М. Прохорова в последние десятилетия. В течение последних нескольких лет были изданы: «Ответ Павлу Асеню» в переводе Н. П. Холмогорова «Святогорский Томос» в переводе Т. А. Миллер и, наконец, главное произведение Паламы: «Триады в защиту священно-безмолвствующих» в переводе В. Вениаминова (псевдоним В. В. Бибикина).

Судьбы духовной традиции — особая и непростая проблематика, которая не исчерпывается, а скорее лишь начинается с признанием богатых внутренних возможностей этой традиции.

Раскрытие православной опытной науки о человеке складывается из двух частей: *богословской* и *философской*. Продолжая и дополняя друг друга, они вместе словно бы составляют две створки одной картины, диптиха. Важную отличительную чертой богословского раздела служит то обстоятельство, что материал для него приходится черпать не столько из основного корпуса православного вероучения, сколько из *мистико-аскетической традиции*, из опытных данных духовной практики. Дело в том, что этот основной корпус, выработанный в эпоху Вселенских Соборов, еще не заключал в себе фронтального догматически-богословского решения антропологической темы. Как подчеркивается в одном из современных трудов, «Вселенские Соборы никогда не занимались антропологией, но только тринитарным или христологическим богословием». В последние десятилетия этот факт немало обращал на себя внимание православных исследователей. Об этом писал еще В. В. Болотов, после него — ряд других богословов. «В факте опасения, кроме двух тайн о Боге и Христе, заключается еще и третья тайна, о человеке. Эта религиозная тайна о человеке деятельностью Вселенских Соборов раскрыта не была.... раскрыта была теология и христология, *антропология же осталась нераскрытой и составляет великую задачу будущего*» (религиозный публицист В. А. Тернавцев).

С учетом достижений паламитского богословия говорить о богословской нераскрытости православной антропологии возможно лишь в некотором ограниченном смысле: именно в том, что богословское учение св. Григория, хотя и было в важнейших пунктах закреплено догматическими определениями Соборов XIV века, однако в последующем, по причинам историческим, оказалось скорей заброшено, нежели приумножено и ныне нуждается в возвращении ему должного места и значения в православном богословии; нуждается в широком исследовании и обсуждении, в современной интерпретации, а далее, и в твор-

ческом продолжении и развитии. И эта работа в течение последних десятилетий уже начала осуществляться усилиями православных богословов.

Современное изложение основных идей паламитского богословия возможно главным образом на материале центрального сочинения св. Григория — «Триад в защиту священнобезмолвствующих». Тема «паламитского синтеза» подробно разобрана у *Вл. Лосского, И. Кривошеина, И. Мейендорфа, С. Аверинцева, С. Хоружия, О. Климкова, Д. Макарова*. Главное — это ясно представить важнейшие черты богословского здания, как можно отчетливой проследить главнейшие идеи и интуиции, на которых строится исихастская антропология.

Итак, ключевыми идеями являются:

идея благодати как Божественной энергии;

идея обожения, или соединения с благодатью, как высшего призвания человека;

идея непосредственного общения с Богом.

Возможно, следует добавить сюда и идею постоянной изменчивости, пластичности человеческой природы, в силу которой в здешней жизни соединение с благодатью не дается в собственность человеку и остается всегда подвижным, не закрепляемым и может поддерживаться лишь непрерывным духовным трудом, особым устроением и напряжением всего существа человека.

Когда говорим о православной антропологии, никакой акцент на этих краеугольных идеях не может оказаться чрезмерным. В них — сумма, главное достояние всего православного понимания человека.

Метафизика христианства — и его философская антропология в особенности — должна быть метафизикой *благодати и обожения*.

Тем непосредственным началом, которое определяет собой характер и облик русской философии, ее специфическую особенность, является *православный энергетизм*. «Человек соединяется с Богом не по сущности, а по энергии», — богословский тезис, смысл и значение которого еще никогда не были продуманы и осознаны во всем их масштабе. В действительности же за ним встает целый самостоятельный способ видения, который сказывается на всем и всему придает свою особенную окраску. Этот подход к человеку впервые возник и сформировался в аскетике, в практике православного подвижничества, и долгое время оставался хранимым и развиваемым лишь в ее лоне. Отцы Церкви были искушенными аскетами, и, по очень многим причинам, вся богатейшая, живая стихия православного энергетизма лишь исподволь и не сразу начинала находить свое выражение в их писаниях. Положение радикально изменилось лишь с появлением паламитского богословия энергий. Именно этим и определяется та особая, выделанная роль, которую играют *аскетика и паламизм*. Но невозможно, тем не менее, как-то вырывать и обособлять эти элементы из единого здания православной духовности. Связь их с другими краеугольными элементами этого здания несомненна и неразрывна. Так, в частности, важнейшее связующее звено между патристикой классического периода и богословием Паламы обнаруживается в творениях преп. Максима Исповедника.

В частности, и по философским позициям Человек становится причастен Богу (Абсолютному, совершенству и полноте бытия), не своею «сущностью» — иначе говоря, не какими-то непременно определяющими чертами, или час-

тями своего существа, или сторонами своей природы (в том числе и не разумом самим по себе) — но исключительно своими «энергиями», т.е. *некими устремлениями, свободными импульсами, внутренними установками* — и притом, не любимыми, а лишь очень определенными, которые могут присутствовать, а могут и отсутствовать у человека, могут у него появляться и исчезать и должны специально им вырабатываться и поддерживаться. И потому, говоря об отношении человека и здешнего бытия к Богу, к Абсолютному — в чем и заключается истинное назначение философии, — философия (онтология) должна говорить не о «сущностном», а об «энергийном», об устремлениях и побуждениях человека, о его внутренних движениях и внутренних установках. Только энергийные предикаты здешнего бытия «онтологически чреватые», онтологически перспективны, способны к трансформации в предикаты иного образа бытия, — и потому могут и должны выступать в качестве онтологических категорий.

Онтологическая позиция, фиксируется двумя фундаментальными принципами: *принципом синергии*, доставляющим определение здешнего бытия и основу его феноменологической аналитики, а также *принципом Личности*, указывающим онтологический горизонт. Термин «Личность» возникает как чистое обозначение, название иного порядка бытия, в который стремится трансформироваться или с которым стремится соединиться здешнее бытие, человек. Самое существенное в том, что вследствие онтологического отстояния между нами и Личностью, мы не можем знать о Личности отчетливым систематическим, дискурсивным знанием. Философствование о Личности может развиваться разве что в элементе «метафизики» (в смысле Хайдеггера).

Хотя этому понятию никогда не отказывали в философской глубине, в первостепенной философской важности и значимости, тем не менее поныне не существует развитой философии личности и даже нет, пожалуй, единой твердой основы для философской разработки понятия. Личность не входила в круг понятий античной философии; появившись вместе с христианством, она оказалась близка именно к центральному, сердцевинному в христианстве. Что, в самом деле, такое — личность? Это не то же, что «сущее» или «сущий»; это не дух, не субстанция, не идея; не «материя» и не «сознание». Она не укладывается ни в одну из классических дихотомий, ни в одно из членений реальности, выработанных в традиционной метафизике, — и, следовательно, ее философское освоение требует какого-то нового членения, новой системы категорий, специально основанной на понятии личности, принимающей это понятие в качестве фундаментального онтологического принципа.

Все же главные элементы этого комплекса выделяются с достаточной ясностью. На первом месте здесь, несомненно, находится представление о том, что *личность есть нечто суверенное, самостоятельное, что не может определяться или управляться чем-то внешним себе и что заключает в себе некий собственный смысл и ценность* Личности еще предполагается свойственной ей наделенность энергией или энергиями, «самодвижность», способность к активности, к многообразным проявлениям. Уже такой основной признак личности (лица), как совершенная не скрытость, выраженность, явленность всего ее смыслового содержания, очевидным образом предполагает отсутствие в ней всяких внутренних препятствий к самоосуществлению, отсутствие внутренних границ и преде-

лов — иными словами, отсутствие предиката внутренней конечности. Бытие, связанное внутренними препонами—а именно таково здешнее, «тварное падшее» бытие — не может быть личным. Весь комплекс указанных представлений описывает не столько то, чем актуально является или же обладает человек, сколько то, что он стремится обрести, чем он стремится стать.

Всякая философия личности неотделима от утверждения *индивидуальности* — утверждения ее в качестве несводимого и активного начала. И меньше всего может остаться чуждой такому утверждению та философия личности, что вырастает на почве православно-аскетического видения человека, ведь уже сами идеи ухода от мира, уединенного подвига, священнобезмолвия очевидным образом несут в себе мощный заряд утверждения индивидуальности. Именно в лоне аскетике и вырабатывались, в своем большинстве, все представления о важности и суверенности всякой человеческой индивидуальности как таковой. Жизненный нерв христианской аскетике — сознание абсолютной ценности личного духовного пути и личной духовной судьбы, и вместе с этим — *сознание полной ответственности человека за свой путь и свою судьбу*. В числе кардинальных мотивов аскетической духовности — *утверждение индивидуальности и раскрытие индивидуальности в соборность*. Древние максимы подвижнической традиции гласят, что монах тот, кто, пребывая в отдельности, живет в единстве со всеми людьми и «схимничество в том, чтобы молиться за весь мир». В терминах же метафизических этому отвечает то, что, выйдя из неразличенного родового единства и утвердившись в своей онтологической значимости и суверенности, индивидуальный человек вновь обретает свое единство и связь с другими в соборной работе лицетворения.

Итак, всякое духовное строительство, служащее онтологической трансформации здешнего бытия, непосредственно осуществляется индивидуальностью и в индивидуальности — и однако всегда имеет *всеобщую, соборную природу*, включается в *единое соборное деяние*, в «*общее дело*» Суть и задачу этого «общего дела» человека и человечества можно определить одной краткой формулой: преодоление смерти.

Русские мыслители всегда стремились к построению системы своих воззрений. Она отличалась своеобразием, так что нельзя не согласиться с А. Ф. Лосевым, что «... вся русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений»⁵². Для изложения своих концепций отечественные авторы использовали по своему, иногда «сверхлогическому», представлению византийские концепции. Например, соединяя патристику и исихазм, но, соединяя не потому, что не понимали различия этих непохожих этапов византийской мысли, а потому, что в данном конкретном случае их единство подтверждает мысль автора. И уже из византийского опыта и своих собственных размышлений древнерусские мыслители строили систему философии Киевской Руси.

В основе этой системы находились две темы: человек и история. Именно через исследование смысла и проявление исторического развития, русские книжники пытаются показать смысл и предназначение человека в мире. Сам же исторический процесс выстраивается в систему: начиная с рассмотрения бытия

Бога, творения мира, истории человечества и мира, конечного итога существования мироздания и значения Руси.

Исторический процесс начинается в момент творения Богом мира. При решении данного вопроса чаще всего обращались к Шестидневам, среди которых более всего интересовал «Шестиднев Иоанна экзарха Болгарского».

Творение Бога отличается от творчества человека. А именно — Творец не нуждается ни в орудиях, ни в материалах. То, что для человека материал, орудие, время, сноровка, усердие — это для Бога *воля*. Ибо Он создал то, что пожелал, и настолько, насколько Он считал, что это необходимо. *Желание, воля и действие* у Бога совпали в *силе*, в отличие от человека.

Творение не было единичным или ограниченным актом, оно продолжается во все дни. Более того, в текстах Киевской Руси часто звучала концепция двукратного творения, сформулированная каппадокидцами: было и другое мировое устройство, раньше видимого, принадлежащее высшим силам и Божьим слугам, существующее уже до начала всех лет, вечное и бесконечное. В нем Бог создал творение; *духовный свет*, прекрасный и приемлемый для бесплотных, духовных и видимых существ и мира, который ум человека не может ясно представить себе и подыскать подходящие имена.

Сотворив все, Бог установил закон существования, который должен восприниматься как благо и долг. Мир является, в принципе, примером порядка (в форме строгой иерархии). Именно установление твердых законов, порядка и покоя для всего созданного восхваляет в своем «Поучении» Владимир Мономах: «И тому подивимся, как птицы небесные из рая идут, и прежде всего в наши руки, не поселяются в одной стране, но и сильные и слабые идут по всем землям, по Божьему повелению, чтобы наполнить леса и поля. Все же это дал Бог на пользу людям, в пищу и на радость. Велика, Господи, милость Твоя к нам, так как блага эти сотворил Ты ради человека грешного. И те же птицы небесные умудрены Тобою, Господи: когда повелишь, то запоют и людей веселят; а когда не повелишь им, то и имея язык онемеют»⁵³.

Русские книжники активно использовали традицию, представленную в Киевской Руси сочинениями Василия Великого и Иоанна экзарха Болгарского, объяснения нравственных законов христианства при демонстрации нравственно-назидательного смысла бытия мира, на примерах природных процессов и жизни животных. Митрополит Илларион и Владимир Мономах постоянно подчеркивают, что животные, птицы и рыбы подают человеку примеры терпения, трудолюбия, справедливости, любви и уважения, земля дает дом, пищу и является началом всего. Человек должен постоянно искать пути к Богу, так как даже животные, несмотря на их ограниченность, ищут лучшее и полезное. Тем более к лучшему и более ценному должен стремиться человек.

Сотворенному Бог положил закон порядка, согласия и любви, красоты и гармонии. Более того, законосообразность мировых процессов понята не просто как послушание небесных сфер, а как отказ от своеволия, их аскеза.

Но как бы ни был прекрасен мир, вершиной творения является человек, более того — сам процесс творения был совершен для него. Осознание этого делает человека счастливым, смелым, гордым и открывает неограниченные перспективы для деятельности и творчества.

В своем «Поучении» Владимир Мономах пишет о том, что все существующее Бог дает в управление человеку. При этом речь идет не об отдельном человеке, а обо всем человечестве, о человечестве во времени и в пространстве, в истории. Отсюда значимость проблемы истории, в которой участвуют Бог, человек и мир. Поэтому так волновало *понимание души человека, ее устремлений*.

Понимание души человека было представлено целым рядом концепций, получивших распространение в Киевской Руси. Например, Иоанн экзарх Болгарский писал, что если «неразумная душа» скотья — материальна и это субстанция временная и тленная, то душа человека обладает «животворящей силой» и бесплотной природой (духовностью, разумом). Душа не имеет ничего общего с физической природой, хотя и является сотворенной. Будучи не материальной, но тварной, «душевная субстанция» сближается с Божественной нематериальной субстанцией и в то же время противопоставляется ей. Душа человека — сущность простая и бессмертная. Через тело душа становится реальностью, как Бог в творении являет Свое бытие. Это материально-духовное единство залог гармонии и в то же время иерархизма.

Авторы «Изборника Святослава 1073 года» употребляют понятие «тело» в противоположность не «душе», а «духу», в то время как «плоть» рассматривается в оппозиции «душе». Если плоть и душа «комплектуют» тело, то дух оказывается силой, автономной по отношению к телу. В древнерусском языке слово «душа» имело значение — «то, что дает жизнь существу», «душа», «духовная сторона человека», «духовные свойства», «нравственные качества», «совесть», «обещание», «человек», «жизнь», «существо вообще»⁵⁴. Слово «тело» — «истукан», «идол», «тело человека», «изображение человека», «величина тела», «рост», «возраст», «образ», «вид», «существо материальное, как противоположность духу»⁵⁵.

Тело — одушевленная плоть. Таким образом, душа считалась частью тела, она при помощи плоти воплощена в теле. Душа же и противоположна плоти. В человеке «воюет присно плоть и душу» — подчеркивается в распространенном в Киевской Руси «Поучении о мытаре и фарисее» Иоанна Златоуста⁵⁶. В этом же смысле митрополит Никифор Киевский подчеркивает, что «рать в нас многа, и противится плоть духови и дух плоти»⁵⁷. Аналогичные идеи звучат в древнерусских списках «Толковой Палеи».

Все присутствующие в человеке изъяны и несовершенства, пороки оказываются связанными не с телом, но с плотью. Следовательно, зло мыслится не в телесном, но в испорченности плоти, вызванной грехопадением. Причина зла и греха, таким образом, не в материи, а в воле. И, следовательно, цель спасения усматривается не столько в освобождении души от плоти, сколько в освобождении плоти от греховности, исправлении ее через одуховление.

Но были представлены и другие варианты. Например, в «Изборнике 1076 года» дилемма «плоть-душа» решалась так: различие у человека души и тела можно мыслить лишь в абстракции. Автор сборника, следуя канону, приписывающему понимать Христа состоящим из двух природ — Божественной и человеческой, проецирует это понимание единства двух природ на человека. Поэтому душа и тело едины и нераздельны, их нужно различать по свойствам, функциям и назначению.

Или, например, «Диоптра»⁵⁸. Когда мы говорим «человек», пишет Филипп,

разуем обычно и душу и тело. На самом же деле, человек — это душа. Именно душа концентрирует в себе то, что мы вкладываем в понятие «я». Тело человека — его «внешнее» — не «я», а «мое». Плоть же в некотором смысле единственное условие существования души.

Но какой бы точки зрения ни придерживались древнерусские авторы, все они сходились в одном — забота о душе является главной целью жизни человека: «Тот, кто о душе своей не заботится, только о смертной плоти печется, подобен тому, кто рабыню кормит, а госпожу отвергает». «Тот, кто ищет земных благ, забывая о небесных, подобен человеку, который хочет пахаря иметь на стене изображенного, а не в поле пашущего»⁵⁹. Или: «... думал, как бы корабль своей души уберечь с Божьей помощью от многих бурь и волн, то есть напастей от бесов и людей, с надеждой не погибнуть в этих бедах и достичь пристанища спасения, и в тишину Небесного Иерусалима нашего Бога пройти. Ибо в святых книгах пишется, что здешняя жизнь — это смерть, искушение и война, так что трудно кому-либо пройти ее без напастей»⁶⁰. Как сказано в тексте, Авраамий осознал необходимость спасения души как главную задачу жизни после изучения Священного Писания, сочинений *Ефрема Сирина* и *Иоанна Златоуста*, чью практику совершенствования души Авраамий сам осуществлял и активно проповедовал ученикам.

Особенно противоречивыми были отношения взаимоотношения и взаимоотношения между библейским и платоническим подходами к членению всего сущего. Христианство — ни в коем случае не религия «духа»; это религия «святого духа», что отнюдь не одно и то же. Ее идеал — не самоодухотворение, а «покаяние», «очищение» и «святость», что опять-таки не одно и то же. С христианской точки зрения и плоть может быть «честными мощами», а дух может быть «нечистым духом» — причем, что особенно важно, нечистым вовсе не в силу контакта с материей, как представляли себе платоники, гностики и манихеи, но по собственной вине непослушания.

Христианство учило о святом веществе евхаристических «даров», о воскресении плоти и ее будущей славе. «Не всякая плоть — одна и та же плоть; но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные; но иная слава у небесных, иная слава у земных, иная слава у Солнца, иная слава у Луны, иная слава у звезд; и звезда от звезды различается в славе». Как предполагалось, вся совокупность материальных вещей создана творчеством бога и «хороша весьма», между тем как дьявол вызвал к жизни только одну злую и притом, кстати говоря, всецело невещественную, всецело духовную вещь — грех. Грань между добром и злом идет для христианства наперерез грани между материей и духом.

Мистико-аскетическая традиция становится значимой для философии.

Исихастская традиция — определенная школа духовной практики, развивающаяся с IV в. и до наших дней. В этом долгом пути различимы три наиболее важных этапа:

- 1) классическая *аскетика* и *мистика* раннехристианского монашества IV–VIII вв.;
- 2) Исихастское возрождение в Византии XIII–XIV вв.;
- 3) возрождение исихазма в России в XIX–XX вв.

На первом этапе в качестве основоположных текстов традицию открывают «Духовные беседы», приписываемые преп. *Макарию Египетскому*, и трактаты *Евагрия Понтийского*. В целом, аскетическая литература необычайно обильна и многожанрова, тут — жития, легенды, проповеди, систематические трактаты... Сейчас нам важен аспект внутренних основ традиции, равно деятельных и умозрительных. Здесь главными авторами, вслед за Макарием и Евагрием, традиционно считались *св. Иоанн Лествичник* и *Исаак Сирийский*. Однако в недавний период выяснилась важная роль и некоторых других: *Диадокха Фотикийского*, *Варсануфия* и *Иоанна Газских*, *Исихия Синайского*. Их изучение привело к выводу о том, что ключевые элементы исихастской практики, учения о непрестанной молитве и Иисусовой молитве, которые часто считались нововведениями поздневизантийского этапа, в действительности, почти всецело сложились целиком уже в классический период, в V–VIII вв.

Уже у *Евагрия* и в «Духовных беседах» отчетливо обозначились основные черты нарождающейся мистической школы. Сначала в ней явны близость и отчасти влияние предшествующих позднеантичных школ, аскетизма стоиков и мистики неоплатонизма; из них, в частности, перешло в исихазм большинство его главных терминов. Не представляла открытия и общая схема выдвигавшегося пути духовной практики и мистической жизни: пути, ведущего через очищение души к бесстрастию, а затем — к мистическому созерцанию-соединению с Богом. Но при всем том, это было явление преимущественно нового рода. В начале пути аскезы стало — и приобрело огромную роль — пришедшее из иудейской традиции *покаяние*. Дуализм тела и души сменялся постепенно холизмом. Борьба со страстями приняла форму «умного художества» — обширной и своеобразной дисциплины или искусства самоанализа и управления сознанием, основанной на новых принципах и подходах к психологии человека. Стержнем и главным содержанием духовной практики стала *школа молитвы*, в которой связь человека и Бога раскрывалась как сфера личного и диалогического общения. Мистический путь (подвиг) при этом структурировался как *иерархия форм или ступеней молитвенного Богообщения*, которое, развиваясь и углубляясь, трансформирует человека и все полнее приобщает его Божественной жизни. Человек опознает эту жизнь как новый род бытия, сутью и содержанием которого служит *Любовь — Божественная Любовь*, означающая совершенную взаимоотдачу, взаимопроникновение, Божественное бытие. Поэтому соединение с Богом несет для человека развитие и утверждение личного начала в нем, утверждение его индивидуальности через уникальность его личных отношений с Богом. Кроме того, в соединении присутствует и другой аспект, *световой*: в Богообщении Бог воспринимается как Божественный Свет; и ключевым священным событием для исихазма становится *Преображение*, в котором Богообщение выступает именно как сочетание световых восприятий и диалогического общения. *Фаворский свет* здесь осмысливается как сверхприродное соединение начал Света и Личности: мистическая реальность, принципиально отличная от Света неоплатоников.

Полноту же соединения, цель мистического пути, выражает понятие *Обожения*. Это — центральное понятие исихастской традиции, мистический и антропологический идеал Православия. Из сказанного уже ясно, что Обожение —

вид мистического трансцензуса; и этот вид отличен от всего, что мы находим в других традициях. Мистика обожения не есть мистика экстаза, медитации или созерцания. Практика исихаста направляется прямо и непосредственно к целостному и актуальному претворению «тварной падшей» природы человека в природу Божественную. Именно это претворение и именуют Обожением человека. Ясно, что оно невозможно только собственным действием изолированной человеческой природы; но в силу *диалогичности* Богообщения, предполагающей *свободу*, оно невозможно и чисто внешним действием, без *воли* и *участия человека*. Православие и исихазм утверждают, что Обожение совершается путем *синергии* — особого соработничества и сообразования согласного действия свободной воли человека и Божественной благодати. Синергия — вторая ключевая концепция исихазма; выражающая специфический характер Обожения как личностного трансцензуса. В отличие от всей античной, а также и всей точной мистики, путь Обожения требует не растворения и утраты, но усиления и расширения индивидуального самосознания, конкретно-личной идентичности человека. Но в то же время это действительный *трансцензус*, означающий обретение предикатов иного, Божественного бытия, и преодоление определявших прежде, «ветхое» бытие начал греха, смерти и конечности. Священное событие, что задает прообраз, архетип такого преодоления, есть *Пасха* — и потому известный факт, что именно пасха (как на Западе — Рождество) в Православии и в России воспринимается фокусом Священной Истории и центральным праздником христианства, отражает глубокое проникновение всего Православия идеями Обожения и исихастской духовности. В целом же весь описанный комплекс, состоящий не столько из идей, сколько из *положений практики и выводов опыта*, можно рассматривать как особый тип антропологии, своеобразную антропологическую модель, главная отличительная черта которой — *онтологическая открытость: расширенное и динамическое видение феномена человека*.

Все эти основания исихазма возникли и сложились уже на первом его этапе. Вклад следующего, поздневизантийского этапа носит уже иной характер: происходит, в первую очередь, углубление и рефлексия своеобразия традиции. В крайне насыщенном содержании этого этапа мы отметим сейчас всего три момента.

Во-первых, происходит выработка практических форм, наиболее адекватных принципиальному холизму исихастской антропологии. Исихазм утверждает, что путь Обожения несет трансформацию, трансцендирование не только разума и сознания, но цельной человеческой личности, включая и телесное естество. И в исихазме XIII—XIV вв. усиленно разрабатывался и обсуждался дискурс тела: формы соучастия тела в молитвенном делании, роль чувственных восприятий и феномен «умных чувств» — радикального расширения, «отверзания» средств восприятия человека в мистическом опыте.

Во-вторых, начало намечается осознание не узко-монашеской, а *всеобщей, всечеловеческой сути исихастского подхода к человеку*. Обожение определенно осознавалось как онтологический тезис, призвание человеческой природы как таковой — но путь к нему был достоянием избранных единиц и узкой, пределы: специфической сферы подвига. Это явное противоречие стало одним из стимулов дальнейшего продумывания и развития традиции.

И, наконец, — *третье* — традиция весьма продвинулась в своем концептуальном самоуяснении и самовыражении. Исихазм отыскал свое ключевое начало и термин, которых не хватало для понимания его практики и стоящих за нею антропологических и теологических предпосылок. Это начало было *энергия*. В исихастских спорах, и прежде всего в трудах св. Григория Паламы, стало ясно, что исихазм в целом есть, в первую очередь, речь об энергии, дискурс энергии: *борьба со страстями есть искусство управления множеством всех энергий человека, молитвенное делание означает собирание этих энергий в единое устремление к Богу, а синергия и Обожение представляют собою не что иное, как соединение энергий человека и Божественной энергии, благодати*. Однако исихастский дискурс энергии, своим появлением вводя традицию в сложную и многовековую философско-богословскую проблематику, рождал множество проблем и вопросов. Целного учения об энергии здесь отнюдь не было создано, и само понятие энергии осталось во многих (особенно богословских) отношениях довольно туманным и спорным. Тема была открыта, но далеко не завершена; и это же можно сказать и о двух других названных выше темах этапа: все они остались заданиями на будущее.

Не все эти задания были в равной мере восприняты последним, русским, этапом, пришедшим через половину тысячелетия, вслед за деятельностью св. Паисия (Величковского) и появлением русского «Добротолюбия». Так как это уже второй период распространения исихазма в России: первым было так называемое второе южно-славянское влияние в XIV–XV вв., связанное с именами св. *Сергия Радонежского, Андрея Рублева, Нила Сорского*. Практика Иисусовой молитвы во всех ее аспектах, включая соматику, получила новое углубление, тонкую систематизацию и проникновенное изложение у св. *Игнатия Брянчанинова* и особенно *Феофана Затворника*, а уже в нашем веке — у св. *Силуана Афонского* и его ученика архим. *Софрония*. Учение об энергии основательно изучалось богословами русской эмиграции, прежде всего еп. *Василием (Кривошеиным), Вл. Лосским, о. Иоанном Мейендорфом*, а продолжили *С.С. Аверинцев* и *С.С. Хоружий*. Но самое значительное и новое для традиции связано было с оставшейся из трех тем: с раскрытием универсального существа исихазма. Возникли новые формы, посредством которых исихазм выходит далеко за пределы монашеской среды. Тут были *старчество* с его знаменитым очагом в *Оптиной пустыне*, концепция «монастыря в миру», идущая от славянофилов, развитие техники непрестанной молитвы, позволившее сочетать ее с мирскими занятиями, и мн. др. Влияние исихазма распространяется с беспрецедентной широтой как в *сфере народной религиозности*, так и в *сфере культуры* (хотя и в меньшем масштабе). И этот процесс, подобно исихастскому возрождению в Византии, отнюдь не иссяк сам по себе, но был оборван исторической катастрофой. Потеря связи с истоком может обернуться для нации потерей государственности, именно поэтому проблема исихазма как культуuroобразующего звена в галерее истории на сегодняшний день так актуальна.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Очерки истории русской философии: *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.* Свердловск, 1991. С. 67–68.

2. Лосский Н.О. Своеобразие русской философии. Ступени. 1992. № 1. С. 130.
3. Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М., 1912. С. 116.
4. Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 98.
5. Очерки истории русской философии. С. 73.
6. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке. Вопросы истории русской средневековой литературы. Л., 1974. С. 292–295.
7. Добротолюбие. Т.V. М., 1900.
8. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 137.
9. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 259.
10. Там же. С. 73.
11. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 656.
12. Там же. С. 804.
13. Амузин И.Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960, С. 153.
14. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 268–270.
15. Кравченко В.В. Мистицизм в русской философской мысли XIX — нач. XX вв. Монография. М., 1997. С. 10–15.
16. Педагог (I, 12) // Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С. 110.
17. Климент Александрийский Строматы (II, 16) // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. Т. 1. М., 1996. С. 153.
18. О началах (III, 6, 6). Самара, 1993. С. 243.
19. Минин П. Значение Оригена в истории древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев. 1991.
20. Максютин А. Жизнь и творения Оригена Александрийского // Ориген. О началах. 1993. С. 314.
21. Флоровский Г.В. Византийские Отцы V–VIII веков. Париж, 1933 (репринт: М., 1992). С. 262.
22. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс — М., 1992. С. 262.
23. Иринеи Лионский. Против ересей (V, 9, 1) // Иринеи Лионский. Творения. СПб., 1900. 2-е изд. (Репринт: М., 1996). С. 462.
24. Там же. С. 455 (V, 6, 1).
25. Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 233.
26. Тертуллиан. О воскресении плоти // Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч. С. 98.
27. Мефодий Патарский. Пир десяти дев, или О девстве // Мефодий Патарский. Полное собрание творений. Изд. 2-е. СПб., 1905 (репринт: М., 1996). С. 58.
28. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий. Творения: В 4-х т. (репринтное воспроизведение, изд. Св.-Тр. Серг. лавры 1902–1903 гг.). Т. I. М., 1994. С. 260.
29. Киприан (Керн). Ук. соч. С. 148, 151.
30. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. С. 189.
31. Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. Париж, 1931 (репринт: М., 1992). С. 159.
32. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 56.
33. Флоровский. Ук. соч. С. 187.
34. Шабуров Н. В. Христианская антропология Немесия Эмесского // Немесий Эмесский. О природе человека. М., 1996. С. 7.
35. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. Кн. 1. М., 1992. С. 32.

36. *Флоровский*. Ук. соч. С. 123.
37. *Киприан* (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 262.
38. *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Максим Исповедник. Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 68.
39. Там же.
40. *Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия (II, 25) // Максим Исповедник. Творения. Кн. I. М., 1993. С. 238.
41. *Флоровский Г. В.* Ук. соч. С. 227.
42. *Киприан* (Керн). Ук. соч. С. 223.
43. *Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны (41). Сергиев Посад, 1917 (фото-тип. изд.: Нижний Новгород, 1989). С. 185–186. С.146.
44. *Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С.291–292.
45. *Киприан* (Керн), архим. Духовные предки св. Григория Паламы // Богословская мысль. Париж, 1942. С. 102–131.
46. *Флоровский*. Ук. соч. С. 115.
47. *Мейендорф И.* История Церкви С. 295.
48. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 338.
49. Воскресное чтение. Киев, 1841. № 3.
50. Воскресное чтение. 1803. № 16. «Прибавления...» 1898. № 18–20; 1900. № 34. Правосл. Мысль. 1951. № 8. Париж.
51. Беседы (Омилии) св. Григория Паламы». Ч. 1–3. Монреаль, 1984. В настоящее время вышло два репринтных издания: М., 1993 и М., 1994.
52. *Лосев А.Ф.* Русская философия. С. 67.
53. Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. Начала русской литературы: XI — начало XII века. М., 1978. С. 399.
54. *Срезневский И. П.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 749–751.
55. Там же. Т. 3. Стб, 1091–1093.
56. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1897. Вып. 3. С. 168–169.
57. Послание Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру // Русские достопамятности. М., 1815. С. 61–62.
58. Диоптра // *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. С. 20.
59. Послание отца к сыну // Изборник: Повести Древней Руси. М., 1987. С 214.
60. Житие Авраама Смоленского // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. С.73.

PERSON WITHIN OUTLOOK OF BYZANTIAN AND RUSSIAN ISIKHASTS

I.E. Foydorova

Isikhast tradition (Greek — rest, silence) is a certain school of the spiritual practice that has been developing since 4th c. up to nowadays. The ancient tradition developed in the Byzantian and Russian practice is capable to be alive and effective, opening to modern thinking a new understanding of a human personality.