



УДК 1:2

## **Социокультурные механизмы реализации теологической самоидентификации: организация и герменевтика опыта в исихастской традиции**

Т. В. Быкова, Т. В. Пешкова

*Иркутский государственный университет, г. Иркутск.*

Статья посвящена анализу исихазма как метода реализации теологической самоидентификации личности.

**Ключевые слова:** аскеза, бытие, герменевтика, исихазм, онтология, самоидентификация, синергия, сущее, теология, типос.

К третьему тысячелетию, овладев информационным миром и получив невиданные доселе стимулы к дальнейшему развитию и совершенствованию, человечество перешло на качественно иной рубеж. Среди огромных информационных потоков и разнообразных сведений из всех сфер человеческого познания особое место занимают мистические знания и философское осмысление практической значимости потенциала мистицизма для построения модели нового человека в информационно-техническом мире. Несмотря на то, что мистические знания изначально не были предназначены для массового восприятия и применения, мистицизм, зародившись еще в архаичных культурах человечества, закономерно развивался, проходя сложный, особый путь к современным формам [1, с. 92].

Попытка анализа теологической самоидентификации человека приводит к выводу, что этот феномен принадлежит к числу ключевых характеристик самосознания и вместе с ним кардинально меняется в ходе реализации стратегии духовной практики. В концептуальную основу исследования мы положили *учение о типосах св. Иоанна Златоуста*, работы в рамках синергической антропологии С. С. Хоружего [4; 5].

Наш анализ аспектов и структуры религиозных типосов как особого горизонта в онтологическом бытии обнаруживает, что они включают в себя важнейший общий элемент или блок первичных бытийных установок, в рассмотрении которых и следует начать искать универсальное. Во всех случаях в центре религиозной сферы – Бог. В философском смысле Бог – вершина религиозного дискурса и его полагающий, производящий, конституирующий принцип.

В настоящей статье попытка рассмотрения феномена исихазма как *метода реализации* теологической самоидентификации личности осуществляется посредством герменевтического принципа, развитого в христианской традиции.

*Актуальность и значимость* философского осмысления опыта исихазма как двуединого или двухуровневого явления, соединяющего индивидуальный опыт и соборную среду проработки, продиктованы, по крайней мере, двумя важнейшими аспектами развития антропологической ситуации.

Следствием вступления общества в период, получивший название информационного общества, явились неожиданные изменения, которые затронули весь диапазон уровней существа человека – от духовного мира до генетической основы. От преобладающей телесности (с той или иной мерой духовности) мы переходим к нарастающей энергичности социального бытия. Информационная цивилизация может развиваться по конфликтогенному или оптимогенному пути – и карта пути во многом зависит от изученности сущности и специфики существования энергоинформационной реальности [1, с. 93].

Второй специфический аспект проблемы очевиден – это суть предельные, граничные феномены сознания индивида. Вся сфера таких граничных феноменов – явления имманентно *антропологические*, их недостаточно объяснять как эпифеномены, индуцируемые из социальной, экономической или других сфер.

В своем исследовании новой антропологической динамики *в теологическом ключе* мы относим ее к области мистического опыта, который понимается как *строение человеческого опыта*, и ставим вопрос о возможности взаимодействия религии и науки в его осмыслении.

В представлениях о мистическом опыте царят две крайности: на одном полюсе он представляется как высший род опыта, сугубо исключительный, непередаваемый и невыразимый; на другом – отбрасывается как иллюзия или патология. В своей научной работе мы исследуем пути концептуализации данного опыта, рассматриваем его структуру, аспекты и коррелятивные явления. *Суть идеи исследования* заключается в тезисе о том, что мистический опыт образует генеративный, производящий горизонт для всей сферы самоосуществления «феномена человека». «Мистический опыт в нашей трактовке – род опыта, выделенный своим онтологическим содержанием и характером, ...особый онтологический горизонт в бытии, взятый в энергичном аспекте или измерении – “бытие-действие”» [5, с. 6]. На сегодняшний день трудно определить роль источного опыта, формирующего сферу самоосуществления человека, обычно выдвигается религиозный или философский. На наш взгляд, в разном соотношении три рода опыта переплетены и могут рассматриваться как *опыт веры*.

*Предмет* нашего непосредственного рассмотрения – мистико-аскетическая традиция – исихазм. В исследовании ставятся *задачи* – выявить генеративные потенции исихастского опыта предметно-практически, эксплицировать внутреннюю методологию и герменевтику, разработанную самим этим опытом. Мы рассматриваем восточно-христианскую мысль в ее истории как особую интеллектуальную традицию, иной тип религиозно-философского дискурса, так как восточно-христианскую духовность характеризуют две ведущие установки – обожение и освящение (сакрализация). Исихазм – это уникальное русло развития христианства, принятый и закрепленный со-

борно опыт концептуализации энергийной стихии мистического диалогизма личного Богообщения человека. Необходимо увидеть, прочесть исихастскую традицию как цельный, единоподобный антропологический процесс, восходящий к трансформации человеческой природы – *обождению*, сверхъестественным путем, в особой *установке синергии*.

«Установка» и «процесс» в понятиях православной аскетики методологически разграничены, в реальности же – это особая модель человека, особая теория человеческой деятельности. Язык аскетики соединяет в одном слове два аспекта для систематического описания специфического характера действия исихастского человека. На всем пути к цели, Богообщению, вводится одно главное членение, на два больших раздела – *Делание, деятельность (Праксис)* и *Созерцание (Феория)*. Греческие термины остаются в предпочтении, так как более точно соответствуют аскетическим понятиям, отражающим антропологическую особенность, стоящую за ними. Преимущественная направленность и занятость человека характеризуют основное различие двух разделов.

Праксис – органическое единство внешней, материально-предметной деятельности и внутренней духовной активности, при этом последняя играет определяющую роль. В Праксисе человек занят, по преимуществу, своим духовно-душевым миром и обстоянием. Тем самым Праксис из двух разделов – начальный, он непосредственно направлен к тому, чтобы сделать Феорию возможной. Феория включает в себе завершение духовного процесса, искомое, цель подвижничества. Стоит отметить, что будет ошибкой считать Праксис и Феорию двумя последовательными ступенями. В энергийном процессе нет необратимой накопительности и «прогресса», нет окончательных, неотчуждаемых достижений и приобретений: все обретенное должно постоянно достигаться вновь, воспроизводиться, возможно, уже меньшими усилиями, действительно подтверждаться. В этой позиции единства отражаются характерные черты исихастской антропологии, ее холизм и своеобразная диалектика внешнего и внутреннего. Граница между внешним и внутренним неотчетлива, подвижна, онтологично лишь цельное задание человека, и в Праксисе, служащей этому заданию, все устроение наличного бытия и духовная активность должны изменяться и переходить друг в друга.

Подвижничество, а с ним и Праксис, начинаются покаянием – знаменитой «невидимой бранью» [5]. Невидимая брань проанализирована и описана в аскетике с поразительной подробностью. В статье мы имеем возможность лишь кратко выделить основные этапы.

Покаянные труды, или невидимая брань, есть борьба со страстями. В текстах мы найдем развернутые и обширные указания, своего рода инструкции по освоению каждой ступени Делания. Здесь перед нами своеобразная опытная наука, анализ определенных событий, действий, психических содержаний. Начало покаянных трудов характеризуется резким кризисом, дестабилизацией внутренней действительности, разрушением ее рутинного бытия. Как правило, этот процесс проходит на высоком душевном напряжении, в острой эмоциональной атмосфере, отчасти родственной состоянию аффек-

та. Развертывающийся далее процесс – антиномия, столкновение противоположных состояний: проявление страсти и одновременно ее ясная экспликация, схватывание, идентификация состояния и его анализ. Прежде всего, плоды аскетической аналитики включают в себя тонкую и детальную дескрипцию страсти, прослеживание процесса разрастания и закрепления структуры, превращения ее в локальную, а затем и в глобальную доминанту энергийного образа. В первом аскетическом трактате, созданном в России – «Скитском Уставе» преп. Нила Сорского, Нил, развивая учение Исихия и Фелофея Синайских, выделяет пять этапов развития страсти: 1) *прилог*, или *приражение*, помысел или чувство, явившиеся произвольно, без всякого стремления человека; 2) *сочетание*, когда приложившееся уже замечено сознанием, и сознание направляется на него, начинает сосредотачиваться на нем; 3) *сложение*, или *сосложение*, когда возникает влечение к приложившемуся; 4) *пленение*, когда влечение делается упорным, но еще не окончательно утвердившимся; 5) *страсть* в полном смысле, когда пленение стало крепким пленом, и человек стал рабом своего влечения [5, с. 98]. Поле таких наблюдений огромно, и степень согласия разных авторов, разделенных разными веками, поразительна. Против каждой из основных страстей выработаны свои приемы, техника и тактика, учитываются взаимосвязи страстей, указывается последовательность врачевания.

Изучать общие закономерности страстей, изыскивать приемы их нейтрализации человек может и не по религиозным причинам. Описанные элементы аналитики и психотехники не затрагивают сферу религиозной природы, если человек не направляет борьбу к достижению *бесстрастия*. Когда бесстрастие созидаемо по причинам религиозным, постепенно осуществляется переход к иному типу энергийного образа, такому, в котором образование страстных состояний значительно затруднено. Освобождение от страстей одновременно предполагает обретение смиренномудрия. «Гибель для страстей – высочайшее смиренномудрие», – пишет Лествичник и отводит ему одну из высших – 25-ю Ступень «Лествицы» [2].

Таким образом, Праксис понимается как объемлющая собой всю сферу подвига вплоть до очищения от страстей и включает в себя понятие «исихия», давшее название всей духовной традиции. Обратившись к этимологии ключевого понятия «исихия» [5], мы обнаружим, что слово означает *спокойствие, покой, мир, тишину, молчание*, также *уединение, уединенное место*. Аскетический смысл понятия определяется, прежде всего, его местом в домостроительстве Делания. Исихия – то, что идет за невидимой бранью: мир после войны, безмолвие и покой после шума и движения битвы. Первый текст, систематически говорящий об исихии, – знаменитая 27-я Ступень «Лествицы» «О священном безмолвии тела и души»: «Неослабно воюющим сплетены венцы тела и души» [2]. Исихия как внутренний мир означает иной, не страстной тип энергийного образа, иное душеустройство. Практика молчания ума еще называется вниманием, трезвением, еще – хранением ума [2].

Суть и содержание исихии – сведение ума в сердце [5, с. 105] и непрестанная молитва. Эти две тесно связанные аскетические методики – само ядро и главная специфика исихазма. В результате сверхрациональной работы

переустройства сознания в состояние открытости, размыкания начинают формироваться новые принципы организации и механизмы работы сознания, новые типы энергийного образа человека. В формировании этих структур центральное место занимает особый процесс концентрации, сосредоточения или центрирования сознания, получивший у подвижников название «сведение ума в сердце».

Аскетика понимает под «сердцем» единый экзистенциально-энергийный центр человеческого существа, фокус, где сходятся все его энергии – силы, стремления, помыслы, все движения ума и души. Человек должен сам, своею волею и усилием, собрать всего себя в «сердце», точнее, создать в себе «сердце». Необходимость работы собирания – это задание «превосхождения естества». Естественный энергийный образ характеризуется разрозненностью, рассеянностью, *недостаточностью*, и «сведение ума в сердце» известно в аскетике как путь преодоления этой рассеянности, путь организации всех энергий. В его основе – объединение и взаимная координация энергий умственных и душевных в единство. Речь аскетов точна: имеется в виду не то, что ум обращается к рассмотрению «сердца», а то, что он прекращает быть головной активностью, внешней по отношению к «сердцу», актуально переходит к нему, соединяясь с ним воедино. Прежде всего, происходит поворот, обращение сознания внутрь, затем начинается само «сведение», сцепка. Единая структура – центральный элемент и несущая опора подвижнических трудов «сочетания ума с сердцем» – обладает относительной прочностью и устойчивостью, но свершившийся факт многозначителен, и Феофан Затворник указывает: «Надобно ум соединить с сердцем... и ты получишь руль для управления кораблем души – рычаг, которым начнешь приводить в движение весь твой внутренний мир» [5, с. 109].

Как признанный духовный путь между V и VIII вв. на христианском Востоке сформировалась Иисусова молитва.

### ГОСПОДИ, ИИСУСЕ ХРИСТЕ, СЫНЕ БОЖИЙ, ПОМИЛУЙ МЯ ГРЕШНОГО.

*Непрестанная молитва*, Иисусова молитва [5, с. 109], – ни что иное, как непрестанная деятельность «умо-сердце». Как всякая энергийная структура, умо-сердце не может существовать в статичном, пассивном состоянии, она существует лишь в непрерывной деятельности. Такая молитва еще называется умной, реже – умно-сердечной. Ключевая роль принадлежит вниманию; прочное сцепление молитвы и внимания – первое условие против явлений прелести, резкие предостережения против которой – один из лейтмотивов всей православной аскезы. Особый акцент здесь – на чувственности восприятий: именно в ней знак «прелестной», иллюзорной природы.

Итак, внимание должно быть связуемо и неразлучно с молитвою, как «тело с душой» [5, с. 111]. По слову святителя Феофана, «короткая молитовка» [5, с. 111]; но в то же время она должна удержать главное, удержать самое ядро молитвенной обращенности к Богу. Благодаря неразлучности с

вниманием молитва может становиться действительно непрестанной, достигая высокой духовной концентрации и силы, ритмически организованной.

Феноменология богообщения, представленная у отцов-аскетов, избегает резких границ проявления благодати: присутствие и соучастие благодати не является необходимым условием в некоторых частях борьбы со страстями, но это присутствие необходимо в Феории. Православие полагает стяжание благодати актуальным соединением тварных энергий человека и нетварной Божественной энергии, их взаимную со-действенность, «со-энергичность». *Синергия* – ключевой момент, соединение двух энергий означает их встречу и должно иметь «место встречи», оно не может совершиться, если нет измерения, в котором действуют обе. Две определяющие черты синергии – личностная природа и радикальная асимметрия, заключающаяся в несоизмеримости участвующих энергий [5, с. 128]. Учения о стяжании благодати, о синергии, об обожении, тесно переплетенные между собой, образуют единое ядро православного энергетизма, где, в свою очередь, «ядро ядра» составляет паламитский догмат о соединении энергий человека с благодатью как нетварной Божественной энергией [3, с. 204].

Раскрывая содержание Феории как определенной сферы аскетического опыта, сделаны попытки выделить то, что соответствует ее опытному характеру, относится к деятельности и восприятию человека. Являясь Богообщением, Феория предполагает и образ молитвы; она несет созерцание нетварного Божественного света (Света Фаворского); отмечается также, что этот этап вплотную граничит с горизонтом эсхатологии – «последними вещами», метаисторическими событиями Воскресения и Преображения, которые также входят в исихастскую антропологию, образуя ее завершение, замыкание. Феория знаменует собой начало превосхождения естества и выражает тесную связь с понятием «обожение», относящееся скорее к онтологическому изменению в человеке, чем к чисто духовному [5, с. 149].

Учение об *обожении* [3, с. 289] показывает возможность человека изменить свою смертную природу в божественную и бессмертную; утверждает, что духовная жизнь христианина *реально может* и должна вести к достижению этой невероятной цели. Опорой теологии обожения всегда служит текст св. Ап. Петра (2 Пет. 1 : 4) «Дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы чрез них сделались причастниками Божеского естества» [3]. Это – прямая формула обожения человека.

Св. Григорий Палама, епископ фессалоникийский, соединяет теоретический анализ и живой опыт духовной практики. Его концепция Божественных энергий позволяет связать воедино все элементы учения, насчитывающего уже тысячелетие: догматические основания в христологическом богословии, мистику света в афонском исихазме, выходы в эсхатологию. Тем самым дан внятный ответ на вопрос о цели, финале подвижничества и о назначении человека [3].

Процедура понимания выступает как истолкование аскетического опыта. Лишь в качестве такого общения процесс наделяется герменевтическими полномочиями. *Герменевтика исихазма* не ставит темы о языке, не строится как истолкование *текста*. Происходит инверсия: если в обычной герменев-

тике опыт (например научный, выступающий как герменевтический метод) толкует текст, то в аутогерменевтике исихазма текст (аскетический дискурс, выступающий как живая речь) толкует опыт [5, с. 325]. Это герменевтика, практически обходящая все вопросы о языке, полностью отстраняющая от себя задачу истолкования текстов. Здесь обнаруживается базовая модель, система значений (означающих), в рамках которой оценивается и осмысливается «случай» аскетического опыта метаантропологического процесса обожения – прагматическая, операциональная *антропология Духовного Процесса*, его описание – объяснение – руководство.

Резюмировать всю суть герменевтики исихазма можно так: это полный навигационный комплекс, его структура целостного знания имеет свои тонкости, особое внерациональное и рациональное содержание.

В заключение следует подчеркнуть: попытка анализа теологической самоидентификации человека приводит к выводу, что этот феномен принадлежит к числу ключевых характеристик самосознания, вместе с ним кардинально изменяется в ходе реализации стратегии духовной практики. Неотделимой стороной аскетико-мистической религиозной практики исихазма в православной традиции является следование методу, в результате которого возникает новая квалификация опыта: исихастский опыт есть опыт сознания в режиме, или модусе, самопревосхождения для достижения адептом сотериологической цели. Поэтапно проходя стадии мистического гнозиса, индивид имеет возможность обрести плоды своих усилий – богообщение – трансцендентное состояние, обеспечивающее синергетическую связь, позволяющую с разной результативностью реализовать себя как Со-творца. *Потенциал* мистических знаний при разработке теории и практики модели нового человека и его деятельности в условиях энергоинформационной реальности трудно переоценить.

1. *Абрамов Ю. Ф.* Предельная реальность в философии, мистицизме и информологии: знаниеведческий подход / Ю. Ф. Абрамов, П. В. Ушаков, С. В. Хомутов // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. Философские науки. – 2012. – № 2 (6).

2. *Лествичник Иоанн.* Лествица. – СПб. : Международ. Православный Фонд «Благовест», 1996. – 352 с.

3. *Палама Григорий.* Триады в защиту безмолствующих / пер., послесловия и комм. В. Вениаминова. – М. : Канон, 1995. – 394 с.

4. *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе* : в 12 т. СПб., 1898–1906. – Репринт: М., 1991–2004. – 1587 с.

5. *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 1998. – 352 с.

## **Social and Cultural Mechanisms of the Theological Identification: Organisation and Hermeneutics Experience in the Hesychasm Tradition**

T. V. Peshkova, T. V. Bykova

*Irkutsk State University, Irkutsk*

The article considers Hesychasm as a method of realization of theological identification.

**Key words:** asceticism, existence, hermeneutics, Hesychasm, ontology, identification, synergism, nature, theology, typos.

**Пешикова Татьяна Викторовна** – религиовед, соискатель кафедры философии и методологии науки факультета религиоведения и теологии Иркутского государственного университета, 664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1–410, тел. 8(3952)334372, e-mail: 518214@mail.ru

**Быкова Татьяна Владимировна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки факультета религиоведения и теологии Иркутского государственного университета, 664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1–410, тел. 8(3952)334372, e-mail: tanvla@mail.ru

**Peshkova Tatyana Viktorovna** – theologian, Postgraduate student at the Department of Philosophy and Methodology of Science, the Faculty of Religion Studies and Theology of the Irkutsk State University, 664003, Irkutsk, Karl Marx St., 1–410, phone 8(3952)334372, e-mail: 518214@mail.ru

**Bykova Tatyana Vladimirovna** – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor in the Department of Philosophy and Methodology of Science, the Faculty of Religion Studies and Theology of the Irkutsk State University, 664003, Irkutsk, Karl Marx St., 1–410, phone 8(3952)334372, e-mail: tanvla@mail.ru