



УДК 2:1

Религиозный опыт исихазма: природа и функции

Т. В. Пешкова, Т. В. Быкова

*Байкальский государственный университет экономики и права, г. Иркутск
Иркутский государственный университет, г. Иркутск*

Аннотация. Статья посвящена философскому анализу религиозного опыта восточно-христианских православных монахов. Религиозный опыт исихазма рассматривается как строение человеческого опыта, как антропологическая практика, начатая христианами отшельниками еще в IV в. в Египте и Палестине и используемая православными подвижниками до настоящего времени. Уникальные конститутивные компоненты религиозного опыта исихазма позволяют решить невероятную для человека задачу преобразования и обожения через опыт Богообщения. Исследование лишь малой частью способно показать богатство свойств и качеств человека, обретаемых посредством метода исихазма, который открывает огромные ресурсы религиозного сознания и является неоценимым даром христианских подвижников человечеству. Идея многополярного мира, идея «русского мира», другие идеи развития человеческого общества нашего времени требуют новых философских построений и разработок с учетом религиозного измерения человека. В условиях глобального трансформационного процесса исследование многовекового опыта безымянных отшельников и школ ученых-герменевтов разных культурных традиций востребовано и актуально.

Ключевые слова: аскетико-мистическая практика, герменевтика, исихазм, религиозный опыт, обожение, синергия, теология.

Обращение к религиозному опыту, выделение его в качестве предмета философско-религиозного анализа проистекают из наличия исторических форм религиозной жизни, обладающих устойчивыми различиями в способах существования и передачи знаний. В каждой системе школа духовного опыта является источником знания о существовании естественных и сверхъестественных свойств объекта религиозного опыта.

Объектом исследования является религиозный опыт исихазма. *Предмет* нашего исследования – теологическая самоидентификация личности как форма богопознания.

Актуальность и значимость философского осмысления феномена теологической самоидентификации личности продиктованы по крайней мере двумя важнейшими обстоятельствами: с одной стороны, общемировой антропологической ситуацией, разрушающей классическую европейскую модель человека, ее гуманистическую направленность, а с другой – резкими неконтролируемыми изменениями самого человека. Эта новая антропологическая динамика заявляет о себе в различных формах. Из них предметом нашего внимания выступают индивиды, обладающие предельным опытом. Теологическая самоидентифика-

ция личности, на наш взгляд, формируется видом предельного опыта – трансценденции, направленность и интенсивность которой дает человеку дополнительные свойства и качества, иную перспективу жизни. Таким образом, для изучения характеристик и конкретизации признаков жизнедеятельности этих форм необходимо введение в научный оборот *понятия теологической самоидентификации* личности, отражающего ее выбор, условия и метод формирования нового статуса.

На наш взгляд, философские разработки идеи *«русского мира»* должны изначально закладывать в системные свойства общества будущего религиозное измерение человека. Вектор исследований теологической самоидентификации личности в многополярном мире в современной ситуации поиска решений консолидации общества оказывается необходимым и востребованным.

Философское осмысление религиозного опыта личности на начальном этапе включает два аспекта: сбор информации об интересующей индивида религиозной доктрине и систематическую интерпретацию собранного им материала с целью установления ее значения.

Ввиду разнообразия религий человечества дать исчерпывающее определение теологической самоидентификации достаточно сложно. Адепты веры (*homo religiosus* (человек религиозный)) разных религиозных традиций будут иметь различные структуру, природу и динамику религиозного опыта. Иными словами, ядро (центр тяжести каждого вероучения) имеет свои специфические особенности, и попытки сравнений могут скрыть их уникальные аспекты. Речь идет о теоперсонифицированных и теонеперсонифицированных системах религиозного знания, в которых суть религиозной идентичности отличается принципиально.

Таким образом, *элементы опыта*, являющиеся основополагающими в одних религиях, могут оказаться не столь существенными в других. Отсюда возникает сложность сравнительного признака, критерия, типичности.

Для исполнения специфической *задачи* выявления конститутивных свойств религиозного опыта в качестве *научных подходов* принимается диалогическая парадигма для гуманитарного исследования, заложенная в классической герменевтике Х. Г. Гадамера (установка взаимопонимания в «герменевтическом разговоре») [2].

Значение философского понятия «герменевтический опыт» осмысливается Х. Г. Гадамером как восприятие, имплицитное «поворот сознания». Онтологический поворот сознания философ поясняет с точки зрения языкового мира собеседника (оригинального текста). Интерпретация как герменевтический разговор является языковым процессом, а сам процесс разработки предпосылок для осознания систематических значений языкового характера – способом осуществления разговора.

Раскрывая смысл *диалогического поворота*, Х. Г. Гадамер предлагает поразмыслить над тезисом «понимать – это значит, прежде всего, понимать друг друга», причем взаимопонимание должно иметь «общий предмет» [2, с. 227]. Искусство разговора видится ученому как «путь через общий предмет» [2, с. 228]. «Ведение» [2, с. 446] беседы, подлинный разговор, его развитие и за-

ключение, неудача или взаимопонимание, по Х. Г. Гадамеру, «выяснятся» только лишь когда разговор закончен [2, с. 446]. Философ указывает на правильное понимание позиции разговаривающих: речь не идет о том, чтобы встать на место другого или воспроизвести его переживания. Х. Г. Гадамер обращает внимание на герменевтический понимающий разговор «что касается сути *дела*», а такой ракурс предполагает «языковой процесс» [2, с. 447]. *Язык* есть среда «договаривания» собеседников, и Х. Г. Гадамер объясняет языковую стихию как среду, в которой осуществляется взаимопонимание [Там же].

Таким образом, исходя из вышесказанного, человек, знакомясь с религиозными текстами, посредством понимания, истолкования и применения подлежащего пониманию текста приступает к осуществлению процесса теологической самоидентификации.

Религиозный опыт индивида в широком смысле связан с содержанием опыта, иными словами, с моментом самого события и религиозной практикой. Описательная характеристика религиозного опыта состоит в определении конститутивных свойств, т. е. свойств, делающих этот опыт религиозным и отличающим его от других видов человеческого опыта.

А это значит, что понятие языковой силы как *внутренней языковой формы*, обоснованное Х. Г. Гадамером, – формы знания с соответствующим «мировидением» [2, с. 520], позволяет, с нашей точки зрения, говорить о предмете нашего исследования, теологической самоидентификации личности, как о теологической языковой внутренней форме. Это первая структурообразующая смысловая компонента религиозного опыта.

В многовековых усилиях христианской теологической мысли тематизированы и осмыслены различные теоретические и практические моменты христианского религиозного опыта. Для нашего исследования необходим *конкретный, имеющий устойчивые отличия* от других духовных школ состав религиозного опыта. Из многообразия религиозного опыта мы принимаем к рассмотрению путь восточнохристианских подвижников-исихастов, создавших полный метод многоуровневого аскетико-мистического процесса обожения как способности к Богообщению в православной традиции.

Осуществление определенной антропологической стратегии, подчиненной единому взгляду на человека, сведено исихастским методом к единой концепции сознания и единой задаче преображения и обожения человека. Философские исследования специфики религиозного опыта исихазма допускают, что в рассматриваемом явлении реализуется совсем иная антропологическая модель, «киной глобальный сценарий» [5, с. 189], источник которого имеет две религиозные установки: освящения и обожения. Эти две тенденции объясняют выбор научного подхода к изучению структур религиозного мировосприятия.

В нашем исследовании мы пользуемся для описания свидетельств исихастских подвижников первичным материалом («сырые», непосредственные данные аскетической практики) и материалом развитой аскетико-мистической традиции, *проработанным* религиозным опытом, представленным в обширном корпусе текстов от IV в. до наших дней.

Русский православный богослов Феофан Затворник, изучив «собственно аскетические уроки», подвижнические наставления Иоанна Кассиана Римлянина, описанные в 12 книгах «Постановлений», систематизировал опыт в 12 «извлечениях», где первым извлечением упоминает «цель и конец подвижничества» в «Добролюбии»: «Главное, что они (св. отцы) искали и что советовали, это понять духовное строение и уметь держать его» [3, с. 10]. В терминах аскестики цель (чистота сердца) и конец подвижничества (Царство Божие) направляют процесс в перспективу Инобытия.

Речь идет о самоосмыслении внутреннего духовного опыта, т. е. области такого опыта, явления которого можно назвать «онтологически пограничными» [5, с. 198], предполагающими онтологический выход за пределы бытийствования человека, за рамки наличной эмпирической реальности. Что такой выход есть, тематизируется в религиозном опыте как таковом, составляет его искомое и его устремленность. Онтологический выход, т. е. трансформация, превосхождение предикатов наличного бытия в религиозном опыте, предполагает устремленность всех энергий человека. В итоге генеративная роль энергийного начала оказывается главной. События трансцендирования образуют определенный горизонт в онтологическом измерении энергии, взятой в ее отношении к бытию – как *бытие-действие*.

Таким образом, механизмом, запускающим процесс формирования теологической самоидентификации личности, является *энергийный момент предельного опыта*. Это вторая компонента, структурирующая религиозный опыт, в идеале жаждущая одномоментности с первой – определения в языке, но такая синхронность не всегда проявляется в раннем опыте, сразу.

Православие сохраняет в понятии энергии аристотелевский смысл как актуализации потенций сущего, но, прилагаясь к тварному бытию, дополняется, перерабатывается в понятие «энергия твари» [5, с. 40]. Подвижники обнаруживают в человеке изменчивую множественность. С этой множественностью и изменчивостью энергий связан толчок, начало, актуализация движения к *конкретной* области, стремление к «окачественности» [5, с. 42]. Из множества энергий каждая – одновременно энергия и качественная определенность. Человек рассматривается как (само)деятельный центр, обладающий разнонаправленными, разнородными, подвижными энергиями, изменчивой конфигурацией – проекцией человека в план энергий, которую в исихазме называют энергийным образом человека [5, с. 43].

То есть проекция человека в план энергий является вертикальной конституирующей компонентой, структурирующей восходящий процесс и *определяющей качественное ядро достигнутого уровня сложности*.

Философский анализ исихастского религиозного опыта обращает нас к конкретному, в границах одной судьбы, индивидуальному составу антропологического процесса, определяемому мистико-аскетической школой исихазма. Этот процесс формировался с первых шагов христианского отшельничества в Египте и Палестине с IV в., прошел систематизацию и обобщение религиозного опыта на Поместном соборе в 1351 г., получив богословские основания в учении Г. Паламы о Божественных энергиях. Это учение открывает, что подь-

емная – онтологическая – сила может принадлежать только иному, нездешнему плану бытия. С этого момента индивидуальный аскетический процесс направляется православной логикой: подъемную силу человеку дают Божественные энергии. В иных терминах, задача обретения онтологической подъемной силы обозначается как стяжание благодати. Исихастская практика, в согласии с паламитским догматом, имеет энергийную природу и направляется к соединению человека с Богом, которое есть соединение по энергии, а не по сущности [4].

Далее. Традиция эксплицировала и в практике, и в теории свои установки о соучастии тела в духовном процессе, став холистическим учением об обожении человеческого существа, и, наконец, стала выходить за рамки монашеской среды, выявляя свой универсальный характер общеантропологического опыта [5, с. 205].

Индивидуальный план исихаста охватывает духовный процесс от его начала до завершения. Управляющим началом процесса является ум, и в уме же происходят главные изменения, так что весь антропологический процесс в аскетике называется умным деланием [5, с. 207]. Формула «духовного процесса» предполагает переустройство человеческого существа, его телесных, душевных и духовных энергий. Аскетико-мистический процесс членится на ступени, впервые упорядоченно описанные Иоаном Лествичником в «Лествице» (VII в.). Само существо духовного восхождения заключается в изменении соотношения начал: усилий человека и Божественного действия, в синергетическом процессе человеческий фактор уступает место «совершающей силе» [5, с. 209], возводящей человека на следующую ступень качества.

Квалификация религиозного опыта в исихазме дается методом как *опыт Богообщения*, диалога человека и Бога.

Следующей квалификацией, которую принимает православная традиция для своего опыта, – это *обожение*. Это понятие означает цель, вершину аскетико-мистического процесса и выражает собой его природу и внутреннее содержание. Формирующая функция религиозного опыта исихазма и использование опыта как инстанции, подтверждающей его правомерность, есть *доктринальное содержание*. Оно имеет приоритетное значение, и базисная причина такого подхода заключается в том, что религиозный опыт увязывается со знанием, что «Бог есть», «Бог существует», соответственно человек конституирует систему представлений знанием о том, каков Бог. В этом смысле религиозный опыт неотделим от содержащегося в нем, конституирующего его знания.

Природа религиозного опыта со стороны ее *сущностного* содержания квалифицируется как «любовь и знание» [5, с. 216]. В *деятельностном аспекте* природа религиозного опыта характеризуется как специфический модус сознания; в качестве главного, стержневого во всем комплексе свойств называют иногда внимание, но чаще – трезвение, «сознание в модусе трезвения» [5, с. 218]. Это своеобразная техника работы с сознанием, эволюция которого прослеживается по терминам, передающим задания аскетического разума.

Создается устойчивая опытная структура, имеющая навык в процессе практических открытий различать характер режима работы сознания. Главные характеристики исихастского сознания выражают понятия: «трезвость» – фо-

кусировку, «стража» – акт концентрации и «внимание» – режим сознания в молитве. Это состав «модуса трезвения» [5, с. 220].

Исихастский метод имеет тщательные разработки *условий организации опыта*. Выяснение условий истинной молитвы является ядром, основной частью метода. Сложность анализа условий религиозного опыта заключается в том, что опыт – процесс, проистекающий, главным образом, в сознании, имеющий лишь небольшую часть внешней выраженности. Главнейшим условием реализации религиозного опыта является условие его определенной *направленности и выстроенности* как восходящей иерархии энергийных структур, отмеченных спонтанной компонентой процесса [5, с. 223]. Требование непрерывности, постоянных усилий обеспечивает условие сохранения энергийных форм, дает способность помехоустойчивости и сопротивляемости.

Внешним условиям религиозного опыта исихастский метод придает меньшее значение, главная арена внутри, в сознании. Поэтому внешнее уединение служит средством к выработыванию навыка внутренней концентрации в любой среде.

Изначально обязательным условием принимается *наличие опытного духовного наставника*. Учитывая невероятную сложность поставленных перед сознанием задач, роль учителя, владеющего критериями достоверности, в опытном процессе трудно по достоинству оценить.

Условия соматические учитывают роль тела в процессе трансформации сознания и закрепляются в периоде, называемом в монашестве новоначальным. Основной задачей на этом этапе является устранение многозаботливости или рассеянности ума, которые дают разорванность, бессвязность мышления и, как следствие, потерю самоконтроля.

Таким образом, итоги философского анализа конститутивных компонентов религиозного опыта исихастской традиции показывают следующее:

1. *Формирующая функция* религиозного опыта исихазма и использование опыта как инстанции, подтверждающей его правомерность, есть *доктринальное содержание* христианской православной традиции.

2. Религиозный опыт исихазма является устойчивой формой антропологической деятельности, имеющей историческую воспроизводимость и преемственность в русле православного христианства.

3. Религиозный опыт исихазма имеет разработанный на языке аскетики *метод самопреобразования сознания* в различных модусах и режимах работы. Опыт направляется методом аскетико-мистической практики, отражается в книгах православной традиции, в каждом историческом периоде обогащается и уточняется.

4. Исихазм квалифицируется как теоперсонифицированный религиозный опыт *богообщения*.

5. В указанной традиции опыт структурирован вертикальной иерархией уровней самопреобразования сознания.

6. Исихастами сформулированы условия и описаны критерии, позволяющие *сохранять* структуры сознания в процессе движения к следующим уров-

ням без повреждений, своеобразные инструкции контроля безопасности сознания, разных уровней сложности.

7. Телесный, соматический уровень отражен в учении *о соучастии тела в процессе обожения* и отражает холистическую установку подвижников об одухотворении в преобразовательном процессе человека целиком и полностью.

8. Функциональность исихастского опыта заключается в создании действующих уровневых структур религиозного сознания и *обеспечении непрерывного движения* адепта в восходящем аскетико-мистическом процессе.

9. Религиозный опыт исихазма имеет природу *способности религиозного сознания индивида к Богообщению*. Эта способность оформляется в структуры, конституирующие компоненты которых суть язык (горизонт) и энергия (вертикаль). Формы любого уровня имеют общую особенность: способность к богообщению не развивается принудительно. Плоды усилий богоустремленности выражают себя как свойства, присущие уровню сложности – религиозному статусу на данный момент (теологической самоидентификации личности).

В заключение еще раз подчеркнем важность обращения исследовательского интереса к опыту православной исихастской традиции с целью переосмысления и переработки языка аскетики в философские понятия, необходимые для научных философских построений и разработок идеи «русского мира» как условия создания новых форм идентификации личности в условиях масштабных трансформационных процессов современности.

Список литературы

1. Всемирная энциклопедия: философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, Современ. литератор, 2001. – 1312 с.
2. Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы филос. герменевтики : пер. с нем. / Х. Г. Гадамер ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
3. *Еп. Феофан Затворник. Добротолюбие*. В 5 т. Т. 2 / Еп. Феофан Затворник. – 4-е изд. – М. : Изд-во Сретен. монастыря, 2010. – 736 с.
4. Палама Г. Триады в защиту безмолствующих / пер., послесл. и коммент. В. Вениаминова. – М. : Канон, 1995. – 394 с. – (История христианской мысли в памятниках).
5. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

Hesychasm Religious Experience: Its Nature and Functions

T. V. Peshkova, T. V. Bykova

*Baikal State University of Economics and Law, Irkutsk
Irkutsk State University, Irkutsk*

Abstract. The paper presents a philosophical analysis of religious experience of the East Christian Orthodox monks. Hesychasm experience is viewed as human experience organization, anthropological practice started by Christian hermits as early as in IV century in Egypt and Holy Land and being used by Orthodox hermits until recent times. Unique constitutive components of hesychasm religious experience make it possible for a human being to solve such a difficult task as transformation and divinization through the fellowship of the Lord.

The current study shows a tiny bit of abundance of personal qualities gained through hesychasm method revealing enormous religious consciousness resources and is a valuable gift of Christian hermits to mankind. The idea of multi-polar world, the idea of “Russian world” and some other ideas concerning the development of modern society require new philosophy taking into account religious dimensions of mankind. In the context of global transformational process the study of centuries-long experience of unknown hermits and schools of thought of hermeneuts of diverse cultural traditions is relevant and demanded.

Keywords: ascetical and mystical practice, hermeneutics, hesychasm, religious experience, divinization, synergism, theology.

Пешкова Татьяна Викторовна

религиовед, аспирант, кафедра философии, факультет таможенного дела

*Байкальский государственный университет экономики и права
664003, г. Иркутск, ул. Карла Маркса, 11
тел.: 8(3952)255890
e-mail: 518214@mail.ru*

Peshkova Tatyana Viktorovna

*Religious Scholar, Postgraduate Student,
Department of Philosophy, Faculty
of Customs*

*Baikal State University of Economics
and Law
11, K. Marx st., Irkutsk, 664003
tel.: 8(3952)255890
e-mail: 518214@mail.ru*

Быкова Татьяна Владимировна

*кандидат философских наук, доцент,
кафедра философии и методологии науки,
отделение философии и теологии,
исторический факультет*

*Иркутский государственный университет
664003, г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1-410
тел.: 8(3952)334372
e-mail: tanvla@mail.ru*

Bykova Tatyana Vladimirovna

*Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor, Department
of Philosophy and Methodology of Science,
Department of Philosophy and Theology,
Faculty of History*

*Irkutsk State University
1-410, K. Marx st., Irkutsk, 664003
tel.: 8(3952)334372
e-mail: tanvla@mail.ru*