

ИСИХАЗМ КАК ЧАЯНИЕ ДУХОВНОСТИ

Опыт исторического анализа

ВЛАДИМИР ПОПОВ

Овладение широкой богословской культурой вряд ли возможно без знакомства с разнообразными формами духовной жизни, которые зарождались в недрах исторических церквей, но по своей направленности и содержанию имели общехристианское значение, содействуя богословской мысли и вызывая оживление богоискательства в народе.

Исихастские авторы положили начало созданию богословской дисциплины, известной под названием "Мистическое богословие". Идеи исихастов оказали влияние на творчество крупнейших богословов XX века, таких, как Павел Флоренский, Владимир Лосский, Иоанн Мейендорф, Конрад Онаш, Ферри Лилиенфельд, которыми написано немало работ, связанных с изучением этого интересного явления в истории Церкви.

Феномен исихазма всегда вызывал неоднозначные оценки в евангельско-баптистском братстве. В исихазме бесспорно есть элементы глубокой духовности, и наряду с этим вопиющее духовное заблуждение и прельщения. Однако игнорировать исихазм вряд ли целесообразно. В настоящее время всякий здравомыслящий христианин с помощью Божией сумеет собрать все лучшее из богатейшего духовного опыта, накопленного мировым христианством.

КОРНИ ИСИХАЗМА

Родина исихазма – египетское монашество. Термин "исихаст" встречается еще в литературе IV века. "Исихия" в переводе с греческого означает "внутренний мир, тишина, уединенное место". Отцом христианского монашества считают Антония, который родился в 251 г. в Верхнем Египте. Он раздал полученное по наследству имущество и поселился в пещере. Примеру Антония в начале IV века последовал Пахомий, который увлек с собой небольшую группу христиан на остров на реке Нил. Так

в истории христианства возник первый монастырь. Число их быстро стало расти. Чем было вызвано появление монастырского уклада жизни?

Пламенный дух первых христиан искал возможности наилучшего служения Богу. В Евангелии христиане усматривали два образца жизни святости – один обязательный, доступный для всех уверовавших, а другой – добровольный, для тех, которые “могут вместить” образ жизни полного посвящения Богу (Мф.19.12). Отдельные верующие, следуя призыву Спасителя и по примеру Апостолов, отрекаясь от житейских благ, посвящали себя исключительно проповеди Слова Божия, другие, не имея собственной семьи, всецело служили бедным и нуждающимся в помощи членам христианской общины (1Тим.5.5).

С IV века начался новый период в развитии христианства. Соприкосновение христианства с греко-римским языческим миром, превратило большинство верующих в полуязычников. Даже служители церкви постепенно “обмирщались”, совсем не отличаясь высокодуховной жизнью.

Почувствовав упадок духа, ревнители благочестивой жизни усердно стали искать пути духовного усовершенствования. Возвышенный идеал ревностного служения Богу часть христиан увидела в аскетизме. Монашеское движение стало своеобразным продолжением христианского мученичества. Превращение христианства в государственную религию в эпоху императора Константина остановило гонения. Период гонений, как известно, углублял отделение христиан от мира, и жизнь исповедующих учение Христа носила почти монашеский характер. Выход христиан из подполья вызвал ослабление духовной жизни, в Церковь стали проникать люди, далекие от возвышенных устремлений. Поэтому из христианских общин стали выделяться лица, которые ради сохранения духа мучеников добровольно обрекали себя на физические лишения, предаваясь аскетическим подвигам. В среде египетского монашества обозначались и первые ростки особой формы духовной жизни, получившей название “исихазм”.

Основоположником древнего исихазма признают Макария Египетского.

Макарий был сыном пастуха. Пастушество развило в нем склонность к уединению и созерцанию. Он поселился в уединенной кельи, где предавался молитве и добывал пропитание плетением корзин. На тридцатом году жизни Макарий ушел в самую отдаленную пустыню Египта – “песчаное море, где можно ходить только по указанию звезд”. Сюда стекалось к нему множество людей, бежавших из городов. Макарий был поставлен для них в пресвитеры. Во время одного из армянских гонений на христианство он был сослан на один из островов Нила, где обратил ко Христу все местное население.

Много размышлял Макарий о спасении души, о взаимодействии Божьей благодати и свободной воли человека: “Грех так сильно слился с природой человека, что сделался как бы его вторым существом. Избавить человека от греха может Тот, Кто его создал. Благодать не принуждает, а побуждает ко спасению. Человек может возродиться к новой жизни лишь при условии свободного решения” [4; с.31]. В отношении человека к Богу Макарий допускает не только приближение к Богу или Богоподобие, но и настоящее с Ним соединение, когда человек мыслит, чувствует и действует не в себе самом и не для себя, но всецело живет для Бога. Достижение состояния глубокого общения с Богом, созидания Царства

Божия внутри себя, хождение во свете Господнем – такие цели ставили перед собой монахи-исихасты.

В число духовных предков исихазма включают и древнего христианского мыслителя Псевдо-Дионисия Ареопагита. Во второй половине V в. были написаны четыре произведения, сыгравшие огромную роль в развитии религиозной мысли средневековья. Трактаты назывались: “О Божественных именах”, “О таинственном богословии”, “О небесной иерархии”, “О церковной иерархии”. Эти произведения были подписаны именем Дионисия Ареопагита, о котором упоминается в Новом Завете (Деян.17.34). Ясно, что в данном случае это был литературный псевдоним. Имя действительного автора до сих пор точно не установлено. Есть только отдельные гипотезы и предположения. В богословской и исторической литературе он фигурирует как Псевдо-Дионисий Ареопагит. В своих богословских трактатах, называемых учеными “Ареопагитики”, автор намечает пути богопознания. Для понимания сущности Бога он выделяет два направления в познании Бога – богословие положительное, или по-гречески *катафатическое*, и богословие отрицательное (*апофатическое*).

Характер первого пути предполагает познание Бога через размышление о Его творении: “*Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество... чрез рассматривание творений видимы*” (Рим.1.20). В круг этого метода входит изучение личных свойств Бога, имеющих аналогии в окружающем мире. Богословие апофатическое берет за исходную точку богопознания всемогущество, бесконечность, непостижимость Бога. Оно говорит об ограниченности всех земных аналогий в процессе наиболее полного определения сущности Бога.

“Сокровенное Божие никто не видел и не увидит, Божоявления же праведникам совершались через боголепные и соразмерные им видения, – рассуждает автор “Ареопагитик”. – Познание Бога мы обретаем, познавая Его в превосходящем разум единении, когда наш ум соединяется с пресветлыми лучами, и оттуда, с того света наполняется неизведанной бездной премудрости” [1; с.610,617].

Это, по сути дела, молитвенный прорыв к Богу, внутреннее созерцание Его, путь личной встречи с Живым Богом, полное растворение человеческого “я” в непостижимой таинственной личности Бога. Это опытное познание Того, Который превосходит всякое разумение. Много говорится о подобном пути восхождения к Богу в Священном Писании: “*Вкусите и увидите, как благ Господь!*” (Пс.33.9). Слова Христа, сказанные Ап. Петру: “*...блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах*” (Мф.16.17).

В трактате “О таинственном богословии” Дионисий сравнивает движение души к Богу с восхождением Моисея на гору Синай. Вождь Израиля начинает с очищения, отделяется от толпы и достигает некоторой вершины. Находясь там, он заставляет умолкнуть в себе всякое положительное знание, всецело освобождается от чувства и видения и сливается с Тем, Кто необъятен Своей беспредельностью и непознаваемостью. Бог пребывает там, куда наши знания и наши понятия не имеют доступа. Сознание непознаваемости Божественной природы приходит в

душу в то мгновение, когда она переживает встречу с Богом Откровения. Апофатизм свойственен богословскому творчеству христианских мыслителей древней Церкви. “Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе, – пишет Григорий Богослов. – Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользает от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума, как молния, ослепляющая взоры” [15; с.196-197].

В апофатическом ключе развивал свои мысли и богослов И. Дамаскин: “Итак Бог беспределен и непостижим, и одно в Нем постижимо – Его беспределность и непостижимость. А то, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам не естество Его, но то, что относится к естеству. Ибо Он не есть что-либо из числа вещей существующих, не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому, что превышает всего существующего, превышает даже самого бытия. Ибо если познание имеет предметом своим вещи существующие, то уже то, что выше познания, конечно, выше бытия, то, что превышает бытие, то выше и познания” [16; с.162].

Богословы апофатического склада всегда уделяли наибольшее внимание не внешним знаниям о Божественной сущности, а внутреннему познанию того, что превосходит всякое разумение. “Говорить о Боге – великое дело, но еще лучше – очищать себя для Бога”, – подчеркивал Григорий Богослов [15; с.119].

Сторонники апофатического богословия остерегались приспособлять к человеческому мышлению тайны Божественной премудрости. Чтобы познать Бога, считали они, надо к Нему приблизиться, очистить себя, измениться, стать новым человеком. Путь богопознания неотделим от личного духовного преображения.

И катафатическое, и апофатическое Богословие не исключают друг друга. Оба пути пересекаются и взаимодействуют. Точка их пересечения – сердце человека, охваченное жаждой искания Бога. Личность Господа Иисуса Христа, как высшего ходатая и посредника между Богом и людьми, является Божественным олицетворением соединения обоих путей, направленных к пониманию богооткровенной Истины. “Видевший Меня, видел Отца, – пояснил Христос Филлипу (Ин.14.9). Образ Божий и образ человеческий таинственным способом пересекаются без смешения в Личности Богочеловека Иисуса Христа. ”Источник истинно христианского Богословия – это исповедание Воплотившегося Сына Божия, – сказал богослов Владимир Лосский. – Соединение двух природ во Христе, это соединение природы сверхнебесной и природы земной. В этом именно и состоит вся тайна: человек смог увидеть и видит во Христе Бога, он смог увидеть и видит во Христе сияние Божественной природы” [2; #.7, с.135].

Сообщение Божественной природы; Божественного естества перстному человеку, преображение его во Христе есть главное направление богословских построений и молитвенной жизни аскетов-исихастов. Средневековая религиозная мысль, в особенности у христианских мистиков как на Востоке, так и на Западе, оформлялась на принципах апофатического Богословия. Исихасты, занимаясь проблемами богопознания, также в значительной мере пользовались данным методом.

ОСНОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ИСИХАЗМА

Сердцевиной исихастского учения является представление о фаворском свете, явленном на горе Преображения.

Анализируя евангельские повествования (Мф.17.1-9; Мр.9.2-8; Лк.9.28-36), невозможно сделать однозначный вывод о том, что горой Преображения была г.Фавор живописно размещившаяся в восточной части Галилеи, недалеко от Назарета. По всей вероятности "высокой горой", на которой произошло Преображение, была г.Ермон, близ которой находилась Кесария Филлипова, где ходил в то время Иисус. (Многие другие богословские аргументы также указывают на гору Ермон, как на гору Преображения.)

На горе Преображения Христос явил Свое Божество, подкрепив тем самым неустойчивую веру учеников. Ученики также должны были уразуметь, что в Преображении Христа открыт путь и для их личного преобразования во многих направлениях – преобразование ума (Рим.12.2), преобразование от славы в славу (2Кор.3.18), преобразование в образ Христа (1Кор.15.49, Гал.4.19).

Достижение духовности для исихастов оказалось неразрывно связанным с представлением о "Фаворском свете". Они считали, что если будут молиться так, как молился Христос и великие мужы веры, то небесный благодатный свет начнет оживотворять их сердца и сделает их сосудами, благопотребными Владыке на всякое доброе дело (Лк.9.29).

Размышление о благодатном свете встречается в трудах Августина Аврелия. Знаменитый богослов переживает Божье присутствие как облако света, видимое очами сердца. "Почувствовав потребность возвратиться к себе самому, я вошел, руководимый Тобою, – свидетельствует Августин. – Я вошел и увидел каким-то оком моей души, выше этого самого ока души моей, выше моей мысли, неизменяемый свет. Это не был тот обыкновенный свет, который видел почти всякий. Он был сильнее света солнца, но не в том роде, как если бы этот свет светил во много раз яснее и занимал своею массою все. Он был не то, а нечто иное, совершенно иное, чем все это. И он был выше моей мысли, Он был выше меня, потому что Он меня создал, а я был ниже его. Кто знает Истину, тот знает этот свет, а кто знает этот свет, тот знает вечность. Любовь знает его" [2; #7, с.32].

Исихазм, развивая взгляды раннехристианских учителей Церкви и их последователей, открывал перед верующими возможность богопознания, единения с Богом через восприятие Божественного света. Исихасты указывали на "Преображение" как на частный случай проявления света Божьей благодати, постепенно действующей в мире и способной соединиться со святыми еще во время земной жизни. Цель исихии – достижение внутренней тишины, гармонии, цельности духовных и телесных состояний, "умное восхождение" от чувственных впечатлений к "невещественному свету".

Большое влияние в деле устройства этой формы духовной жизни имели сочинения Симеона Нового Богослова. У историков христианской

культуры он охарактеризован как предтеча исихазма [10; стр.50]. Церковь наименовала его Новым Богословом, находя в его произведениях сходство с произведениями раннехристианского учителя Григория Богослова. И тот, и другой отличаются глубиной созерцания истин христианского благочестия.

Симеон был уроженцем малоазиатской Пафлагонии (949–1022 гг.). С юных лет привезенный в город Константинополь, он отказался от блестящей карьеры и в возрасте около тридцати лет поступил в Студийский монастырь, посвятив всю свою жизнь личному духовному усовершенствованию и составлению сочинений по евангельской теме, выраженной словами Апостола Павла: *“Кто во Христе, тот новая тварь”* (2Кор.5.17). Его ученик и биограф Никита Стифат упоминает любимых писателей Симеона – Марка Диадоха, Иоанна Лествичника – и тем самым позволяет установить его связь с традициями египетского монашества. Основной мотив всех его произведений, поучений, писем и стихотворений – христианская любовь и свет в Господе.

“Бог есть свет, – говорит Симеон, – и Он сообщает Свое сияние тем, кто с Ним соединяется, в меру их очищения. Тогда угасший светильник души, то есть помраченный разум, сознает, что он снова возгорелся, потому что воспламенил Божественный Огонь. О чудо! Бог соединяется со всем существом человека” [12; Изд.1; с.228].

Восприятие духовного света, по мысли Симеона Нового Богослова и других исихастов, есть откровенное присутствие благодати Божией в сердце верующего человека: “Сей, любящий Бога и заповеди Его соблюдающий, облекается свыше сходящего силою Святого Духа, Который не является чувственно в виде огня, и не приходит с великим шумом и дыханием бурным, но зрим бывает умно, как умный свет, и приходит с тихостию, принося обрадование, что есть отсвет первого оного вечного света и отблеск непрестающего блаженства... Одна эта благодать Всесвятого Духа делает человека другом Божиим, насколько сие восточно для человека. О, сколь величественны дарования Божьи” [12; стр.174].

Этот свет или озарение исихасты определяют как видимый признак Бога. Христиане с помощью Господа могут обрести Царствие Божие, пришедшее в силе, уже в этой жизни, подобно тому, как три апостола видели его на Фаворе (Мк.9.1). Фаворский свет свойствен Богу по природе. Он являлся в Ветхом Завете как Слава Господня (Исх.24.17). А в момент воплощения Бога Божественный свет сосредоточился на Христе Богочеловеке, в Котором телесно обитала полнота Божества (Кол.2.9). Бога называют Светом не только по аналогии со светом физическим. Божественный свет не имеет только лишь аллегорическое значение: Он – действительная реальность, данная в духовном опыте.

В начале XIV века главными центрами исихазма были монастыри Синайской горы Афона. Византийское монашество старалось остановить попытки перенести зарождавшийся рационализм на Богословие. Исихастскую линию отстаивал Григорий Палама. Он в двадцатилетнем возрасте покидает Константинополь, отвергнув высокое положение при царском дворе. Сделавшись афонским монахом, Палама почти 20 лет провел в изучении исихазма. Его трактаты, письма, проповеди преследуют одну цель – спасение души через обновление в Духе Святом, переход личности к высшему просветленному состоянию. “Идемте, поднимемся на гору,

где Христос просиял. Молю вас, напрягите и устремите око вашего разума к свету евангельской проповеди, чтобы преобразиться вам обновлением ума вашего и, привлекиши свыше на себя Божие сияние, стать подобными Славы Господа, Чье лицо сегодня просияло на горе, как солнце"... – с таким наставлением обратился к народу Григорий Палама в праздник Преображения Господня [8; стр.372].

Тема Божественного Света занимает у Григория Паламы доминирующее положение. Широкая разработка этой темы объясняется тем, что в XIV-XV вв. споры о природе Фаворского света оказались в центре духовно-культурной жизни того времени. Возможно ли преобразование человеческой личности до просветленного состояния? Возможна ли преобразенная по высшим законам правды, добра и любви социальная жизнь? Подобные вопросы волновали умы всех мыслящих людей.

Противник Григория Паламы, греческий монах Варлаам считал, что на Фаворе сиял Апостолам обыкновенный естественный свет, "видимый при посредстве воздуха". Но это учение Варлаама вызвало резкие возражения Григория Паламы и его единомышленников. Они трактовали Фаворское сияние как проявление Божественной природы в Иисусе Христе. Они учили, что в Боге два способа бытия. Одно совершенно непостижимое, которое совсем нельзя познать. Другое, и самое важное при понимании смысла Преображения, бытие в энергиях или действиях благодати Духа Святого: *"И как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его..."* (Еф.1.19). Державная сила благодати светом истекает в мир, может сообщиться человеку и быть им воспринята. Этот свет, по толкованию Григория Паламы, можно стяжать с помощью молитвы при условии внутреннего очищения и преданности души Господу. "Блаженны те, которые навькают сему небесному деланию, – поучает он. – Им низводят росу Духа Святого в сердце свое, как Илия низвел дождь на гору Кармил. Сия молитва восходит до самого престола Божия и хранится в златых фимиамах и, как кадило, благоухает пред Господом, как видел Иоанн Богослов (Отк.5.8). Сия молитва есть свет, просвещающий душу человека и сердце его воспламеняющий огнем любви к Богу. Она поставляет человека в положение всегдашнего собеседователя с Богом" [3; стр.480].

С 1350 года Григорий Палама больше посвящает себя пастырскому служению. Полемический запал в собраниях его бесед заметно снижается. Эти беседы наполнены богатством пастырских наставлений и живого толкования Св.Писания. Задачу истолкователя он понимал "как превращение буквы в дух". Легко улавливает всякий читающий сборник его истолковательных бесед основную мысль автора, что нет ничего столь современного в жизни человека, как библейские, евангельские образы и слова. Они как бы просвечивают человека, в их свете человек восстанавливается как цельное, с чудной премудростью созданное Богом и призванное любить Бога существо. Под доказательностью в Богословии Григорий Палама имел ввиду не логические умозаключения, о которых говорил богослов-рационалист Варлаам, а достоверность духовного опыта.

"Учение о спасительных Божиих действиях явилось не как плод отвлеченного богословствования, – говорит современный исследователь исихазма В.Вениаминов, – а как новое звено непрекращающейся истории духовного Откровения. Оно выросло в теплице веры, в сокровенной и

молчаливой глубине молитвенного мира, всегдашней опорой которого были аскетическая праведность и святое старчество» [4; #10,1984, с.50].

Известное утверждение “идеи носятся в воздухе” имеет под собой реальную основу. На языке христиан оно звучит с евангельской возвышенностью: “Дух дышит, где хочет...” (Ин.3.8). Говоря об исихастах, следует кратко остановить внимание и на их родственниках по духу - западноевропейских мистиках. Не только среди восточного монашества формировалась тяга к духовному обновлению личности. Вне прямой зависимости друг от друга в странах Западной Европы в средние века осуществляется зарождение и развитие мистических течений.

Явное духовное родство просматривается у исихастов и западно-европейских мистиков. Об этом вскользь упоминается в книгах крупных знатоков духовной культуры средневековья - академиков Д.С.Лихачева и Я.С.Лурье [5; стр.15].

Западные мистики так же как и исихасты, стремились углубить веру в Бога, сделать ее живой и дерзновенной. Мистика, в отличие от схоластики, открывала перед человеком более индивидуальные и внутренние пути постижения Бога. Бернард Клервосский большое внимание уделял медитации, то есть молитвенному размышлению о страданиях Христа, духовному соединению со страдающим Христом. Он называл своими духовными учителями Апостолов Христовых, научивших его искусству жизни. Смысл жизни он видел в познании Бога. Успех в этом великом деле зависит от любви к Господу, смирения пред Ним. Если человек живет по-христиански, ему постепенно открывается величие Слова Божия и спасительное действие Божьей благодати. “Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учениц, от Бога ли оно или Я Сам от Себя говорю” (Ин.7.17).

Мистика достигает своего расцвета в лице немецкого магистра Мейстера Экхарта. Он был монахом-доминиканцем, преподавал в Парижском университете и школах Страсбурга и Кельна. Экхарт воспевал общение с Богом как основу светоносной духовной жизни: “Душа погружается в Бога как утренняя заря в солнечном свете, наша личность должна соединиться с личностью Бога” [11; стр.420].

Последователи Экхарта называли себя “друзьями Божьими”. Среди них особо выделялся Иоагнн Таулер, который написал значительное произведение “Последование бедной жизни Христа”. “Кто искренно и внимательно вникает в страдания нашего Господа, тому в душу приходит от Бога особенная сила. Как сильный поток все захватывает и увлекает с собою, так и поток божественной благодати уделяет и выводит из сердца человека все нечистое и вводит его опять в его первоначальный источник, откуда он вышел...” – говорит Таулер о Христе, как о Небесном Источнике возрождения [11; стр.421].

Христианское богословие в лице средневековых мистиков переходит из “области ума в область сердца”. Рассудочные схоластические построения богословской мысли заменяются непосредственным духовным переживанием. Мистики проповедовали религию сердца, отвергали формальную религиозность, призывая к чистоте и евангельской простоте христианской веры. Практика духовных созерцаний христианских мистиков Запада была во многом сходна с исихастскими упражнениями религиозных деятелей Востока. И те, и другие исповедовали истину

Евангелия о величии Силы Божией, являемой в виде духовного нематериального света. Поэтому неслучайно вся культура средневековья, включая изобразительное искусство и литературу, пропитана богословием света.

В строчках грандиозного творения Данте Алигьери "Божественная комедия" можно обнаружить характерное светоносное блистание духовного порядка:

"Когда святое в новой славе тело
Нас облечет, то наше существо
Прекрасней станет, завершась всецело,
Окрепнет свет, которым Божество
По благодати своей нас одарило,
Свет, нам дающий созерцать Его,
И этот свет не будет глаз колоть,
Орудья тела будут в меру сильны
Для всех улад, что нам пошлет Господь..."
[17; с.514].

Многие главы этой священной поэмы представляют собой художественное переложение учения Нового Завета и толкований богословов-мистиков о конечном преображении мира и человека Богом.

Исихасты в православном монашестве и западно-европейские мистики, созревшие в среде Римско-католической Церкви, не стремились к внешним преобразованиям. Их цель — внутреннее духовное перерождение. Однако, по единодушному мнению многих историков западного средневековья, христианские мистики расчистили и подготовили почву для движения протестантской Реформации [11; стр.422. 6; стр.361].

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСИХАЗМА НА РУСИ

Со второй половины XIV века Москва становится экономическим и политическим центром Руси. Ее владельцы принимают титул великих князей. С переходом в Москву митрополита она сделалась и церковным центром. Огромную роль в сплочении русского народа под знаменем Москвы сыграла Куликовская битва. Расширяются связи Руси с Византией и Южнославянскими странами. Наступает время великого национального и духовного подъема русского государства. В XIV-XV вв. наблюдается небывалый размах монашеского движения. За полтора столетия до середины XV века возникло около 180 обителей, большинство из них в Средней полосе России и на севере. "Крупные очаги духовной жизни, но и в области культуры, — писал Влад. Лосский, — монастыри Синая и Студийский, близ Константинополя, монастырская республика на Афоне, монастырь Тырново в Болгарии и великие Лавры России — Киево-Печерская и Троице-Сергиевская под Москвой — были школами духовной жизни, религиозное и нравственное влияние которых было

огромным для христианского воспитания новообращенных народов“ [2; #8, с.15].

В монастырях того времени были благоприятные условия для занятий искусством и науками. Не случайно из среды русского монашества вышли учителя жизни, государственные деятели, писатели, художники: Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский, Стефан Пермский, Епифаний Премудрый, Андрей Рублев и другие. Монастыри имели и гражданское значение. Иноки селились в безлюдных местах, развивали там земледелие, несли духовную культуру, искореняли вредные суеверия. Ради достижения высшей духовной цели они преодолевали все трудности. “От силы духовного света падают кругом дремучие леса, населяющие пустыни, желтеют кругом ивы, исчезают суеверия“, – так определял роль монашеского движения митрополит Московский Филарет.

Подъем религиозного чувства выражался не только в количественном росте монастырей, но и в повышении духовного уровня их обитателей. Всплеск религиозной жизни, стремление к личному усовершенствованию вызвало усиленный обмен между Россией, Византией и южнославянскими странами. Оживился приток духовной литературы, представленной авторами исихастами: Исааком Сириным, Саввой Дорофеем, Симеоном Новым Богословом, Григорием Синаита, Григорием Паламой. В России исихазм оказывал воздействие, главным образом, через Афон. Духовно-нравственные связи русского монашества с Афоном начались с самого возникновения монашества в России. Русские люди смотрели на Афон как на святыню, на духовную колыбель, где протекала жизнь и подвижническая деятельность их великих просветителей и родоначальников православного монашества. Мыслящие люди Средневековой Руси живо откликались и на идеи, связанные с фаворским светом, – ведь за ними стояли проблемы жизни одной человеческой души и целых народов. Исследователи исихазма на русской почве отмечают “отблески Фаворского света” на листах житийных повестей о Сергии Радонежском. Академик Д.С.Лихачев пишет: “Центром новых мистических настроений стал Троице-Сергиев монастырь, из коего вышел представитель нового литературного стиля – Епифаний Премудрый и главный представитель нового течения в живописи – Андрей Рублев” [5; стр.86].

Епифаний Премудрый, автор “Жития Сергия”, указывает на специфический характер духовных подвигов Сергия. Он говорит, что игумен жил строгой постнической жизнью, главными его добродетелями были: бдение, чистота душевная и телесная, труд, смирение нелицемерное, непрестанная молитва, любовь совершенная, бедность одежды, память о смерти, кротость, страх Божий [9; стр.307].

Молитва пламенная, слезная, идущая от сердца, пост, – и есть характерные признаки исихастских упражнений. Светоносные явления, описанные в “Житии Сергия” можно соотносить с явлением Фаворского света в учении исихастов. Автор “Жития” рассказывает о том, как после молитвы Сергий “вышел из кельи в придел, и свет великий осенил его ярко, сильнее солнца сияющий, и тотчас видит мать Господа с двумя Апостолами – Петром и Иоанном, в неизреченной светлости сияющих..., Святой же в исступлении ума страхом и трепетом великим был одержим...” [9; стр.395].

Как был воспринят исихазм русским монашеством? Претерпел ли он какие-либо изменения? Вопрос этот еще слабо изучен церковными и светскими историками. Только один аспект распространения исихазма на Руси бросается в глаза и не посвященным в тонкости этого духовного направления. Исихазм в русских условиях расширил связь между внутренним созерцанием Бога и практической деятельностью.

“Усвоение на Руси исихазма заключалось в создании нового стиля духовно-культурной жизни и художественного творчества” – утверждает историк П.М.Прохоров [14; стр.116].

Русское монашество с самого начала христианизации Руси не было оторвано от жизни народа. Страдания ближнего, нужды родной земли были предметом заботы христианских подвижников. Это хорошо видно на примере жизни Сергия Радонежского, у которого было смиренное сердце инока и ум государственного человека. Он много содействовал великим князьям в деле централизации русских земель вокруг Москвы. Известна также его помощь в борьбе русского народа с монголо-татарским нашествием. Погруженность в созерцание Божественных Истин, горный полет духа не изолировали его от окружающей жизни, а, наоборот, помогало глубже проникнуть в запросы человеческой души, творчески и всесторонне осмыслить проблемы повседневной жизни.

В XV веке среди русских исихастов появляется колоритная фигура Нила Сорского. Нил принял монашество в Кирилло-Белозерском монастыре. Через некоторое время он отправляется на Афон. Там он знакомится с творениями великих писателей-аскетов исихастского направления. Ссылки на произведения Ефрема Сирина, Макария Египетского, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова постоянно встречаются в его текстах.

Возвратившись в 1490 году с Афона, Нил решает применять усвоенные аскетические правила не только в своей личной жизни, но и насадить образ монашества, виденный им на Афоне, в среду русских иноков. Он удаляется в Сорскую пустыню, расположенную в 15 километрах от Кириллова монастыря. Сюда же пришел к нему и его ученик Иннокентий, с которым они вместе подвизались в молитве, в изучении Св.Писания и творений духовных писателей. Благодаря глубокому изучению этих книг, Нил Сорский определяет путь спасения души как внутреннее перерождение, совершаемое разумно и сознательно. В своем главном труде “Предание и Устав”, следуя заветам византийских богословов-исихастов, он призывает к духовному возрастанию, наблюдению за внутренним состоянием, говорит о непрерывном молитвенном горении к Богу. “Труды Нила имеют значение не только для русской аскетики, которую он обогатил новыми идеями,- подчеркнул архиепископ Леонид, – но и для аскетики общевосточной, систематизированной им на новых началах” [2; #5, с.18].

Исходя из практики афонских монастырей, на Соборе 1503 года Нил вместе со старцем Паисием Величковским выступил против монастырских вотчинных владений. Его программа была подхвачена впоследствии знаменитыми нестяжателями Вассианом Патрикеевым и Максимом Греком.

В истории русского православия ясно прослеживается две линии: казенно-догматическая и подвижнически-созерцательная. Это разветвление наиболее явственно обозначилось в XV веке, когда сформировался

институт православного старчества. Нил Сорский стал родоначальником пустынножительства и созерцательной жизни, а Иосиф Волоцкий олицетворял неукоснительный догматизм и деятельное практическое православие. Естественно, что бремя подвижничества были способны нести многие, но аскетические традиции Нила Сорского все-таки сохранились на протяжении веков.

Волна исихазма обрела широкое распространение в России во второй половине XIX века. Исихастскую форму духовной жизни словом и делом активно проповедовали старцы Оптиной пустыни во главе с Амвросием - епископ Игнатий Брянчанинов и епископ Феофан Затворник.

Как и все исихасты, Амвросий первостепенное место отводил молитве Иисусовой. "К молитве Иисусовой старайся прибегать часто, во всякое время, - советует он, - также и в церкви, особенно, если не слышно чтения. Молитва Иисусова прилична, когда человек идет, или сидит, или лежит, пьет, ест, беседует или занимается каким рукоделием; кто может при всем этом произносить молитву Иисусову со смирением, но не смущаться, потому что смущение, какое бы оно не было, есть признак тайной гордости и доказывает неопытность и неискусство в прохождении своего дела" [2; #30, с.140]. Амвросий считал также, что все, кто упражняется в молитвенном созерцании не должны придавать особого значения снам и видениям.

С наставлениями Амвросия перекликаются поучения епископа Феофана Затворника. Этот известный русский старец после преподавательской работы в Духовных Академиях остаток жизни провел в Вышенской пустыне. Передавая уединенному Богомыслию, епископ Феофан переписывался с многочисленными друзьями и знакомыми. В духовных письмах он использовал разговорный народный язык, что делало его советы еще более проникновенными и мудрыми. "Иисусова ли или другая какая краткая молитва навязнет на языке - дело хорошее, - пишет он духовным детям. - Позаботьтесь при этом не в голове быть вниманием, а в сердце, и будьте так не во время только стояния на молитве, но и во всякое время. Потрудитесь образовать в сердце будто болячку какую. Труд постоянный скоро сделает это. А главное то, что Господь, видя труд, дарует потом и свою благодатную молитву" [18; с.338].

Шедевром русской православной культуры называют исследователи небольшую книгу, появившуюся в России в конце XIX века. Это "Откровенные рассказы странника своему духовному отцу". Автор произведения неизвестен. По языковой манере и содержанию оно близко к сочинениям епископа Феофана. Некий странник, возжелавший всегда пребывать в молитве постигает тайну непрестанного общения с Богом под руководством опытного старца.

"С сего времени я начал чувствовать разные повременные ощущения в сердце и в уме, - делится своими переживаниями странник. - Иногда бывало, что как-то насладительно кипело в сердце, в нем такая легкость, свобода, утешение, что я весь изменялся и прелагался в восторг. Иногда чувствовалась пламенная любовь к Иисусу Христу и ко всему созданию Божию. Иногда сами собой лились сладкие слезы благодарения Господу, милующего меня, окаянного грешника. Иногда прежнее глупое понятие мое так уяснялось, что я легко понимал и размышлял о том, о чем прежде не мог и вздумать. Иногда сердечная сладостьяч теплота

разливалась по всему составу моему и я умиленно чувствовал при себе везде присутствие Божие. Иногда ощущал внутри себя величайшую радость от призывания имени Иисуса Христа и познавал, что значит сказанное Им: Царство Божие внутри вас есть” [19; с.48].

Из монастырских келий разными путями текли к народу душе-спасительные беседы о благоустроении внутреннего человека. Это имело и положительное и отрицательное влияние, т.к. зачастую в благочестивых русских семьях регулярно читали Добротолюбие, сборник поучений аскетов-исихастов, и гораздо меньше внимания уделяли Евангелии и Псалтири. И все-же, исихазм на русской почве не порождал новые модели мистического богословия, его влияние простиралось, главным образом, на пробуждение духа богоискательства в народе.

ИСИХАЗМ И ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Несмотря на то, что исихастское движение возникло в лоне православия, в нем можно обнаружить некоторые черты евангельско-протестантского христианства.

Во-первых, само монашество, которое стало питательной средой для исихастских устремлений, в своей первоначальной форме обозначилось как реакция протеста на вторжение мирских веяний в Церковь, как внутреннее несогласие с началом бурного храмостроительства и устройением необычайно ярких и пышных форм Богослужения. “Аскетизм, как историческое явление, есть непосредственно продолжение харизматизма, — заявляет богослов Павел Флоренский. — Аскеты — это позднейшие харизматики, а харизматики позднейшие аскеты” [20; с.35]. Следует иметь в виду, что Флоренский называет харизматизмом жизнь по духу, а не религиозную экзальтацию, ведущую к самообольщению.

На Соборе 1351 года в адрес Григория Паламы и его единомышленников сыпались обвинения в “неуважении к святым иконам, священным сосудам и прочему христианскому благочинию”. Собор отклонил подобные обвинения как беспочвенные. Но стояли ли когда-нибудь исихасты на позиции протестантизма? Конечно нет. Протестантизм в полном смысле этого слова не соответствовал духу самоуглубленных подвижников. К тому же на исихастской почве выросли целые поколения художников — иконописцев.

Характерно то, что исихастские художники, создавая выдающиеся произведения иконописи, строго хранили себя от фетишизма, не пытались обожествлять вещественные предметы. И это сближает их с некоторыми протестантскими богословами, воспринимающих культовую живопись не как предмет поклонения, но как средство выражения богословской мысли, примерно такое же, как духовная музыка и поэзия. “Наиболее просвещенные христиане отдавали себе отчет в том, что они поклоняются не самой иконе, а Тому, Кто на ней изображен, — отмечает К.В.Сомов, — но подавляющее большинство простого народа такой разницы не делало и превратило иконопочитание в идолопоклонство” [13; стр.154].

Рассуждая о путях спасения души, исихасты на первый план выдвигают евангельское учение об оправдании верой. “Кто оправдается от дел закона? – вопрошает Симеон Новый Богослов. – И царепророк говорит: не оправдается пред Тобою всяк живущий. Верую, какую имею в Бога моего, надеюсь спасенным быть по неизреченному благоутробию Его даром. Знаю я человека, который ни долгих, ни великих постов не держал, ни бдений не совершал, ни на голой земле не спал, ни других подобных особенно тяжелых подвигов на себя не налагал, но, приведши на память грехи свои, познал свое окаянство и, осудив себя, смирился. Многоблагоутробный Господь за это одно спас его. Вера – есть дар Всеблагого Бога” [3; стр.459].

В своих молитвенных размышлениях о Слове Божьем исихасты приходят к выводу, что спасение человека совершается совместным действием Божественной благодати и свободной воли человека. Человек может возродиться к новой жизни лишь при условии свободного решения. Благодать не принуждает, а побуждает ко спасению. Задача духовного возрастания христиан состоит в том, чтобы вытеснить “жизнь тьмы” и воспитать в себе “жизнь света”.

Очищение и освещение осуществляются одновременно. По мере того, как вытесняется грех, распространяет свое действие и благодать на всю человеческую сущность и творит цельное и единое естество христианина. Через Иисуса Христа и во Христе создается новый человек. Из пораженного грехом ветхого человека является новая тварь во Христе, полная идеальной красоты и духовного благородства.

Для обновления со стороны человека необходимо чувство покаяния. Душа, не движимая покаянием, чужда благодати. Это признак духовной смерти или “нечувствие окаменелого сердца”, по выражению исихастов. Бог создал нас для того, чтобы мы стали участниками Божеского естества, уподобились Ему, будучи возрождены благодатью, которая есть Сама Божественная Жизнь, раскрывающаяся в Духе Святом.

Помимо евангельских истин, вероисповедная жизнь исихастов опиралась и на внехристианские источники. В апофатическом богословии, на принципах которого зародились и получили развитие исихастские идеи, проскальзывают моменты синтеза христианства и философии неоплатоников. Вряд ли можно согласиться с утверждением православных богословов, говорящих о том, что родство христианского апофатизма с неоплатониками лежит только в плоскости использования общей терминологии. Признавая наличие библейских корней в апофатическом богословии, нельзя в то же время не заметить переплетения его положений с философскими построениями древних нехристианских мыслителей. Влияние неоплатоников не ограничивается языковой оснасткой, оно простирается и на само содержание умозаключений.

Сравним для примера рассуждения философа Плотина и Дионисия, автора таинственного богословия о приготовлении души к встрече с Божеством. “Приближаясь к Единому, надо отрешиться от чувственных предметов, которые являются последними из всех, – пишет Плотин в конце 6-й Эннеады, – нужно быть множественным, стать единым существом, если мы хотим созерцать начало и Единого” [2; #8, с.20].

“Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, то есть все существующее, – заключает Дионисий. – Только путем неведения

можно познать Того, Кто превыше всех возможных объектов познания. Идя путем отрицания, мы поднимаемся от низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы во мраке полного неведения приблизиться к Неведомому" [Там же, с.18].

Не отсюда ли, от односторонне воспринятой идеи непознаваемости Бога, в православной церкви возник огромный институт посредников, произошло деление верующих на духовенство и мирян и образовался сонм святых угодников, как особый класс посвященных в Божественные тайны? По учению Евангелия возможность богопознания открыта для всех, искренне возлюбивших Бога. *"Да знают Тебя, Единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа"*, — молился Спаситель о своих последователях (Ин.17.3).

На протяжении всей истории Церкви, начиная с апостольского периода и до наших дней, в богословских изысканиях одно из центральных мест занимают проблемы антропологии. Мысль исихастов, затрагивая антропологические вопросы, придерживалась во многом христианской традиции. На своем личном опыте они познавали, что процесс освящения человеческой личности совершается Духом Святым при участии нашей свободной воли. *"Ибо как ковач, как бы искусно ни умел он действовать орудием, ничего не может сработать без огня, так и человек, пусть все делает со своей стороны для очищения сердца, но без просвещения огня Духа все делаемое им останется бездейственным"* — пишет Симеон Новый Богослов [3; стр.28].

Исихасты пытались определить и сущность творческого призвания человека. К какому творчеству призван христианин в первую очередь? Человек веры должен творить храм души, работая над собою непрестанно и выстраивая свою жизнь на евангельских началах (1Тим.4.16).

Второе направление творчества — создание духовных ценностей, делание добра. *"Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять"*, — утверждает слово Божие (Еф.2.10). Подчиняясь благой и совершенной воле Господа, человек осуществляет свое личное усовершенствование и предпринимает шаги к улучшению окружающих людей, внося тем самым вклад в общее гуманистическое наследие.

"В своей аскетической сосредоточенности исихасты вовсе не отгораживались от событий внешней истории, — приходит к выводу современнейший ученый В. Вениаминов, — в них происходило то накопление духовности, на котором, в конечном итоге, держится мир, возрождаясь в красоте, обогащаясь в культуре. От высокого достоинства, до которого поднимается человеческое сердце в общении с Богом, приходило и откровение о мире, и ответственность за него. Византийский исихазм, как впоследствии исихазм у южных славян и на Руси, не ограничивался молчаливством и молитвой, как заставляет думать само это слово, означающее тихость, а вел к расцвету богословия и иконописи, к реформе уклада монастырской жизни, к движению духовного и гражданского обновления" [4; 1984. #8, с.70].

Жажда святости, по мысли исихастов, — это стремление к реальному слиянию с Первоисточником Любви. И это достигается внутренним творческим порывом в созидании своей святости, в творчестве духовных ценностей.

В состоянии духовного здоровья человек ощущает присутствие Божие. Благодать приносит радость, мир, внутреннее тепло, свет. Человек, входящий все более и более в тесное общение с Богом, не может оставаться вне света. Если же он оказывается погруженным во мрак, то это потому, что его природа затемнена каким-нибудь грехом или же Бог испытывает его, чтобы еще сильнее усилить его ревность. Победить и преодолеть греховный мрак можно покаянием. Бог отвечает кающемуся человеку тем, что снова является в душе, сообщая Свой свет человеческому существу.

“Наряду с антропологией богословских трактатов и догматических споров в церковном сознании созрел и иной подход к проблеме человека, — пишет христианский историк Н.Д.Медведев. — Это антропология пустыни, монашеской кельи и мистических прозрений. Поколения аскетов и созерцателей выработали учение о человеке, основанное на внутреннем углублении. Язык аскетов и мистиков, хотя и пронизан знанием пустыни и благоговейной тишиной иноческой кельи, говорит о человеке в необыкновенно радостных тонах.

Христианская аскеза просветлена лучами Фавора, небесной радости и красоты. Здесь нет гнушения человеком, как сосудом греха. Эта аскеза преисполнена любви к лучшему из созданий Божиих и веры в его вечное назначение. Любить грешника при непримиримой ненависти ко греху, — одна из обычных мыслей подвижников” [2; 1976, #16, с.190].

Еще на ранней стадии, в IV веке, исихасты понимали человека как целостную трехсоставную личность: дух, душа и тело. Этот взгляд совпадает с учением Нового Завета о том, что путь преображения человека предполагает не только духовное освящение, но и телесное: “Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа” (1Фес.5.23).

Не игнорируя в целом телесный состав человека, не принижая естественных потребностей тела, как это делали, например, греческие философы-стоики, многие исихасты все-же придерживались узкоограниченного отношения к браку, свысока смотрели на семейную жизнь, как на состояние более низкое по сравнению с безбрачием. А у Григория Паламы можно встретить суждения, близкие к запрету на вступление в брак. “Можно и в супружестве живущим достигнуть чистоты, но весьма с большой трудностью, — пишет он. — Вот почему все от юности благоволение Божие получившие, острейшим оком ума взирая на оную жизнь и благ тамошних сделавшись любителями, преподобно убегают брака, так как в воскресение, как сказал Господь, ни женятся, ни замуж не выходят, но пребывают как Ангелы (Мф.22.30). Кто таким образом желает быть Ангелом Божиим, тот справедливо еще здесь, подобно сынам воскресения, держит себя выше телесного смешения. К тому же повод ко греху первоначально исходил от жены. Вот почему желающим никогда никакого не давать супостату случая к соблазну, следует отказываться от брака” [3; с.261].

Призывая к духовному преображению и совершенству, Евангелие, однако, не отождествляет человека, живущего на земле, с бесплотными духами, с миром ангелов. Только, рисуя картину загробной жизни, Христос сказал о наследниках вечности, что там “ни женятся, ни замуж

не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения" (Лк.20.35-36).

Попытка на земле достичь "ангельского жития" для многих оканчивалась неудачей, приводила к неврозам и падениям. Забвение того, что путь монашества - особый Божий дар, привлекало на эту стезю людей неподготовленных и непредназначенных к данному поприщу. Оказавшись в добровольном уединении, они не выдерживали тяжести креста.

Профессор Зеньковский замечает: "Быть может вся жуткая сила и вся глубина пола еще яснее в монашестве, чем в семье" [21; с.26]. Только немногим удавалось сублимировать энергию пола и перевести ее в силы духа, в тягу к творчеству.

Евангелие освящает брак, призывает к внутреннему отделению от мира, а исихастские авторы, спасаясь от мирских соблазнов, проповедовали внешний разрыв даже с ближайшими родственниками: "Истинная дева не только плотского супружества избегает, но всякого сожительства мирского, отказавшись от всех сродников", - замечает Григорий Палама [3; стр.261].

Начиная с VI века, монашество в широкой массе сошло с платформы духовной оппозиции официальной церкви. Оно стало сливаться с церковным духовенством. По указам византийского императора женатые люди могли оставлять жен, детей, не спрашивая их согласия и уходить в монахи. Это правило распространялось и на рабов. Рабы зачастую принимали монашеский постриг только ради того, чтобы избавиться от жестокого деспотизма господ.

Учитывая исторический опыт, особенности человеческой природы, и опираясь на Слово Божие, евангельское богословие отрицательно смотрит на монашеский образ жизни. Уважая искренних подвижников, избравших путь полного посвящения Богу, евангельские церкви не дерзают связывать "... бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагать на плечи людям..." (Мф.23.4).

Центром духовной жизни исихасты считали молитву. В молитве человек лично встречается с Богом, познает Его и развивает любовь к Нему.

Молитва непрестанная или, по исихастской терминологии, "умная", молитва ума и сердца, должна стать непрерывной как дыхание, как биение сердца. Всякое благоговейное предстояние пред Богом, возношение ума и сердца к горнему - есть молитва. Сознательная духовная жизнь в непрестанном общении с Богом может преобразить нашу природу, соделать чадами света. "Когда душа, уподобляясь Христу, взойдет к совершенству Духа, тогда делается она вся светом, вся оком, вся духом, вся радостью, вся успокоением, вся любовью, вся милосердием, вся благодатью и добротой" - писал в древности Макарий Египетский [4; #2, с.30].

Осознание молитвы как средства общения с Богом, приближения к христианскому совершенству и духовному подвигу - заслуга исихазма. Однако, внешние приемы молитвенного бдения подвижников-исихастов нередко обнаруживают параллели с духовно-созерцательной практикой йогов.

Путь духовного усовершенствования, по учению йогов, включает в себя четыре ступени: контроль над дыханием – пранаяма, контроль над мышцами и кровообращением – хахта-йога, контроль над мыслями – раджа, и самый высший уровень – самадхи, то есть общение с невидимым миром и освобождение от круга рождений и смертей.

Примерно так же как и йоги, исихасты для того, чтобы настроить душу на молитвенное состояние, учились подолгу смотреть в одну точку и тренировали дыхательный аппарат, добиваясь приглушенного мерного ритма.

Обратим внимание на советы, о которых говорит новопосвященным монахам Григорий Палама: “Ибо того, кто не стал еще созерцательным, никто из добромудрствующих не будет отклонять от некоторых приемов ко введению ума в себя самого. Так как у тех, кои недавно вступили в подвиг сей, ум и будучи собираем внутрь, часто отскакивает вовне и им должно также часто тотчас опять возвращать его внутрь, а он у не навыкших еще сему делу ускользает, как крайне подвижный и трудно удерживаемый вниманием в созерцании единого, то некоторые советуют им воздерживаться от частого дыхания и несколько сдерживать его, чтоб вместе с дыханием и ум удерживать в себе, пока с Божьей помощью, через навыкновение в сем, приучив ум не отходить на окружающее и не смешиваться с тем, сделать его сильным к сосредоточению на едином. Сдержанное дыхание следует за вниманием ума, потому что при усиленном размышлении о чем-либо дыхание неспешно входит и выходит, особенно о безмолствующих и телом и духом” [3; с.295].

Чрезмерные аскетические упражнения и широкое использование психотехнических приемов может поставить душу на грань погружения в нездоровый мистицизм.

Из посланий Апостола Павла известно, что еще на заре христианства часть колосских верующих оказалась под влиянием ложного мистицизма (Кол.2.9). Мистицизм такого рода возникает в том случае, когда человека захватывает власть экзальтации, воображения или желания во что бы то ни стало познать умом сокровенные тайны бытия (Кол.2.8).

Апостол Павел вынужден вразумлять колоссян, безмерно увлеченных духовной экзотикой. И делает это он не столько методом обличения и полемики, сколько путем показа Премудрости Божией, явленной во Христе Иисусе. Он благовествует о Нем, как о Едином Посреднике, о Едином Спасителе. Апостол предупреждает, что крайнее телесное изнурение без благодатного преображения свыше может принять вид самовольного смиреномудрия и нанести вред человеку (Кол.2.23).

Не каждый, вступивший на тропу духовного обновления и богопознания, может двигаться по ней без ошибок и заблуждений, но Господь не оставит без просвещения душу, жаждущую видеть Иисуса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на отдельные элементы, привнесенные греческой философской культурой, исихастские подвижники создали в целом триадоцентричное, христологичное и христоцентричное богословие.

Учение о Троице, о Вечном Боге, дарующем откровения, они раскрывали с новозаветных позиций, показывая, тем самым, уникальное положение христианства среди других религиозных систем.

Иудейский монотеизм принимал Бога как Живую Единую личность, но не делал попыток раскрытия таинственной природы Бога. Античное религиозное мировоззрение предчувствовало природу Абсолютного Бога, но уходило в отвлеченную метафизику.

Бог Библейского откровения не есть Бог философов и ученых, - к этой мысли склонялись исихасты, Его нельзя постичь путем философских умозаключений и научных доказательств. Он познается через личное откровение, мистическое созерцание, веру и покаяние. Однако, Слово Божие как источник объективного богооткровения оставалось для исихастов на втором, или даже на третьем плане.

Примечательно то, что в духовном наследии древних исихастов-подвижников отсутствуют молитвы и славословия, обращенные к святым угодникам и Марии, Матери Иисуса Христа. Центр молитвенных упражнений - Иисусова молитва: "Господи, Иисусе Христе, помилуй мя грешного". Эта молитва, непрерывно пульсирующая в сердце и уме подвижника, подобно магическим формулам йоги, призвана ввести все человеческое существо в присутствие Божьей милости и благодати.

Две крайности угрожают нормальному устроению духовной жизни. Впадение в чистый интеллектуализм, идущий частично от Оригена и Евагрия Понтийского или погружение в мессалианство, которое учило познавать Бога чувственным образом. Только некоторые духовно опытные исихасты смогли преодолеть эти крайности и воспринять законы спасительной благодати Божией, научающей *"нас, чтобы мы... целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке"* (Тит.2.12). Подавляющее же большинство впало в крайний мистицизм.

Жизненная практика и богословские сочинения исихастских авторов во многом не свободны от ошибок и заблуждений, но сокровищница духовного опыта, накопленного трудами неутомимых подвижников, не может оставаться нетронутой.

Вдумчивый искатель высокой мудрости нет-нет да и заглянет в нее и извлечет оттуда то, что *"истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала..."* (Фил.4.8).

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии в 4-х томах. Т.1, Ч.II, М., 1969.
2. Богословские Труды. Сборник. 1970, #2,5; 1972, #7,8; 1976 #16; 1984, #8; 1990 #3.
3. Добротолюбие. Т.5, изд. 2-е, М., 1900.
4. Журнал Московской патриархии. 1970 #2; 1984 #8,10; 1985 #2.
5. Лихачев Д.С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого. М., 1962.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. Соч., т.7, изд.2-е, М.,1956.
7. Памятники Византийской литературы IV-IX вв., М.,1968.
8. Памятники Византийской литературы IX-XI вв., М.,1969.
9. Памятники литературы Древней Руси XIV в. середины XV в. М., 1981.
10. Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. М., 1974.
11. Робертсон Д. История христианской Церкви от апостольского века до наших дней в 2-х том. Т.2, Петроград, 1916.
12. Слова Симеона Нового Богослова. Изд. 2-е, М., 1982.
13. Сомов К.В. История христианства. М., 1990.
14. Труды отдела древнерусской литературы. Т.23, Лен-д, 1968.
15. Творения Г.Богослова. Ч.III, М., 1885.
16. Творения И.Дамаскина. Т.1, М., СПб, 1913.
17. Данте А. Божественная комедия. М., 1961
18. Письма епископа Феофана. Душеполезное чтение. М., 1897, #3.
19. Откровенные рассказы странника своему духовному отцу. Париж. 1973.
20. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. М., 1990.
21. Зеньковский В. На пороге зрелости. М., 1991.