В монографии исследуются философские, богословские и психологические аспекты духовно-религиозного феномена православного исихазма в его византийском и русском вариантах. Основной задачей является раскрытие влияния идей и практики исихазма на становление русской религиозной философии XV-XVIII вв., главными представителями которой выступают Нил Сорский, Артемий Троицкий, Максим Грек и Тихон Задонский. Мистический опыт священно-безмолвия и его философско-богословская репрезентация рассматриваются в контексте культуры Византии и средневековой Руси. Основными предметами анализа служат исихастская гносеология в русле теории богопознания и антропология исихазма, ключевыми проблемами которой являются концепция микро- и макрокосма, учение о психофизическом единстве человека при главенствующей роли сердца, воззрение на человека как образ и подобие Божие, определяющее смысл его жизни; практика аскезы, необходимая в деле обожения как конечного предназначения человеческой личности; параллели между учением о страстях и глубинной психологией. Для философов, теологов, религиоведов, психологов, культурологов и всех интересующихся проблемами философской и религиозной антропологии, психологии религии.



Климков Олег Станиславович - философ, священник, психотерапевт. Образование: Санкт-Петербургский государственный университет (Философский факультет), Санкт-Петербургская православная духовная семинария, Восточно-Европейский институт психоанализа. Кандидат философских наук. Основную деятельность ведет в Санкт-Петербурге.

978-620-2-02468-6

Исихазм и русская религиозная мысль



Олег Климков

# Византийский исихазм и русская религиозная мысль XV-XVIII вв.

LAP LAMBERT Academic Publishing

Климков

**Олег Климков**

# Византийский исихазм и русская религиозная мысль XV-XVIII вв.

**Олег Климков**

# Византийский исихазм и русская религиозная мысль XV-XVIII вв.

**LAP LAMBERT Academic Publishing RU**

**Imprint**
Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:
LAP LAMBERT Academic Publishing
is a trademark of
International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group
17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page
**ISBN: 978-620-2-02468-6**

Copyright © Олег Климков
Copyright © 2018 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group
All rights reserved. Beau Bassin 2018

# ОГЛАВЛЕНИЕ:

Глава 1. Византийская мысль в период исихастско-паламитских споров и культурный фон эпохи …….. 3

Глава 2. Аскетико-гносеологические предпосылки и философско-богословская доктрина поздневизантийского исихазма.25

Глава 3. Сердце и разум в антропологии исихазма ……... 65

Глава 4. Влияние исихастских идей в России в XV-XVIII вв. .121

Глава 5. Отражение идей исихазма в учении Нила Сорского..141

Глава 6. Философские воззрения Максима Грека …… 169

Глава 7. «Евангельская философия» Тихона Задонского как первая форма русской православной философии …….. 193

Заключение ……..…. 229

Библиография …….. 233

## *Глава 1. Византийская мысль в период исихастско-паламитских споров и культурный фон эпохи*

Нам предстоит сейчас более пристально всмотреться в умственно-духовную жизнь Византии как в целом, на поле всей ее тысячелетней истории, так и в более интересующую нас эпоху накануне исихастских споров XIV века. Главной особенностью византийской философской традиции является, на наш взгляд, органичное, впрочем зачастую противоборствующее, сочетание в ней начал античных и христианских. Следует помнить, подходя к изучению византийской философии, что грань между философско-дискурсивным и богословско-мистическим в творениях выдающихся мыслителей того времени бывает подчас неуловима. Общее восприятие феномена византийской философии в эпоху позднего Средневековья различными авторами может быть диаметрально противоположным. Одни считают, что она просто пришла в упадок, другие – что ее развитие происходило на качественно ином уровне. «В Византии всегда оставалось живым античное наследие, в том числе и философское. На развитие византийской философии оказала влияние философия эллинизма. Византийская философия испытала на себе также глубокое влияние победившего христианства в своем официальном варианте на долгое время превратилась в служанку богословия.[1] Не приходится спорить, что такая тенденция имела место в умственной жизни средневековой Византии: «Это тот протекционизм высшей церковной власти, опиравшейся кое-когда и на светский авторитет, стремившийся направить поток религиозно-

[1] Чалоян В. Византийская философия // Философская Энциклопедия, т.1. – М., 1960. С. 256.

философских исканий в русло строгой подчиненности цензуре церковного авторитета. Власть для большей безопасности не стеснялась подчас притупить остроту философских движений, задержать рост интереса в этой области и ограничить эти искания. На трудность проблематики, вытекавшей из философских построений на Аристотеле предпочитали отвечать не построениями платоновскими или своими домыслами, а грузом святоотеческого опыта, хотя у святых отцов очень часто и нельзя было найти ответ на проблему. Тогда просто умолкали и предлагали умолкнуть и другим».[2] Однако же, не будем забывать и того, что: «Все ...стороны культуры Византии, как и вообще вся жизнь Средних Веков почивали на церковном основании и выходили из всеосвящающего ее источника. Зодчество, живопись, мозаика, музыка, поэзия, литература, не говоря уже о философии и богословии, – все это вдохновлялось христианским идеалом, пронизано было вековой традицией свв. отцов и церковных канонов».[3] Но было бы ошибочным думать, «что только богословское и общецерковное определяло характер византийской культуры и что, кроме храмового благочестия, они не имели никаких других духовных интересов».[4] «При всем различии ориентаций исихастов и гуманистов их объединяет признание сложной природы человека и вера в возможность индивидуального или общественного спасения».[5]

---

[2] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. С. 49.
[3] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. С. 15.
[4] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. С. 37.
[5] Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1993. С. 109.

Обратимся к начальному периоду византийской философии: «Начало тысячелетней истории Византии – это импонирующее зрелище одновременного расцвета неоплатонических философских школ, то языческих, как в Афинах, то религиозно нейтральных, как в Александрии, и споривших с ними, но и учившейся у них христианской патристики. Мы вправе усматривать и там черты упадка; но невозможно отрицать, что культура мысли была очень развитой, а напряжение умственной работы – высоким. Это не продлилось долго. Та хрупкая утонченность, которая дает себя ощущать в филигранной диалектике Прокла и Дамаския или в одухотворенном экстазе Псевдо-Дионисия Ареопагита, не смогла пережить крутой ломки форм жизни. Уже блестящая эпоха Юстиниана I не была благоприятна для философии. Император закрыл в 529 г. Афинскую школу и этим ускорил естественный процесс вымирания языческого неоплатонизма; он же подверг в 533 г. безоговорочному проклятью наследие Оригена и этим отрезал христианскую мысль от ее истоков, еще в IVв. питавших творчество каппадокийского кружка».[6] Философия ранней Византии имеет свои отличительные особенности: во-первых, она непосредственно продолжает традицию позднеантичной философии, во-вторых, в ней безраздельно господствует объективный идеализм и, в-третьих: «Ранневизантийская философия есть философия теологизирующей эпохи; не учитывая этого, мы ничего в ней не поймем».[7] «Предыстория византийской парафилософии – это непосредственно история христианской теологии в Восточной Римской империи,

[6] Аверинцев С.С. Философия VIII - XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII - XII в. – М., 1989. С. 36.
[7] Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии: IV - первая половина VII в. – М., 1984. С. 43.

грекоязычная христианская теология, а опосредованно – сама, – как пишет другой специалист по истории философии, – античная философия, особенно платонизм и неоплатонизм. В непосредственной предыстории византийской философии – Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский, Василий Кесарийский, Григорий Назианский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст... первым же византийским философом ...был Иоанн Филопон»,[8] а также, добавим, его современник ученый Леонтий Византийский. Вскоре обретает известность Corpus Areopagiticum, который и следует считать «подлинным истоком византийской философии».[9] В последнее время «одиноко возвышается фигура Максима Исповедника, оригинального философа и богослова, в последний раз воплотившего в себе нечто от мыслительной смелости Оригена, тонкости Григория Нисского, системосозидательной широты Псевдо-Дионисия».[10] «Воззрения преп. Максима представляют собой органическое сращение самых разнообразных веяний и течений, богословских и философских. ...Такое стремление к объединению и обработке в одном духе разных элементов было не каким-либо мимолетным и частичным явлением, а общей особенностью византийской жизни того времени, в той же степени характерной для целой эпохи, – пишет крупнейший дореволюционный исследователь творчества преп. Максима, – как и вообще для всей византийской

[8] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991. С. 464.
[9] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991. С. 465.
[10] Аверинцев С.С. Философия VIII - XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII - XII в. – М., 1989. С. 36.

культуры».[11] Период иконоборчества ознаменован появлением личности св. Иоанна Дамаскина. «Взаимодополнение, даже взаимопроникновение двух контрастирующих начал – аристотелианской культуры рассудочных дефиниций и культовой мистики – определяет его характерность как поворотной фигуры в истории мысли».[12] «Основателем нового умственного движения был патриарх Фотий»,[13] отличительной чертой которого, при всей его разносторонности, была, несомненно трезвость. В его время «византийская культура, пройдя через кризис, делает некий необходимый и неотменяемый выбор, когда закладываются основы для подъема интеллектуальной жизни на несколько веков вперед».[14] Далее, подъем рационалистической мысли, наметившийся во времена Фотия, продолжается; «но между рационализмом IX-X вв. и новым уровнем рационализма XI-XIII вв. лежит оживление мистических интересов, характерное для конца X в. и первой трети XI в.».[15] здесь уместно назвать имена аскетов Павла Латрийского и Симеона Благоговейного, а также имя преп. Симеона Нового Богослова – великого мистика Православного Востока. Подробнее же о них будем говорить в соответствующем разделе. «К середине обильного контрастами XI в. умственные силы Византии снова возвращаются в русло мирского культурного творчества, очень далекого от

[11] Епифанович С.П. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М., 1996. С. 13.
[12] Аверинцев С.С. Философия VIII - XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII - XII в. – М., 1989. С. 39.
[13] Аверинцев С.С. Философия VIII - XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII - XII в. – М., 1989. С. 43.
[14] Аверинцев С.С. Философия VIII - XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII - XII в. – М., 1989. С. 44.
[15] Аверинцев С.С. Философия VIII - XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII - XII в. – М., 1989. С. 44.

аскетических идеалов Симеона».[16] Увлечение Платоном дает о себе знать в лице Иоанна Мавропода, учеником которого был известнейший Михаил Пселл, «ипат философов». «Его универсальный гений охватывает все: и богословие, и философию, и медицину, и естественные науки, и музыку, и математику, и ораторское искусство, и поэзию. Его знания – энциклопедического характера, а мастерство речи делает его самым знаменитым человеком XI века и, возможно, самым выдающимся писателем всей истории Византии».[17] Учеником и преемником Пселла был Иоанн Итал, чье учение предано было анафеме на соборе 1082 г. обвинения против него содержатся в православном Синодике на первое воскресенье Великого поста.[18] По словам известного современного исследователя: «Расцвет секуляризаторской тенденции в византийской философии XI-XIII вв. – необходимое звено историко-философского процесса. Без этого звена невозможен переход к творчеству Феодора Метохита и Никифора Хумна, к выступлению Никифора Григоры и его союзников против паламизма, продолжившего мистическую линию Симеона Нового Богослова, вообще к идейным конфликтам Палеологовской эпохи, вплоть до Гемиста Плифона».[19] Следующей крупной фигурой в истории византийской мысли был Никифор Влеммид. В его лице «византийский рационализм, развиваясь по пути,

---

[16] Аверинцев С.С. Философия VIII - XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII - XII в. – М., 1989. С. 48.

[17] Амвросий. Предисловие // Пселл М. Богословские сочинения. – СПб., 1998. С. 11-12.

[18] Успенский Ф.И. Синодик в неделю Православия: Соборный текст с приложениями. –Одесса., 1893. С. 14-18. См. также: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. С. 862-864.

[19] Аверинцев С.С. Философия VIII - XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII - XII в. – М., 1989. С. 58.

намеченному Михаилом Пселлом, приобрел эмпирическое направление».[20] в том же XII в. «в Византии разгорелся жаркий спор между «реалистами» и номиналистами, аналогичный такому же спору в западной схоластике в те же времена».[21] Номинализм возглавлял Сотирих Пантевген, реализм – Николай Мефонский. Спор этот закончился официальным со стороны церкви осуждением номинализма.[22] Подобно звезде на небосклоне поздневизантийской учености сияет личность универсального энциклопедиста Феодора Метохита. Как философ, он заявлял о своей принадлежности к платонизму, ибо только Платон, по его мнению, «наиболее полно удовлетворяет беспокойный ум философа, раскрывает секреты философии, объясняет ее принципы и возводит к своему источнику понятия бога и божественного».[23] Об авторитете Метохита в среде византийской интеллигенции дает представление письмо его ученика, оппонента Григория Паламы в исихастских спорах XIV в., Никифора Григоры, где он утверждает, что души Гомера, Платона, Птолемея и Плутарха путем метемпсихоза соединились в одном и том же теле – в теле Метохита.[24] Назвав имя Никифора Григоры, мы вплотную приблизились ко времени начала исихастских споров и заканчиваем на этом наш чрезвычайно сжатый обзор.

---

[20] Чалоян В. Византийская философия // Философская Энциклопедия, т.1. – М., 1960, С. 257.
[21] Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991. С. 471.
[22] Чалоян В. Византийская философия // Философская Энциклопедия, т.1. – М., 1960, С. 257.
[23] Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV - XV вв. Изд-е 2-е. – СПб., 1997. С. 74-75.
[24] Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV - XV вв. Изд-е 2-е. – СПб., 1997. С. 74-75.

В заключение хотелось бы привести слова одного из крупнейших специалистов по византийской духовной культуре Киприана (Керна), сказанные им по поводу философской традиции в Византии: «Говоря о философской традиции, нельзя не обратить внимание на особый подход и понимание философии. Вся церковная мысль на протяжении многих и блестящих веков своего роста и раскрытия бесстрашно впитывала в себя философские учения и синтезировала их в своем богословском сознании. Отцы и учители древности с необыкновенною для теперешнего состояния церковного богословствования смелостью воспринимали учения эллинских и других философов и не боялись извлекать зерна истины из их творений. Современного им запаса философского опыта они не чурались и были вполне на высоте философских достижений своего времени, использовав его, во всяком случае, больше и плодотворнее, чем позднейшая церковная мысль использовала философские достижения последующих веков».[25] Однако же, «при всем наличии интересов к философствованию и при всей богословской напряженности, у византийцев все же не хватило достаточной сноровки и выработанной привычки к систематическим знаниям в области философии».[26]

Богословская традиция православной Византии уходит своими корнями в первые века христианства. Писатели апостольского века, апологеты, Климент Александрийский, Ориген принадлежат еще иной эпохе. Лишь с великих мыслителей каппадокийского кружка можно говорить о зарождении собственно византийского богословия. По мнению крупнейшего исследователя дореволюционной эпохи В.В.

[25] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 48.
[26] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 49.

Болотова: «история богословской мысли первых веков христианства представляет собою комментарий на слово «Богочеловек» и слагается из двух периодов: триадологического... и христологического».[27] причем комментарий этот слагался при весьма активном привлечении античной философии. Происходило взаимное влияние двух противоборствующих начал. Но «самый факт влияния эллинской философии на церковную догматику, как пишет другой известный специалист той же эпохи проф. А. Спасский, – получает совершенно новый смысл. Он был не превращением христианства в эллинизм, а наоборот: обращением эллинизма в христианство. Метафизические идеи философии, пересаживаемые в христианскую церковь, здесь перерождались и получали другой высший и духовный смысл и, как в других областях жизни, так и здесь, в сфере философии, христианская религия извлекла все свежие соки, преобразовала их сообразно своему собственному духу, и усвоила себе, как принадлежащую себе собственность».[28] Развитие богословской мысли IV-VIII вв. проходит в рамках созывавшихся в этот период семи соборов, получивших название Вселенских и множества других, чей статус был более локальным. «Самая форма разрешения спорных вопросов и умиротворения взволнованной церкви путем так называемых вселенских соборов была не теоретически, не предумышленно, а эмпирически нащупана по поводу особо широких и особо острых потрясений в толще именно восточной половины церкви».[29]

---

[27] Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т.4. – М., 1994. С. 1.
[28] Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи философскими учениями того времени). – М.: Новая книга, Паломник, [б.г.]. С. 646-647.
[29] Карташев А.В. Вселенские соборы. – М., 1994. С. 8.

IV век в истории богословия по праву получил наименование «золотого века святоотеческой письменности». «Такой расцвет богословской письменности в значительной степени объясняет тем, что церковь со времени Миланского эдикта становится признанным государством учреждением и может, без опасения внешних преследований, отдаться созидательной работе в области мысли, толкования Писаний, углубления во внутреннюю духовную жизнь и т.п. Но с другой стороны, этому же цветению богословской письменности способствуют внутренние потрясения в жизни самой церкви».[30] Главными деятелями этого столетия были: Афанасий Александрийский, капподокийцы Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Кирилл Иерусалимский, Дидим Слепец, Сепарион Тмуитский, Амфилохий Иконийский, Евсевий Кесарийский, Ефрем Сирин, Епифаний Кипрский – на Востоке, Иероним Стридонский, Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский – на Западе. Главными ересиархами, давшими основным еретическим движениям этого века свои имена были Арий и Аполлинарий. Богословские споры играли положительную роль в догматическом раскрытии содержащихся в Откровении истин. «В богословских спорах развивается и крепнет верующее сознание. И апостольское предание веры раскрывается и опознается как благодатная премудрость, как высшее любомудрие (или философия), – как разум истины и истина разума. Чрез умозрительное постижение и усвоение опыта веры преображается и претворяется самая стихия мысли. ...Эта богословская работа была трудной и бурной. В отеческом богословии раскрываются

[30] Киприан (Керн). Золотой век Свято-Отеческой письменности. – М., 1995. С. 3-4.

множественность типов и направлений. Но все они совпадают в своих основах, в едином опыте Церкви»[31] Как же развивается богословская мысль после IV века? «Начинается эпоха христианского эллинизма, - время, когда пробуют строить христианскую культуру, как систему».[32] Определяющей является в эту эпоху христологическая тема, которая была, вместе с тем, и «темой о человеке».[33] «Христологические споры начинаются столкновением двух богословских школ. В действительности это было столкновением двух религиозно-антропологических идеалов. Халкидонским собором кончается история православного александринизма и православного антиохинизма, и начинается новая богословская эпоха, - эпоха византийского богословия. И в нём претворяется в целостный синтез многообразное предание прошлого».[34] Ересь Нестория была опровергнута Кириллом Александрийским, по смерти которого стало набирать силу движение сторонников другой крайности - монофизитство. Разновидностью последнего явилось монофелитство, в борьбе с которым ярко просиял философско-богословский гений Максима Исповедника. Остановим взор на крупнейшем памятнике этой эпохи, оказавшем огромнейшее влияние на всю христианскую культуру, в том числе и на непосредственно участников исихастских споров XIV в. – Паламу и Варлаама: «они оба постоянно ссылались на «божественного Дионисия», цитировали его, искали в нём опору для своих прямо противоположных утверждений».[35] В работе специалиста

---

[31] Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV-го века. – М., 1992. С. 24-25.
[32] Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. – М., 1992. С. 5.
[33] Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. – М., 1992. С. 5.
[34] Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. – М., 1992. С. 7.
[35] Прохоров Г.М. От издателя // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Изд. 2-е – СПб., 1995. С. XI.

прошлого века мы находим следующую оценку Corpus Areopagiticum: «Что касается до религиозной системы ареопагических сочинений, то в ней все очевидно ложные и противные христианству понятия устранены. Так, в ареопагических сочинениях мир представляется непосредственным творением Бога; материя не признается причиною и источником зла; признается воскресение тел, и тело не почитается источником зла и греха в человеке; правильно, хотя и кратко, раскрывается учение о св. Троице, о воплощении Сына Божия и прочем. Всё вообще религиозное воззрение их писателя чисто христианское и православное. Но так как писатель, по-видимому, не успел освободится из-под влияния неоплатонической философии, то его изложение некоторых частных предметов христианского вероучения носит явные следы влияния оной».[36] Добавим, Ареопагитики – произведения переходной эпохи, и особый интерес вызывают также в эпохи кризиса. Комментарии к Ареопагитикам составляет в VII в. Максим Исповедник – ключевая фигура в богословии этой эпохи: «я поместил параллельно с расположенными по порядку словами, по главам, как поделила книга, те известные мне схолии, каким случилось до сего момента прийти ко мне в руки».[37] Творения преп. Максима входили в круг излюбленного чтения св. Григория Паламы,[38] а его идеи оказали существенное влияние на становление доктрины исихазма. «Богослов, философ (или, точнее, «любомудр»), экзегет, мистик и полемист органично слились в

[36] Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. 1872. С. 869.
[37] Максим Исповедник. Предисловие к сочинениям святого Дионисия // Дионисий Ареопагит. Ук. соч., с.9.
[38] Алексий (Дородницын). Византийские церковные мистики 14-го века. – Казань, 1906. С. 14.

личности преподобного».[39] Поэтому и мы уже второй раз обращаемся к повествованию о нём. Основными чертами богословия преп. Максима следует считать, во-первых, то, что оно исходило из личного духовного опыта и, во-вторых, в нём удачно сочетается традиционность и новаторство. «Две основные черты ...и определили его влияние на позднейшие поколения христиан и на всё последующее развитие христианской мысли».[40] Преп. Максим разработал учение о двойстве воль и действий во Христе, снискавшее ему широкую известность как выразителя православного диофизитизма. Движущей силой спасения, по учению Максима, является Любовь. В своих антропологических построениях преп. Максим ближе всего к Григорию Нисскому, он категорически отвергает оригеновскую концепцию апокатастасиса, ибо «самое обожение должно быть принято и пережито в свободе и любви»[41] «По учению святого Максима Исповедника , первый человек был призван воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия; он должен был одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и таким образом сообщить состояние обожение всей твари».[42]

Ревностным борцом против иконоборчества и великим систематизатором святоотеческого опыта вошёл в историю византийского богословия св. Иоанн Дамаскин. Его главное творение: «Точное изложение православной веры» «составляет собой эпоху в

[39] Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Максим Исповедник. Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. С. 68.
[40] Сидоров А.И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Максим Исповедник. Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. С. 70.
[41] Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. – М., 1992. С. 227.
[42] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. С. 83.

истории догматической науки», ибо оно – «не опыт только более или менее полного и совокупного изложения догматов, а в строгом смысле догматическая наука или система, которая носит ясные признаки одного строгого целого и отличается научным методом и другими свойствами, характеризующими науку».[43] Оно «представляет собою замечательнейшее явление в истории догматической науки».[44] В качестве богослова, Дамаскин был собирателем отеческих преданий, при том он собирал «не личные мнения отцов, но именно отеческое предание».[45] Он «не притязает на самостоятельность; напротив, он стремится выразить именно и принятое мнение или веру».[46]

На IX в. приходится деятельность Патриарха Константинопольского - политического деятеля, ученого и богослова – св. Фотия. По мнению о. И. Мейендорфа, Фотий – «едва ли не одна из самых крупных фигур Византийского периода истории Церкви».[47] Основной труд св. Фотия: «Библиотека»; он состоит из обзоров книг, прочитанных Фотием (около 400 названий). Благодаря этому компедиуму нам известно о многих сочинениях древности. С именем Фотия связано начало догматического спора по вопросу о Filioque. Эта проблема обсуждается Фотием в его «Мистагогии».

О личности величайшего мистика Византии преп. Симеона Нового Богослова мы будем говорить ниже, отметим лишь органичное сочетание в его творчестве богословско-рационального и

---

[43] Сильвестр. Опыт православного догматического Богословия. Т.I, §18. 2-е изд. – Киев, 1884.
[44] Бронзов А. Предисловие переводчика // Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Ростов-на-Дону, 1992. С. 63.
[45] Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. – М., 1992. С. 231.
[46] Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. – М., 1992. С. 229.
[47] Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс-М., 1992. С. 318.

мистико-интуитивного начал в лучших традициях Православия, ибо «в истории восточного христианства мистическое созерцание Бога и богословие всегда находились в тесном соединении, никогда не упраздняя друг друга».[48]

Обратимся теперь к поздневизантийской эпохе, до появления на исторической арене св. Григория Паламы. В богословии поздней Византии можно выделить ряд примечательных моментов: отсутствие связи с первохристианской литературой; «летаргический сон» богословской мысли; полная изоляция от богословских достижений Запада; отсутствие систематизации святоотеческого наследия и, наконец, отсутствие систематического богословского образования.[49] Одним словом: «К концу византийской истории наиболее просвещенные представители общества и церкви сознали слабые стороны византийского богословского образования, а именно недостаточную общую подготовку и отсутствие связи богословия с философией».[50] Следующей, и последней, крупной фигурой византийского богословия станет Палама, но это уже тема другой главы...

«Паламизм имеет не только свои богословские корни, уходящие вглубь святоотеческого опыта; на нём отразились и не могли не отразиться философские влияния и умственные движения эпохи; но паламическое богословие тесно связано и с мистикой православного Востока».[51] Мистика тесно связана с аскетикой и вытекает из неё. В мистическом процессе духовной жизни главная роль принадлежит

---

[48] Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс-М., 1992. С. 324.
[49] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 30-36.
[50] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 36.
[51] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 50.

божественному озарению, причем освящается не только ум, но весь человек в своём психофизическом единстве души и тела. Бесстрастие, к которому призывали все поколения аскетов-мистиков, – это возвышенное делание духа. В Томосе афонских исихастов говорится: «Бесстрастие есть не простое умерщвление страстного начала в человеке, но лучшая энергия этого тела».[52] Человек, таким образом, призывается к воспитанию и преображению тела. Для этого необходим аскетический подвиг, но к телу усвоено светлое отношение, любовь и забота; оно привлекается к соучастию в деле молитвы. Путём «умного делания», состоящего в непрестанном очищении ума от помыслов, подвижник достигает видения Фаворского Света. Об этом свете учили все созерцатели Православного Востока. «Одно общее настроение и внутренний стиль душевной жизни роднят мистиков не только разных эпох и национальностей, но и разных вероисповеданий и религий. – Считает Киприан (Керн). – Перегородки вероисповедного характера их не разделяют. Мистика Православного Востока, вся линия псевдо-Дионисия, доходящая до Паламы, очень близка по своему духовному напряжению и своим мистическим достижениям к мистике Плотина».[53] Справедливости ради отметим, что данное мнение о. Киприана довольно спорно и разделяется далеко не всеми исследователями. Так, этот панмистицизм осуждает А.И. Сидоров: «близость формы выражения мыслей и озарений отнюдь не означает сродство их содержания»[54] Другой известный исследователь

[52] Цит. по: Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 51.
[53] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 54.
[54] Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма. // Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. XLI.

мистической традиции П. Минин считает, что тенденция к преодолению «феноменальной» стороны своего бытия с целью соединения с божеством «роднит между собой всех мистиков, без различия места и времени, национальности и религии».[55] При этом Минин предостерегает от безоглядного смешения мистики христианской и внехристианских форм мистицизма.

Центральным пунктом, ядром всего подвижничества Православного Востока была, как пишет проф. И.В. Попов, идея обожения.[56] «Неистощимый порыв от дальнего к горнему ...составляет самый глубинный нерв греко-восточного тайно-зрительного богословия». «Однако требуется не только усилие, но и знание того, как применить это усилие, в чем и заключается наука христианского подвига, аскетика».[57] О способах достижения этого благодатного состояния пишет современный петербургский ученый: «Путь к обожению лежал через: 1) очищение (катарсис), 2) просветление (фотисмос) и 3) целеобретение (телейосис). Первая ступень характеризуется очищением души от всего мирского через полное мироотречение. Вторая предполагает просвещение души божественным светом. Третья ступень знаменует обретение мистического совершенства, единение с Богом и обожение. При этом можно говорить о наличии двух течений в восточнохристианской мистике: созерцательное и аскетическое. Первое из них стремится через мистический гносис к опрощению души и её единения с Богом

[55] Минин П. Главные направления древне-церковной мистики. // Мистическое богословие. – Киев, 1991. С. 340.
[56] Попов И.В. Идея обожения в древней восточной Церкви. // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн.97. С. 213.
[57] Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М., 1998. С. 245-246, 248.

или возвращению к Богу. Второе подчеркивает не столько момент гносиса, сколько любви и преданности ... к Богу. ... К мистикам первого направления можно отнести Псевдодионисия и его последователей, второго - Макария Египетского и Симеона Нового Богослова (X-XI вв.). Некоторые мистики синтезировали обе установки: это Григорий Нисский (IV в.), Исаак Сирин (VI в.), Максим Исповедник (VII в.) и сам Григорий Палама».[58]

У истоков византийской мистической традиции возвышаются две фигуры: Евагрия Понтийского и Макария Египетского. На Пятом Вселенском соборе (553 г.) Евагрий был осужден вместе с Оригеном - в основном, за свои еретические взгляды в области христологии. Однако, именно «ему принадлежит первенство в разработке созерцательно-интеллектуального взгляда на монашескую жизнь».[59] На первый взгляд, его учение противоположно «мистике сердца» Макария, но это не совсем так. «В отличие от учения преп. Макария, миросозерцание Евагрия восходит к традиции александрийского «ученого богословия», и особенно к традиции ортодоксального гносиса, наиболее ярким представителем которого был Климент Александрийский. Поэтому аскетическое учение Евагрия строится по принципу восхождения от делания к созерцанию, высшей ступенью которого является богословие, когда очищенный ум непосредственно просвещается неизреченным Светом Святой Троицы. Это учение не имеет принципиального отличия от учения преп. Макария; они расходятся лишь в расстановке акцентов. Оба теоретика монашества исходят из опыта и идеи православной синэргии, согласно которой

[58] Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., 1998. С. 340.

[59] Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Вильнюс-М., 1992. С. 202.

снисхождение (катабасис) Бога к человеку невозможно без встречного движения человека, или его восхождения (анабасиса) к Богу. При этом преп. Макарий усиленно подчеркивает первый момент, а Евагрий – второй. Однако оба единодушны в том, что результатом синэргии является встреча и общение человека с Богом в молитве, которая представляет собой вершину тайнозрительного богословия».[60] Добавим, что вышеупомянутая идея синэргии «легла в основу и поздневизантийского исихазма, получив своё наиболее полное развитие в трудах св. Григория Паламы».[61]

Виднейшим представителем мистической традиции Православия является подвижник VII в. – св. Исаак Сирин. «Св. Исаак – великий психолог и философ, что видно, напр., хотя бы из одного его учения о ведении и вере. Он – удивительный знаток Свящ. Писания, Нов. и Ветхого Завета, и обширной аскетической литературы ...мудрый и опытный наставник и руководитель в христианской духовной жизни».[62] Св. Исаак расчленяет духовный путь следующим образом: «Раскаяние в грехах, очищение от страстей, и совершение в любви и восторге»[63] Отметим, что писания св. Исаака предназначены скорее для преуспевших, ибо он более всего говорит о последних и высших ступенях духовного подвига. О постепенном

[60] Сидоров А.И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия // Евагрий. Аскетические и богословские трактаты. – М., 1994. С. 53.
[61] Сидоров А.И. // Творения древних отцов-подвижников: Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блаж. Иперехий. – М., 1997. С. 289.
[62] Соболевский С. Сведения о преподобном Исааке Сирине и его писаниях. // Исаак Сирин. Слова подвижнические. – М., 1993. С. VII.
[63] Флоровский Г.В. Византийские Отцы V-VIII веков. – М., 1992. С. 186.

восхождении с самого начала даёт понятие главный труд другого известного аскета – преп. Иоанна Синайского: «Лествица».[64]

Особое место в истории православной мистики занимает преп. Симеон Новый Богослов. «В православном мире, – пишет крупнейший исследователь его творчества архиеп. Василий (Кривошеин), - творения пр. Симеона Нового Богослова никогда не были вполне забыты благодаря, главным образом, афонскому монашеству, хотя официальное богословие их игнорировало, да и церковная иерархия относилась к ним сдержанно».[65] Вместе с тем, Симеону усвоено высокое звание Богослова, коим в Православии почтены только апостол Иоанн и Григорий из Назианза. Однако, даже «св. Григорий Палама, относившийся к нему с симпатией и почтением, все же не цитирует его среди других святоотеческих авторитетов».[66] В личности преп. Симеона мы видим высочайший взлет человеческой души к Богу. Об этом же говорят его «Гимны»: «В Божественных гимнах преп. Симеона такая отрешенность от мира, такая одухотворенность, такая глубина духовного ведения, такая головокружительная высота совершенства, до которых едва ли когда еще достигал человек».[67] В центре созерцания Симеона «находится тайна спасения человека, от сотворения мира до второго пришествия и всеобщего воскресения. Все едино и неразрывно связано в спасительных действиях Святой Троицы, но воплощение все же занимает основное место в богословском видении преп. Симеона, о

---

[64] Иоанн Синайский. Лествица. – М.,1991.

[65] Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). – Н. Новгород, 1996. С. 7.

[66] Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). – Н. Новгород, 1996. С. 434.

[67] Пантелеимон. О гимнах преп. Симеона Нового Богослова. // Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – Н. Новгород, 1989. С. XIII.

нем он говорит чаще всего. Оно является главным источником обожения человека, оно также основа Евхаристии, которая получила у преп. Симеона то место в монашеской жизни, которого не имела у древних аскетических писателей».[68]

[68] Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). – Н. Новгород, 1996. С. 433-434.

# *Глава 2. Аскетико-гносеологические предпосылки и философско-богословская доктрина поздневизантийского исихазма*

Для правильного уяснения доктрины св. Григория Паламы и всего поздневизантийского исихазма, необходимо предварительно выяснить, в каком виде мыслится им возможность взаимного общения Бога и человека и что он думает о путях богопознания и о нашей способности к нему. Это составит аскетико-гносеологическую основу интересующего нас учения.

Исходной точкой всего учения Паламы является утверждаемая им полная непостижимость Бога для разума и невыразимость Его в слове. Однако, в этом нет ничего нового, и Палама стоит здесь на традиционной для Православного Востока почве апофатического богословия, продолжая традицию св. Григория Нисского и псевдо-Дионисия Ареопагита. Вместе с ними он подчеркивает полную невыразимость Бога в каком бы то ни было имени[69] и Его совершенную неопределимость. Так, назвав Бога «бездной благости», он сейчас же исправляет себя я говорит: «вернее же, и бездну эту объемлющий, как превосходящий всякое именуемое имя и мыслимую вещь».[70] Поэтому подлинное познание Бога не может быть достигнуто ни на пути изучения видимого тварного мира, ни посредством интеллектуальной деятельности человеческого ума. Самое утонченное

[69] Мнимый «номинализм» Гр. Нисского вполне последовательно вытекает из начал его апофатического миропонимания. В своей теории имен он в сущности развивает подлинное мнение на эту тему Платона (см. «Кратил»).
[70] P.G., 150, 1117B.

и отвлеченное от всего материального богословствование и философствование не может дать подлинного видения Бога и общения с Ним.

Однако непознаваемость Бога разумом не приводит Паламу к заключению о Его полной непостижимости и недоступности для человека.[71] Возможность богообщения он обосновывает на свойствах природы человека и на положении его в мироздании. Человек создан Богом по своему образу и подобию и занимает центральное место во всей вселенной. Соединяющий в себе, как состоящий из души и тела, мир вещественный и невещественный, человек является микрокосмом, объединяющим собою в единое целое все мироздание. «Человек, этот больший мир, заключенный в малом, является сосредоточием во едино всего существующего, возглавлением творений Божиих; поэтому он и был произведен позже всех, подобно тому как мы к нашим словам делаем заключения; ибо вселенную эту можно было бы назвать сочинением Самоипостасного Слова».[72] Здесь мы видим явное созвучие идеям Григория Нисского: Палама определенно учит, что человек в большей степени, чем ангел наделен образом Божиим.[73] И это обнаруживается прежде всего в том, что, в то время как ангелы являются лишь простыми исполнителями велений Божиих, человек, именно в качестве земного душевно-телесного существа, создан для господства над всей тварью. Эта

[71] «В специальной области, хотя и средоточной по определяющей ответственности, вопрос о являемости являемого и именуемости явления по являемому был обсуждаем и приведен к общечеловеческому решению в паламитских спорах XIV века – длительном споре об энергиях и сущности Божией» – Андроник (Трубачев). Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. – Томск, 1998, с.94.
[72] Цит. по: Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium, Kondakovianum. T. VIII, Прага, 1936. С. 103.
[73] См., напр., P.G., 150, 1152 BC.

мысль получает дальнейшее раскрытие в учении о человеческом теле и о его значении в духовной жизни человека.[74] Палама был решительным противником мнения, будто бы тело, как таковое, является злым началом и источником греха в человеке. Подобное воззрение представлялось ему клеветой на Бога, Создателя тела, и манихейско-дуалистическим неприятием материи.[75] И само обладание телесностью часто дает человеку возможность такого общения с Богом, которое недоступно ангелам. Отсюда может быть понятным, что, согласно учению св. Григория, тело способно переживать под влиянием души некие «духовные расположения»,[76] само же бесстрастие не есть простое умерщвление страстей тела, но его новая лучшая энергия[77] и, вообще, тело уже в земной жизни может участвовать в благодатной жизни духа.[78] Важно еще отметить, что Палама рассматривает сердце как преимущественный центр духовной жизни человека, как орган ума, посредством которого он господствует над всем телом и даже как источник и хранитель мысленной

[74] Таким же распространенным, но неверным, мнением, как убеждение в превосходстве ангела над человеком, является принижение роли тела в духовной жизни человека и пренебрежение им. Сама альтернатива: дух - тело верна лишь до определенной степени. В святоотеческих творениях существует также разграничение терминов: «тело» и «плоть». Последняя употребляется как правило в негативном смысле.

[75] Перу Паламы принадлежит диалог, посвященный опровержению одностороннего манихейского спиритуализма, согласно которому душа увлекается на грех телом. См. : P.G., 150, 1347-1372.

[76] «Святогорский Томос»: P.G., 150, 1233 B.

[77] В том же «Томосе» осуждается мнение Варлаама, понимавшего бесстрастие только как умерщвление страстей: там же, 1233 B.

[78] Так в жизнеописаниях святых мы находим множество фактов, подтверждающих способность тела принимать участие в высших формах проявления духа. Сюда можно отнести сияние, исходящее от святого (нимб на иконах), подвиги телесные, нетление мощей и т.д.

деятельности человека: «сердце наше есть сокровище мысли»[79] и, вместе с тем как бы самая внутренняя часть нашего тела[80].

Исходя из своего учения о богоподобии человека, Палама утверждает возможность достижения общения с Богом прежде всего на пути исполнения Его заповедей, творением которых человек восстанавливает и раскрывает находящийся в нем, но потемненный грехами, образ Божий, и тем самым приближается к единению с Богом и к познанию Его, в доступную для тварного существа меру. Этот общий и для всех обязательный путь исполнения заповедей может быть кратко выражен как любовь к Богу и ближнему. Мысль об обязательности и всеобщности заповедей лежит в основе всего аскетического учения Паламы[81].

Следует подчеркнуть, что Палама, подобно всем наиболее глубоким аскетическим писателям Православной Церкви, придавал преимущественное значение не столько самому внешнему деланию или даже приобретению той или иной добродетели, сколько внутреннему очищению от страстей. А это путь прежде всего покаяния и смирения. Но еще более сильным средством внутреннего очищения и, вместе с тем, самым ярким выражением любви к Богу и ближнему была для Паламы молитва, соединенная, конечно, с прочей внутренней деятельностью человека и, вообще, со всей его жизнью. «Молитвенная сила священнодействует его (единение) ...будучи связью разумных тварей со Творцом»[82]. Только «очищая свою деятельную (силу) деянием, познавательную видением и

[79] P.G.,150, 1105.
[80] Там же, 1108 A.
[81] Палама даже посчитал необходимым написать толкование на десятисловие Ветхого Завета: P.G., 150, 1089 -1101. Имеется русский перевод: Добротолюбие, т. 5, с. 281-289.
[82] P.G., 150, 1117 B.

созерцательную молитвой»[83] может человек достигнуть необходимой для познания Бога чистоты. При этом Палама указывает на необходимость удерживать ум в пределах нашего тела[84]. Пребывание ума вне тела является для него источником всякого заблуждения[85]. Предвидя возражения о ненужности такого рода аскетической практики, Палама предостерегает от смешения сущности ума с его деятельностью[86].

Учитывая великую сложность и трудноисполнимость этого «хранения ума», мы укажем, что неправы те, которые усматривают в умной молитве исихастов какую-то попытку легкого пути ко спасению, желание избежать трудов благой деятельности и, так сказать, «дешево» и «механически» достигнуть мистического «энтузиазма»[87]. Общественное же, если можно так выразиться, значение исихастского подвига прекрасно выражается словами преп. Серафима Саровского: «Стяжи дух мирен и вокруг тебя тысячи спасутся»[88].

Выяснив взгляды Паламы на сердце и тело в духовной жизни человека, встречающиеся в основе своей у многих древних писателей и только выраженных им с особенной отчетливостью и свойственной ему философской систематичностью, мы теперь должны сказать

---

[83] Там же,1121 А.

[84] В этом удерживании ума внутри тела Палама, согласно с преп. Иоанном Лествичником (V в.) и многими другими писателями, видит основной признак истинного исихаста . «Безмолвник тот, кто существо бестелесное усиливается удерживать в пределах телесного» (Иоанн Синайский. Лествица. (Слово 27.) – Сергиев Посад, 1908, с.217.

[85] См., напр., P.G., 150, 1108 С.

[86] Ум соединен с душой, но надо направить внутрь и его деятельность, этот труд огромен по своей сложности.

[87] Такого рода взгляды на «исихастскую» молитву можно встретить у М. Жюжи, С. Хаусхера и многих западных ученых.

[88] «О цели христианской жизни». Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым.

несколько слов о так называемой «художественной» умной молитве и ее приемах. Описание их, отсутствующее во всех подробностях у древних отцов, хотя некоторые указания можно встретить уже у св. Иоанна Лествичника и Исихия Синайского (VII-VIII вв.)[89], наиболее обстоятельно дано в Слове преп. Симеона Нового Богослова о трех образах молитвы (начало XI в.)[90], у Никифора Монашествующего (XIII в.)[91] и у преп. Григория Синаита (XIV в.)[92].

Палама, в отличие от них, дает блестящую аскетико-философскую апологию некоторых приемов «художественной» молитвы. Он, в частности, останавливается на следующих двух: во-первых, на соединении молитвы с дыханием и, во-вторых, на принятии молящимся во время молитвы известного внешнего положения тела[93]. Было бы, однако, совершенно ошибочным думать, будто бы Палама видел в этих приемах - полезных, но все же второстепенных, сущность и главное содержание умного делания. Не то или иное аскетическое действие, но «восхождение ума к Богу и беседа с Ним» мыслились им, как и всей православной мистикой на всем протяжении ее истории, целью и существенным содержанием «духовной и невещественной молитвы»[94].

В этом состоянии непосредственного единения с Творцом, когда ум выходит из рамок своей обычной деятельности и бывает как бы вне себя, человек достигает истинного познания Бога, того «высшего чем знание неведения, сравнительно с которым вся наша естественная

[89] «Лествица», Слова 27 и 28. Исихий:P.G.,93, 1480-1544.
[90] Добротолюбие, т. 5, с. 452- 472.
[91] P.G., 147, 945 - 966.
[92] P.G., 150, 1316 C - 1317 A.
[93] См.: P.G., 150, 1112 BC.
[94] Эти замечательные определения сущности умной молитвы, заимствованные из Слова о молитве преп. Нила Синайского (V в.), вполне подходят для выражения учения о ней св. Григория.

философия и наше обычное знание, основанное на постижении тварного мира, оказываются недостаточными и односторонними». «Соединиться с Богом, пишет Палама, по истине невозможно, если мы, помимо нашего очищения, не станем вне, или лучше сказать, выше нас самих, оставив все, что относится к миру чувственному и, возвысившись над мыслями, умозаключениями и всяким знанием и даже над самым разумом, всецело находясь под действием умного чувства... и достигнув неведения, которое выше ведения, или, что то же, выше всякого вида... философии»[95]. Это высшее духовное состояние, когда человек отделяется от всего тварного и изменяемого и, соединясь с Божеством, озаряется Его светом, носит у Паламы название безмолвия или исихии. И с особенной яркостью учение о нем он выразил в «Слове на Введение», откуда и взята вышеприведенная цитата.

Перейдем теперь к изложению философско-богословского учения Паламы в его главнейших чертах. Основная мысль учения о Божестве может быть выражена как антиномичное утверждение полной неприступности, трансцендентности и «внемирности» Бога и, вместе с тем, Его самооткровения миру, имманентности ему и реального Его в нем присутствия. Эта основная антиномия находит свое выражение в его учении о «сущности и энергиях» Триипостасного Божества. Как уже было показано в предыдущей главе, Палама, верный духу восточной патристики с ее склонностью к

---

[95] Слово на Введение... // *«Του εν αγιοις πατρος ημων Γρηγοριου Αρχιεπισχοπου Θεσσαλονιχης του Παλαμα «Ομιλιαι» 22... изд. Σοφοχλεους К. του εξ Οιχονομων... Αθηνησι 1861, σελ. 169-170.* Ср.: Беседы (Омилии) Григория Паламы. Ч. 3. – М., 1993. С. 116.

апофатическому богословию,[96] учит о полной неприменимости к Богу, рассматриваемому в Самом Себе, каких бы то ни было наименований, определений и, вообще, высказываний[97]. Всякое такое высказывание, утверждающее или отрицающее, не может, хотя бы приблизительно, выразить подлинную сущность Божию, хотя при высказываниях отрицательного порядка легче избежать неправильных представлений о Боге. Более того, самые понятия бытия и сущности неприменимы к Богу, как превосходящему всякое известное или мыслимое нами бытие (относительное и тварное). «Он не есть естество, - пишет Палама, – как превосходящий всякое естество; Он не есть существующий, как превосходящий все существующее ...ничто из тварного не имеет и не будет иметь никакого отношения или близости к высочайшему Естеству»[98]. Вследствие этого Палама, говоря о Боге в Самом Себе, предпочитает пользоваться вместо слова «сущность» (*ουσια*) выражением «сверхсущность» (*υπερουσιοτης*), характеризуя ее при этом такими апофатическими определениями, как «тайная», «неисходная», «невыявленная».[99] Но одновременно с этой «неисходностью» Бога Палама утверждает то, что он называет Его «происхождением» (*προοδος* , выступление вперед), какой-то непостижимый вневременный акт Божества, посредством которого Оно из своего состояния невыявленности и сокровенности обнаруживается миру, выявляется и, таким образом, делается в известной мере доступным твари, приобщающейся Божеству в Его выявлении, или, как выражается Палама, «энергиях», в то время как

[96] Апофатический метод является определяющим и высшим по отношению к катафатическому. В этом отношении мы находим consensus patrum.
[97] Относительно этого представляют интерес споры об имени Божием, разгоревшиеся на Афоне около 1914 г.
[98] P.G., 150, 1176 C. См. также 1176 B и 937.
[99] P.G., 150, 937 CD.

состояние неисходности условно обозначается словом «сущность». Мы стоим здесь перед лицом философской антиномии, которая по всему смыслу учения Паламы имеет онтологический (вернее, «сверхонтологический», поскольку Бог превосходит пределы сущего), объективный характер и не может быть понята, как нечто существующее только в нашем мышления о Боге вследствие невозможности нашему ограниченному уму целостно мыслить Божественную Природу. Нужно только всегда помнить для правильного понимания этой антиномии, что ею не только утверждается обладание Богом «сущностью» и «энергиями», как чем-то объективно отличным друг от друга, но постоянно указывается на их нераздельность *(το αχωριστον),* не только мыслимую, но и реальную. Отсюда видна необоснованность нападок на Паламу со стороны лиц, которые в его учении о Божестве усматривают проповедь «двубожия», или даже многобожия (поскольку Божество обладает многими энергиями).

Для правильного понимания учения Паламы о «сущности и энергиях» Божества нужно всегда помнить, что это превосходящее всякую постижимость и неизреченное в Самом Себе Божество Триипостасно. Из отдельных высказываемых им мыслей можно заключить, что Палама, не отделяя Ипостасей от сущности (ибо весь Бог всецело находится в каждой Своей Ипостаси), не сливает, однако, их с нею и утверждает между сущностью и Ипостасями некое нераздельное различие.[100] Далее, говоря об энергиях, Палама указывает, что энергии не суть нечто свойственное той или другой

[100] В этом заключается одно из отличий его мысли от томизма, отрицающего какое-либо реальное различие между сущностью и ипостасью и признающего таковое только между ипостасями по отношению одна к другой. В этом вопросе обнаруживается обычная неспособность томизма к антиномическому мышлению.

Божественной Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это утверждение единства и общности действия Пресвятой Троицы принадлежит к основным чертам учения его о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Ее единосущия: «Бог есть Сам в Себе, причем три Божественные Ипостаси естественно, целостно, присносущно и неисходно, но вместе с тем несмесно и неслиянно взаимно держатся и друг в друге вмещаются (*περιχωρουδων*), так что и энергия у Них одна»[101]. Не будучи, таким образом, тождественной ни с одной из Божественных Ипостасей, энергия не обладает, однако, и своей собственной особой Ипостасью, как лишенная самобытного и отдельного существования вне Божественной сущности: «Ни одна из энергий не ипостасна, то есть не самоипостасна (*αυθυποστατος*)[102]. То есть, Св. Троица вследствие обладания Ею свойственной Ей энергией не превращается у Паламы в четверицу, как его иногда обвиняли в этом его противники[103]. Важно также отметить, что, по Паламе, Бог всецело обнаруживается в каждой из своих энергий (это вытекает из Его неделимости). А это свидетельство того, что Паламе (как и Ареопагиту) была чужда встречающаяся в неоплатонической философии мысль об умаленности Божества в Его явлении миру[104].

Далее, Палама определяет отношение сущности и энергии как отношение причины и причиненного и мыслит его как объективно существующее в Боге, независимо от нашего отношения к нему в

---

[101] P.G.,150,1197B.
[102] P.G.,150,929A.
[103] Здесь интересно сопоставить обвинения наших «софиологов» С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского в том, что они вносят в Троицу четвертую Ипостась. См., напр.; Лосский В.Н. Спор о Софии. – М., 1996.
[104] Эта мысль хорошо выражена В.Н. Лосским в его статье: «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита» // Seminarium Kondakovianum, 1931. III.

процессе познания. Помимо этого основного различия между сущностью и энергией Палама указывает на другие важные между ними отличия: «отличаются друг от друга тем, что божественная энергия бывает причастна и делится неделимо, и именуется и мыслится некиим образом, хотя и неясно из своих следствий (т.е. творений), а сущность непричастна, неделима и безимянна, то есть как совершенно сверхимянная и непостижимая»[105].

«Очерки по истории византийской образованности» академика Ф.И. Успенского, увидевшие свет в 1892 году, не утратили, вплоть до настоящего времени, свою научную историко-философскую ценность. Это одно из наиболее серьезных исследований по истории византийской философии, где учитываются к тому же и связи между Византией и Древней Русью в культурном аспекте. Особенную ценность для нашей работы представляет четвертый из этих очерков, озаглавленный: «Философское и богословское движение в XIV в. (Варлаам, Палама и приверженцы их)». Этот серьезный труд вызвал множество откликов и критических замечаний у большинства ученых, занимавшихся исследованием византийского исихазма и был вновь переиздан в 2001 году, что подтверждает его определенную актуальность.

Важным источником для изучения философских воззрений Варлаама служит сатирический диалог его интеллектуального соперника выдающегося константинопольского ученого и энциклопедиста Никифора Григоры, носящий наименование «Флорентий», по свидетельству которого его философское образование включало в себя только знание физики и силлогизмов Аристотеля, почерпнутое из сокращенных латинских переводов.

[105] P.G., 151, 739D-740A.

Метод рассуждения Варлаама всецело покоится на построении диалектических и аподиктических силлогизмов, с помощью которых он надеется доказать все научные положения. По мнению же Никифора, «силлогизмы сами по себе не составляют знания, а служат только вспомогательным средством и прикрасой для выражения невозвышенных мыслей, будучи органами служебными; …итальянцы, слегка коснувшись только преддверия науки и не будучи в состоянии понять, как пользоваться и сколько давать значения этому пропедевтическому искусству, все свое внимание устремили на силлогизмы, думая при помощи их усвоить все».[106]

Устами своего литературного персонажа Никагора Григора критически рассматривает аристотелевскую теорию силлогизма: «В первой книге Аподиктики Аристотель утверждает, что диалектический силлогизм не есть наука, так как посылки его сомнительны и неоднородны. Ибо как назвать наукой то, что с одинаковым правом может быть прилагаемо для доказательства истины и лжи».[107] Иными словами, такой силлогизм не подходит для построения научного доказательства. Нельзя с уверенностью пользоваться и аподиктическим силлогизмом. «Элементы его, – считает он, – сами по себе не аподиктического свойства, но состоят из некоторых индуктивных положений, даваемых уму внешними чувствами чрез наблюдение частных и отдельных признаков; эти последние, составляющие продукты опыта (эмпирии), обобщаются в некоторые мысленные и сверхчувственные виды и составляют в собственном смысле элемент аподиктических силлогизмов и

[106] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 211-212.
[107] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 212.

знания».[108] Никифор, рассуждая далее об аристотелевской физике, явно становится на сторону Платона и предлагает следующий вывод: «Аристотель часто непоследователен и в собственных сочинениях и противоречит то самому себе, то истине; в тех же частях, где он оказывается в несогласии с Платоном, особенно грешит невниманием к своему учителю».[109]

По мнению Ф.И. Успенского, помимо важного историко-литературного значения этого диалога, «в нем намечаются философские воззрения, разделявшие еллинский и романский мир накануне эпохи Возрождения».[110] Его главную мысль, выражающуюся, по его словам, в тенденции принизить роль Аристотеля, он формулирует следующим образом: во-первых, у греческой философии есть серьезные преимущества перед латинской, знакомой лишь с некоторыми сочинениями Аристотеля, да и то в переводах; во-вторых, на Западе слишком почитают авторитет Аристотеля, греки же предпочитают Платона. Анализируя соотношение развития платонизма и аристотелизма в эпоху Средневековья, академик указывает, что Никифор Григора, будучи тонким знатоком философии Аристотеля, осознает ее недостаточность, находясь под влиянием развивавшейся в то время тенденции к платонизму, представленной, в частности, именем Феодора Метохита. Что же касается обвинения Варлаама в противоречии или недопонимании Аристотеля, то это может быть объяснено из мнения об ущербности латинской схоластики, которая

[108] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 212.
[109] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 212.
[110] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 213-214.

не знала его трудов в оригинале. Так рецепция аристотелевской философии в томизме включала значительные элементы неоплатонизма, но Калабриец, будучи знаком с сочинениями Фомы Аквинского, не был, однако, его приверженцем.

Многие исследователи отмечают значительное влияние Варлаама на деятелей итальянского Ренессанса, которое простиралось гораздо далее простого преподавания греческого языка. Если бы его ученику Петрарке удалось глубже вникнуть в дух эллинизма, это могло бы несколько изменить культурный фон развивавшегося Возрождения в сторону последнего. По предположению Успенского относительно философских воззрений Варлаама, «весьма может статься, что те отличительные черты, которыми характеризовали греки его мировоззрение, найдут себе объяснение в западном мышлении той эпохи»,[111] так как он прибыл в Византию с уже сложившимся образом мысли. В похвальном слове Нила, посвященном Григорию Паламе содержатся следующие характеристики философских взглядов Калабрийца: «Он полагал, что нет ничего выше и больше эллинской мудрости и обязательной силы силлогизмов и той истины, которая уловляется ими как добыча, и что ничто другое не в состоянии привести к знанию причин всего сущего. …По его мнению, и с самим Богом никто не может соединиться, если не пройдет прежде этого пути; что только тот, кто вступит в общение с Пифагором, Аристотелем и Платоном и изучит из них естественные законы природы, поймет происхождение вещей и неизбежность последующего затем уничтожения, только тот может прийти к восприятию истины. Ибо, говорит он, если Бог есть истина, то

[111] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 219.

незнание истины есть незнание Бога; всякий же, кто не изучил внешней мудрости и не ознакомился с тем, что изобрели эллинские мудрецы о движении небесных тел или природы, не знает истины, а это одно и то же, что не знать Бога; неведение же есть не что иное, как тьма душевная, как, напротив, просвещение души есть знание всего. Если же это так, то никто не может быть просвещенным, не изучив внешней мудрости. Таковое безумие или, лучше, умопомрачение свойственно было не ему, впрочем, одному, но распространилось во всем латинском племени с давних пор и до настоящего времени, так что у них для философствующих о божественном и для пустынников нет ничего важнее и ничто не кажется более ведущим к совершенству, как упражнение в этих глупостях».[112]

По свидетельству же Филофея, также составившем панегирик Паламе, Варлаам в своем обличении латинского учения о двух началах божественности сам впал в нелепость, «ибо, пропустив философские доказательства мудрых богословов, он называет эллинских мудрецов, то есть Аристотеля и Платона и их последователей, божественными и Богом просвещенными существами».[113] В предисловии к словам Христодула против ереси Варлаама и Акиндина содержится следующее описание образа мысли Варлаама: «Будучи силен во внешней мудрости, он полагал в ней чистоту души и утверждал, что без нее трудно, даже невозможно соединиться с Богом. Он в таких силлогизмах высказывал свою мысль: если Бог есть истина, мудрость же исследует истину, то тот, кто не предается изучению мудрости, не достигнет истины: не

[112] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 220.
[113] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 221.

достигший же истины никак не найдет Бога. Напротив, тот, кто познал мудрость, познал истину; познавший же истину познал Бога и находится, следовательно, с ним во всегдашнем общении. Посему-то со всею ревностью прилежал к бесплодной эллинской мудрости, а что касается чрезвычайного дела исихии и возвышения ума к Богу чрез умную молитву, то не только не давал ей цены и не хвалил, но подвергал осмеянию как бесполезную суету».[114]

«С точки зрения патриарха Филофея, – пишет Успенский, – ересь Варлаама и его приверженцев есть привнесенное явление, объясняемое, с одной стороны, варварскими восточными элементами, с другой – своеобразными особенностями в духовном развитии Запада. …Но односторонность этого взгляда достаточно уже опровергается тем, что самого сильного напряжения борьба достигает после удаления со сцены Варлаама, что она находит себе питательные материалы в образованных классах византийского общества и в условиях гражданской и церковной жизни».[115] Он отмечает, что в изучении исихастских споров совсем не была замечена «философская основа, проходящая через все стадии борьбы и объясняющая противоположные богословские выводы».[116] В актах собора 1348 г. ясно проступает эта философская составляющая. Исихасты основывают свои доказательства на Писании, а варлаамиты требуют доказательств от разума, основанных на аристотелевских силлогизмах.

---

[114] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 222.
[115] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 224.
[116] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 224-225.

Сам же Григорий Палама видит в таком образе мысли прямой путь к атеизму и гневно заявляет свою точку зрения: «Или Бог не имеет природных и сущностных энергий и говорящий безбожник, – ибо прямо утверждает, что Бога нет, ведь… никакая природа не существует и не познается помимо своих сущностных энергий, – или, говорю, сущностных и природных божественных энергий нет и, выходит, нет Бога, или, если природные и сущностные божественные энергии существуют, но тварны, тварной будет и обладающая ими Божия сущность, ведь когда у сущности природные и сущностные энергии тварны, то и сама обладающая ими природа и сущность тоже тварь и познается как тварь»[117]

По мнению Успенского, и паламиты и варлаамиты выражали свои аргументы с известной долей убедительности: «Дело в том, что обе партии выступали с неодинаковым толкованием некоторых логических положений и расходились в способе заключений из первых посылок, принимаемых одинаково представителями обеих партий».[118] «Всматриваясь в эти первоначальные посылки и в характер полемики, – пишет Успенский, – мы пришли к заключению, что по существу борьба между Паламой и Варлаамом сводится к истории философских школ в Византии».[119] Он полагает, что «все значение жаркой полемики XIV в. находит себе ключ в этом отношении к методу познания».[120] На основании анализа отношения Паламы к античной философии И. Мейендорф утверждает, что

[117] Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2007. С. 377-378.
[118] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 225.
[119] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 225-226.
[120] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 226.

«неверно считать его христианским наследником неоплатоников. Хотя он пользовался терминологией Плотина, заимствованной у св. Григория Нисского и Дионисия, он никогда не прибегал непосредственно к авторитету древних и стремился отвлечь от них своих современников. Его мысль в целом несомненно есть шаг вперед в постепенном освобождении восточного христианского богословия от эллинизма платоников, а окончательная победа св. Григория в 1351 г. означала для византийской культуры отказ от новой гуманистической цивилизации, которую в это время усваивал Запад».[121]

«Акиндин, – свидетельствует Успенский на основании изучения его переписки, – занимал совершенно самостоятельное положение в споре и, полемизируя против Паламы, не разделял в то же время убеждений Варлаама. Только с точки зрения философского метода, со стороны приемов мышления мы находим сближение между Варлаамом и Акиндином».[122] Он приводит перевод текста из трактата Акиндина «О сущности и энергиях», где отчетливо обрисовывается его философская позиция, со всей очевидностью тяготеющая к номинализму. «Некоторые стараются доказать, что Бог есть существо простое, хотя и состоит из столь многого. …Это положение могло бы иметь значение для упомянутых лиц, если бы они признавали все это не за реальности, а за простые понятия, как то утверждали некоторые из так называемых древних богословов об отличительных признаках, говоря, что эти признаки не суть реальности, а представления нашего

[121] Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Мн., 2007. С. 186.
[122] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 226.

ума, совершенно так же, как говорится о родах и видах».[123] Акиндин же следующим образом отзывается об учении Паламы: «Он перевернул все вверх дном и не оставил на месте ни одного догмата. Дух же его изворотливого умствования – эллинский свыше меры. Ибо делится на части монада и измеряется не лицами, но степенями реальных проявлений; рассекается на части то, что нераздельно, да и самые эти части снова подвергаются делению, как будто составленные из бесчисленных чуждых элементов: тут есть и Демокритово множество, и Эмпедоклова вражда, и Платоновы формы, и боги Эллады, и заблуждения Ария и Савелия».[124]

Успенский считает, «что в литературной деятельности Варлаама и его приверженцев отмечается прежде всего определенное отношение к тому кругу идей, в котором вращается все средневековое мышление. Не специальные вопросы догматики стояли на первом месте и не практические соображения, а лишь страстная любовь к истине и желание определить отношение познающего ума к исследуемой причине всего сущего. Уму было открыто лишь поле философских проблем, и на этом поле ведется деятельная борьба между сторонниками номинализма и реализма. Спор между Паламой и Варлаамом сводится к толкованию Аристотеля, решаемые в этом споре проблемы относятся к области философии: вожди партий начали борьбу из-за простой логической формулы, из-за выяснения, можно сказать, одного словечка. По воззрению Варлаама, который является представителем довольно ясно выраженного рационализма, ум человеческий может постигать природу вещей, потому что

[123] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 228.
[124] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 229.

представления ума тождественны с реальными вещами. Самым безошибочным средством к познанию сущего служит логика; раз дано одно положение, при правильном пользовании силлогизмами оно ведет к правильным заключениям и выводам. Существует такая тесная связь между стремлением духа к истине и познанием высочайшей истины – Бога, что одно без другого немыслимо, так что соединение с Богом тождественно с постижением истины. Но как человек достигает познания Бога? Может ли человек видеть существо Божие и утверждать его существование, как он может утверждать реальность видимых предметов? Здесь и оказалось существенное различие воззрений Варлаама и Паламы. По мнению первого, познание Бога не нуждается в чувственных органах, но сообщается как акт особенного просвещения тем, кто чист сердцем и исполняет заповеди Божии, это есть акт сообщения высшего знания. То, что называется блаженным созерцанием Бога, есть мысленное восприятие Божества или осияние, доступное избранным, но не приобщение человеку существа Божия, которое недоступно внешним чувствам. Палама же и афонские монахи, не признавая за логикой и вообще за внешней мудростью могущественного орудия к познанию причины всего сущего, ссылались на авторитет церковного предания и святоотеческих писаний, как на единственно надежный путь к познанию сущего.Должно, однако, заметить, что школа Паламы ограничивала значение логики в деле постижения истины не в том смысле, как, например, Вильгельм Оккам, боровшийся против злоупотреблений силлогизма во имя проверки кажущегося и действительного, то есть во имя опыта, а лишь в смысле превосходства откровенного учения перед данными, добытыми усилиями человеческой мысли. Принятое паламитами положение есть

то же самое, которое церковная партия в Византии отстаивала в конце XI и в начале XII в.: не преступать пределов, установленных в богословии святыми отцами».[125] Гносеологически Палама противополагает одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверх-рациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для паламизма.

В вопросе объединения церквей Варлаам, применив философский метод к теологическому учению об исхождении Св. Духа, показал несоответствие посылок аргументации обеих сторон аристотелевским условиям аподиктического силлогизма. Палама пытался вначале примирить теологию и Аристотеля и показать возможность доказательств. Утверждая, что любое правильно выстроенное теологическое положение аподиктично в силу того, что оно основано на достоверных предпосылках, он отвергает мнение Варлаама о его диалектичности. Через некоторое время он осознал, что борьба с Варлаамом его же методами не может привести к успеху. Ведь с точки зрения аристотелевской логики ни одна из теологических предпосылок не может считаться достоверной, поскольку не воспринимается эмпирически, а для Варлаама, как и для Оккама, чувственное познание является единственно истинным.

Для определения места Варлаама в истории средневековой философии Успенский считает необходимым выяснить точки соприкосновения между его философским мировоззрением и современными ему западными философскими учениями. Это, в

[125] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 230.

первую очередь, можно применить к его гносеологии, основанной на логике и силлогизмах. В западной схоластике такая теория познания наиболее отчетливо была выражена Раймундом Луллием и Дунсом Скотом. Однако вопрос о влияниях еще не решен с достаточной полнотой, что вынуждает по отношению к Варлааму «пока остановиться на том заключении, что он является в Византии выразителем философского мышления, сходного с западноевропейским конца XIII и начала XIV в.».[126] Что касается способа применения философских взглядов к осмыслению догматических положений, то позиция Паламы, по мнению Успенского, с логической стороны была трудно доказуема. «Хотя Палама не утверждал, что свет Фаворский есть истечение существа Божия, то но из его слов можно было вывести это заключение».[127] Он утверждает, что имелись «вне сомнения философские основы в споре о Фаворском Свете и об энергии Божией».[128]

Но св. Григорий снова повторяет свое убеждение в том, что нетварный свет не является знанием, приходящим посредством катафатического или апофатического рассуждения, что он не может быть использован во зло и что он не есть умопостижение. Исследуя причины, по которым Варлаам пришел к заключению о тварном характере божественных сил и, в том числе, света, он приходит к заключению, что в этом виновато неверное понимание им слов Ареопагита о том, что Бог учинил эти силы («первоучредитель»). По его мнению, данное выражение «указывает только на их

[126] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 231.
[127] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 232.
[128] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 232.

существование, а никак не на способ существования, а потому сказуемо и о тварно и о нетварно сущем от Бога».[129] Он указывает, что философ не заметил даже, что у Дионисия эти силы названы несущими по превосхождению, что подтверждает превосходство их над всем сущим, то есть тварным. Переадресуя обвинение Варлаамом исихастов в двубожии, многобожии и внесении сложности в божественную природу ему самому, защитник безмолвствующих предлагает свое представление о характере этих энергий, называя «божественные силы приобщимыми и все никогда не начавшимися, не по действованию, а по существованию, хотя и не самостоятельными; приобщимыми, по слову великого Дионисия, в качестве предсуществующих в Боге».[130] Опираясь на слова Максима Исповедника, он утверждает: «Приобщимое… никогда не начало быть и «небытие не старше его», но вечно существует от вечно сущего Бога, вечно пребывая без отделения при нем и бытийствуя в нем совечно с ним».[131] Но философ, в свою очередь, выдвигает собственные аргументы, не желая согласиться с доводами Паламы. «Поскольку, – говорит он, – вы утверждаете много вечного и несотворенного, низшее и вышележащее, постольку вы вводите многих богов; поскольку же основываете это все в Боге без разделения, одного и того же Бога называя то зримой славой, то невидимой сущностью, как имеющего вечно то и другое, постольку

[129] Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2007. С. 361.
[130] Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2007. С. 363.
[131] Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2007. С. 363.

вы сводите двух богов в одного составного бога».[132] Как видим, он желает мыслить строго рационально и не принимает антиномичного образа мышления своего оппонента.

На основании тщательного анализа Синодика в неделю Православия Успенский заключает, что «сущность догматического спора, нашедшая себе выражение в синодике, сводится только к шести или даже к четырем положениям. Весь жгучий предмет спора сосредоточивается на вопросе о существе и энергии Божества: есть ли энергия самое существо Божие или же нет».[133] Эта проблема получила свое развитие из постановки более частного вопроса о фаворском свете.

Приведем эти основные положения паламитов, выраженные в анафематствованиях: «1) Анафема тем, которые принимают воссиявший от Господа свет при божественном его преображении то за образ и тварь и призрак, то за самое существо Божие и которые не исповедуют, что божественный тот свет не есть ни существо Божие, ни тварь, но несозданная и физическая благодать и осияние и энергия, всегда происходящая из самого существа Божия; 2) Анафема тем, кто принимает, что Бог не имеет физической энергии, а одно только существо и что нет никакого различия между существом Божиим и энергией, кто не хочет думать, что как соединение божественного существа и энергии неслиянно, так и различие неизменно; 3) Анафема тем, кто принимает, что всякая физическая возможность и энергия Божества есть создание; 4) Анафема тем, которые говорят, что если допустить различие в существе и энергии Божества, то значит

[132] Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: Наука, 2007. С. 363.
[133] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 254.

мыслить Бога существом сложным; 5) Анафема тем, кто думает, что одному только существу Божию свойственно имя Бога, а не и энергии; 6) Анафема тем, кто принимает, что существо Божие может быть приобщаемо (то есть людям) и кто не хочет допустить, что приобщение свойственно благодати и энергии».[134]

Все эти положения, по мнению Успенского, могут быть сведены к решению философской проблемы о свойствах сущности Божества. «Что Палама и его противники были представители двух враждебных философских лагерей»,[135] видно из того же синодика, где сказано, что оппоненты св. Григория «дерзнули привносить учение о Платоновских идеях и эллинские мифы».[136] На основании данного высказывания Успенский утверждает, что все исихастские споры – «это новый эпизод борьбы аристотеликов с приверженцами Платона».[137] «Ясно, таким образом, что комментировать статьи против Варлаама и Акиндина – значит излагать историю философского движения в Византии в XIV в.».[138]

«Уже самый первый и, несомненно, важнейший вопрос о ближайших причинах, побудивших Варлаама и Паламу перенести свои философские разномыслия на богословскую почву, не может быть удовлетворительно выяснен на основании сохранившихся

[134] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 254-255.
[135] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 255.
[136] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 255.
[137] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 255.
[138] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 255.

материалов».[139] Таким образом, «в борьбе Паламы с Варлаамом нужно видеть один из моментов борьбы национальной византийской партии с западнической или латинствующей».[140] Успенский считает, что «много неточностей, умолчаний и намеренных искажений вкралось в историю борьбы между Паламой и Варлаамом».[141] «Развитие борьбы Григория Паламы с учениками Варлаама испытало много перипетий и с большими трудностями поддается анализу».[142]

Патриарх Филофей лучше других участников продолжавшихся после смерти Паламы исихастских споров «понимал и выразил ту мысль, что вся борьба XIV в. имеет философскую основу и коренится в мировоззрениях партий».[143] Он составил особую присягу для посвящаемых в епископский сан, где содержатся весьма интересные для нашей темы положения. «Отрицаюсь…Варлаама и Акиндина…которые то утверждают безразличие в Боге природы и энергии, то учат, что естественная сия св. Троицы возможность и энергия и благодать, присущие Божеству естественно и нераздельно, сотворены и имеют происхождение во времени».[144] Успенский считает, что «сущность вопроса сводится к учению об универсалиях».[145] Он убежден, что «мы можем с полной смелостью

---

[139] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 256.
[140] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 258.
[141] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 277.
[142] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 279.
[143] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 295.
[144] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 295.
[145] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 295.

утверждать, что в синодике последовательно проходит одна и та же черта: борьба аристотелизма и платонизма. Церковь усвоила себе аристотелевское направление и с конца XI до конца XIV в. поражала анафемой тех, кто осмеливался стоять за Платона».[146]

В пятом из своих Очерков Ф.И. Успенский, рассматривая собственно историческую проблему народно-религиозных движений, утверждает, что определенные еретические учения «представляют собой благодарный материал для проверки и обоснования весьма важной в культурно-историческом отношении проблемы о степени и области влияния Византии на южных и северо-восточных славян».[147] Он отмечает, что имя Григория Паламы «пользовалось громадным авторитетом среди могущественной и весьма распространенной секты богомилов».[148] Некоторые обвинения изображают паламитов как церковных отщепенцев, уклоняющихся в мессалианство, иконоборчество и манихейство.

«Нельзя думать, – пишет Успенский, – чтобы напряженная и ожесточенная борьба византийских партий в XIV в. имела свои главные основания в отвлеченном принципе, каковым представляется толкование света Господня Преображения на Фаворе. Вопрос о фаворском свете, как можно заключать из приведенных обвинений против паламитов, был только внешней формулой, сущность же заключалась в действительной или мнимой связи паламитов с богомилами. …главные силы партия паламитов черпала на почве,

[146] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 297.
[147] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 298.
[148] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 299.

зараженной богомильством».[149] Характер борьбы помогает понять, «почему воинствующие паламиты, может быть и бессознательно, подали руку тому религиозному толку, который исходил из отрицания существующего церковного строя».[150]

Таким образом, здесь можно проследить связь между усилением личной религиозности, которое было инициировано учением исихастов и ростом антиклерикальных настроений в значительных слоях народа. «Пользуясь протестом паламитов и борьбой церковных партий, в которой подрывался авторитет церковной иерархии, богомилы, прикрываясь популярным именем Григория Паламы, успели дать новое движение делу пропаганды и привлекли на свою сторону громадные массы приверженцев».[151] Поскольку интеллектуальные тонкости исихастских споров совершенно не касались массового сознания, то вполне естественно, что «варлаамова ересь коснулась только верхних слоев, то есть более образованных классов общества, пониманию которых рационализм калабрийского монаха мог быть доступен. Что же касается массы необразованных людей и монахов, являющихся деятельным органом пропаганды еретических мнений, то здесь о философских и богословских элементах учения Варлаама не могло быть и речи».[152]

«Спор философа Варлаама с Паламой о греческой философии и ее значении для христианской мысли должен был неизбежно прийти к вопросу о природе самого христианского опыта, о котором Палама

[149] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 301.
[150] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 302.
[151] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 303.
[152] Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. С. 303.

говорит, что он за пределами природы»,[153] – указывает И. Мейендорф. Исследуя византийское понимание истины, сложившееся к данному историческому периоду, он пишет, что «в заботе о самом понятии Истины, которое мыслится византийцами не как концепция, которая может быть адекватно передана словами, но как Сам Бог... И человеческий язык не вполне адекватен самой Истине, да и исчерпать ее он не может. ...истинный богослов волен выражать свою собственную непосредственную встречу с Истиной. Такого аутентичного послания наиболее определенно придерживалась византийская "мистическая" традиция Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и Григория Паламы».[154]

Концепция Ф.И. Успенского не раз вызывала дискуссии в научной среде и подвергалась критике, что отнюдь не умаляет ее ценности. Любая чисто философская характеристика учения Паламы, которая им предлагается, будет отличаться некоторой условностью и неточностью. «Учение св. Григория Паламы (как и вся христианская догматика) плохо вмещается в философские рамки, – утверждает Василий (Кривошеин), – да и общий дух его более мистический и богословский, нежели чисто философский. Поэтому представляется исторически неверным видеть в исихастских спорах XIV века одну лишь философскую полемику или отзвук старинной борьбы византийских аристотеликов и платоников».[155] По его мнению, здесь содержится интересное описание общей культурной обстановки и умственных течений эпохи, «но сами исихастские споры и учение св.

[153] Мейендорф И. Византийское наследие в Православной Церкви. – К., 2007. С. 244.
[154] Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Мн., 2007. С. 21.
[155] Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952-1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. – Н. Новгород, 1996. С. 205.

Григория Паламы изображены Ф. Успенским совершенно неудовлетворительно».[156] Однако позицию Успенского поддерживает Киприан (Керн), поддерживающий мнение об определяющей роли философско-теологической борьбы в этой полемике: «И хотя споры эти были по своему содержанию богословско-церковными, но в основе их лежала философская проблематика и они возбуждали ряд параллельных философских вопросов».[157] Этими умственными исканиями подготовлялась почва для исихастских споров. Таким образом, историческое и философское обоснование истоков и смысла исихастских споров, представленное в концепции Ф.И. Успенского, обладает научно-эвристической ценностью даже для современного исследования в данной области знания и является классическим по своему содержанию и влиянию, оказанному на целые поколения ученых.

Таково в основных его чертах учение Паламы о Боге, в его таинственной и непостижимой «сверхсущности» и в его откровения миру в своих несозданных, но доступных твари «энергиях». Учение это с самого момента его формулирования Паламой вплоть до наших дней является предметом страстной полемики со стороны всех тех, которые считают его несовместимым с традиционным (по их мнению) церковным учением о Боге, как о существе совершенно простом, несложном и не имеющем в себе никаких различии кроме троичности

[156] Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952-1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. – Н. Новгород, 1996. С. 116.
[157] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. / Вступ. ст. А.И. Сидорова. – М., 1996. С. 116.

Ипостасей.[158] Но по мысли Паламы, нераздельность сущности и энергии, неипостасность и несамобытность энергии делает понятным отсутствие сложности в Боге, несмотря на одновременно с этим антиномически утверждаемую различность энергии от сущности. С другой стороны, энергия потому не вносит сложности в Бога, что она не есть нечто иногда бываемое, иногда отсутствующее, то увеличивающееся, то уменьшающееся и, вообще, изменяемое, не есть то, что Палама определяет в терминах аристотелевской философии как «акциденция», но есть неизменное, извечное, постоянное действие Божие, изменяющееся только в степени своего обнаружения и причастности к ней твари.[159] Приблизительно в таком духе аргументирует Палама в пользу совместимости своего учения с традиционным святоотеческим учением о Божественной простоте.

В заключение данного раздела подчеркнем, что различие сущности и энергии Божества не есть одно из тех различий, которое наш ум усматривает в тварных предметах и не может без натяжки быть обозначено посредством выработанной в схоластической логике, на основании данных мира бытийно-тварного, классификации видов различий. Поэтому обозначение «богоприличное различие» представляется нам наилучшим образом выражающим учение Паламы.

Выше мы попытались изложить учение Григория Паламы о Божестве в Его непостижимой и недоступной «сверхсущности» и откровении миру в Своих несозданных «энергиях»: энергии эти

---

[158] Таково главнейшее содержание «антипаламитской» полемики Акиндина, Никифора Григоры, Исаака Аргира, Мануила Калеки, Иоанна Кипариссиота и др. «антипаламитских» писателей XIV-XV вв. Аналогичные мысли высказывались в нынешнем столетии М. Жюжи, Гишардоном и многими католическими исследователями.

[159] P.G., 150, 1209 C.

неисчислимы, в них тварь реально приобщается Самому Божеству и Бог присутствует в творении. Одним из таких откровений Божества миру, одной из Его энергий является, по учению Паламы, несозданный Божественный Свет. Он не создан, как всякая божественная энергия, но вместе с тем он не есть Само Божество в Своей «сверхсущности» или, как говорит об этом Палама, «Бог называется Светом, но не по существу, а по энергии».[160] Поэтому все, написанное нами в предыдущей главе о сущности и энергии и их взаимном отношении к Богу, применимо и к Божественному Свету, Такова, вкратце, философско-богословская постановка вопроса о несозданном Свете у Паламы. Мистически, он касается той же темы, когда описывает высшие духовные состояния, во время которых достигшие их «смешиваются неизреченно со Светом превышающим ум и чувство».[161]

Следует подчеркнуть, что учение о Фаворском Свете (как бы нам ни истолковывать это выражение) не является чем-то новым, впервые открытым св. Григорием Паламой. В Священном Писании и Ветхого, и Нового Завета есть много мест, где говорится о Божественном Свете[162]. Выражениями об этом Свете насыщены литургические песнопения и тексты Православной Церкви.[163] Такую же картину можно проследить и на всем протяжении патристической и аскетической письменности Восточной церкви, причем выражения, описывающие Свет, употребляются здесь как для обозначения Самого

---

[160] «Против Акиндина»: P.G., 150,823.
[161] «Слово на Введение...»: *«Ομιλια» 22... изд. Σοφοχλεους, 169.*
[162] Пс.35:10; Ис.58:8, 58:10; Мал.6:2, Мф.13:43; 1 Тим.6:17; Иоан.8:12; 12:6, 1 Ио.1:5, Иоан.1:4, 1:9; Апок.21:23; 22:5.
[163] Литургическое предание Церкви таит в себе неисчерпаемый материал для проникновения в подлинную глубину православного мироощущения. На это, в частности, указывали Булгаков и Флоренский.

Бога (предмет видения), так и того внутреннего состояния, которое испытывает познающий Его. В последнем значении – мистического состояния – аскетические писатели православной традиции часто употребляют выражение «Божественное озарение». Этот термин встречается неоднократно у преп. Максима Исповедника (580-662), но с особенной силой описывает видение Света преп. Симеон Новый Богослов (949-1022), как в своих поучениях, так и в стихах. Не будет преувеличением сказать, что никто, кроме него не выражал с такой яркостью, откровенностью и подробностями видения Божественного Света. С другой стороны, мысли о природе этого Света, об его несравнимости и отличности от всего тварного, об его несозданности встречаются (при отсутствии систематичности изложения) у многих православных авторов задолго до Паламы. Ограничимся несколькими примерами. Указания на это мы уже можем видеть у преп. Макария Египетского (IV в.), у блаж. Феодорита (V в.), в жизнеописаниях многих святых, в особенности преподобных, например в житии Павла Латрского (X в.).[164] Св. Григорий Богослов (329-390) учит в своем Слове на крещение о Фаворском Свете, как о видимом явлении Божества. Еще больший интерес представляют принадлежащие св. Андрею Критскому (660-740) и преп. Иоанну Дамаскину (+750) Слова на праздник Преображения. Развиваемое в них (особенно у Дамаскина) учение о Фаворском Свете весьма сходно, и не только по своему содержанию, но даже и по словесной его формулировке с учением Паламы о том же предмете. Однако лишь у афонских исихастов XIV века, в частности у Паламы, это учение приобрело почти центральное значение и систематический характер.

[164] Можно было бы отметить, что сугубо исторический подход к житийной литературе (В.О. Ключевский, А. Яхонтов и др.) представляется весьма узким.

В творениях Паламы мы встречаем достаточно много мест, где он говорит о Божественном Свете. Но он нигде не дает точного объяснения, что он под этим подразумевает, эта невысказанность является естественным следствием непостижимой разумом и невыразимой в слове природы Фаворского Света, его несозданности и невозможности найти в тварном мире что-либо в точности на него похожее. Решительно отвергается Паламой мысль о какой-либо вещественности или чувственности несозданного Света: «нет ничего чувственного в Свете, осиявшем на Фаворе апостолов».[165] С другой стороны, было бы неправильно представлять себе этот Свет как чисто разумное просветление, как одно лишь рациональное постижение, лишая таким образом слово «свет» всякого реального содержания и превращая его в простую аллегорию. Подобная «интеллектуализация» несозданного Света противоречит многим утверждения Паламы и, вообще, не соответствует общему характеру его мистики, что становится понятно из нашего изложения его аскетического учения. Можно скорее думать, что сравнение несозданного Света с тварным носит хотя и символический,[166] но вполне реальный характер и основывается на свойственной многим представителям восточной патристики мысли,[167] что этот дольний созданный мир является как бы отображением и подобием своего Божественного горнего первообраза, извечно существующего в Божественном сознании и что,

---

[165] «Против Акиндина»: P.G., 150, 818.

[166] Представляет в этой связи интерес теория символизма, разработанная А.Ф. Лосевым. См. его: Диалектика художественной формы. – М., 1927. С. 152-153,228-233, Античный космос и современная наука. – М., 1927. С. 321-337, 463-528; а также другие работы. Кроме того, см.: Белый А. Символизм. – М., 1910; его же, О символизме // «Труды и дни», 1912, № 1-2, Иванов В., Мысли о символизме// там же, № 1; его же, По звездам. – СПб., 1909; и др. работы.

[167] В этом они сходятся с платонизирующими философскими течениями.

следовательно, наш земной тварный свет может рассматриваться как некое отображение и тусклое подобие Света несозданного, бесконечно от него отличного, но вместе с тем реально, хотя и непостижимо, с ним сходного. Сам же несозданный Свет, этот первообраз света тварного, есть один из образов явления и раскрытия Бога в мире, иначе говоря, есть нетварное в тварном, реально, а не только лишь аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми, как неизреченная Божия слава и красота. На наш взгляд такой символической реализм лежит в основе всего учения Паламы о Божественном Свете, и что только таким образом можно правильно понять многие своеобразные моменты этого учения.

При всей своей невещественности и сверхчувственности этот Свет не всегда остается лишь внутренним «Божественным озарением, таинственно и неизреченно возникающим».[168] Можно думать, что в некоторых случаях он, хотя и не изменяясь в своей природе, как-то «выявляется во вне», из внутреннего переживания становится объективным явлением и даже приобретает некоторые свойства света видимого. Палама описывает этот Свет преимущественно в апофатических терминах, ибо он превышает всякий разум и всякое чувство. Следует отметить, что Фаворский Свет, по учению Паламы, не является чем-то только субъективным, возникающим в нашем сознании как какое-то мечтание и, вообще, представление, или чем-то

[168] Постановления Собора 1341 г.: P.G., 151, 680 A.

возникшим в определенный момент (Преображение)[169] и вскоре исчезнувшим. Свет этот извечно присущ Богу, в на Фаворе произошло только его обнаружение, да и то лишь частичное, перед апостолами (причем, только тремя). Отсюда можно заключить, что Свет этот существует как объективная реальность, т.е. независимо от нашего сознания. Сам по себе он неизменен, но может изменяться наша способность воспринимать его в большей или меньшей силе, степень нашего причастия Божеству. Однако же нам не дано созерцать Божественную глубину, – ни в этом веке, ни в будущем. Поэтому Собор 1352 года подчеркивает в своих постановлениях, что Свет Преображения не есть сама «сверхсущественная сущность Божия, ибо она пребывает совершенно невидимой и непричастной: ибо Бога никто никогда не видел, то есть как Он есть по существу, но скорее... естественная слава сверхсущностной сущности, нераздельно из нее происходящая и являемая по человеколюбию Божию лицам, очищенным умом».[170]

Учение Паламы о несозданном Божественном Свете тесно связано с его учением о благодати. Такая связь понятна сама собой, поскольку Божественное озарение и видение Света мыслятся всегда Паламой не как какое-то естественное достижение человека, а как непосредственное действие Божией силы, внутренне усваиваемой человеком. Это действие отождествляется у Паламы с Божественной

---

[169] «Евангелист Лука ... подчеркивает значение молитвы, как стержня и двигателя события. ...Это вводит Преображение в самую сердцевину христианского аскетического делания, заставляет в фаворском событии видеть прообраз и основу молитвенно-созерцательного художества исихастов - с теми же (световыми) последствиями». - Лисовой Н.Н. Преображение Господне: иконография и смысл праздника // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995. С. 209.

[170] Цит. по: Успенский Ф.И. Синодик в неделю Православия. – Одесса, 1893. С. 38.

благодатью. Он учит о ней как о несозданной и безграничной Божией силе (энергии), превышающей и ум, и чувство, и все тварное, подлинно соединяющей обладателей ее с Богом и обожающей их (без утраты, однако, тварного характера их природы)[171]. При этом всегда надо помнить, что «Божественное и боготворящее осияние и благодать не есть сущность, но энергия Божия», – как об этом пишет сам Палама[172]. В соответствии с этим обожение понимается им не как естественный процесс подражания Богу и единения с Ним[173] путем совершения отдельных добродетелей или как нечто , свойственное разумной природе человека (в таком случае человек становился бы Богом по естеству), но как неизреченный Его дар, как плод действия Его благодати (хотя и подготовляемый добродетелями). «Итак, пишет Палама, благодать обожения выше природы и добродетели; все это бесконечно ниже ее. Ибо вся добродетель и наше по возможности подражание Богу делает обладающего (добродетелью) способным к Божественному единению; благодать же таинственно совершает само неизреченное соединение»[174]. «Божий дар – обожение»[175].

Таким образом, мы можем сказать, что для Паламы несозданный Свет и благодать в сущности тождественны: то и другое являются действиями Божьими. И наиболее точно, на наш взгляд, выражает учение Паламы мысль, что нетварный Свет и его видение

---

[171] Идея обожения является ядром православной сотериологии. По слову св. Афанасия Великого, «Бог стал человеком, чтобы мы обожились». По этой проблеме одной из лучших остается до сих пор работа проф. И.В. Попова: «Идея обожения в древневосточной Церкви», напечатанная в 1909 г. в «Вопросах философии и психологии».
[172] P.G., 150, 1160 C.
[173] Срав. суровую критику свт. Игнатием Брянчаниновым книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу».
[174] «Святогорский Томос»: P.G.,150,1229B.
[175] Там же, 1229C.

являются не столько следствием действия на нас благодати Божией, сколько обнаружением этой благодати.

Таково, в общих чертах, учение св. Григория Паламы о несозданном Божественном Свете. Философское значение его состоит в том, что им утверждается и обосновывается подлинность нашего духовного опыта, в котором нам непосредственно дано Божественное и нетварное. Мы созерцаем не какое-то тварное порождение недоступной нам Божественной причины, не какой-то свет отличный от Света несозданного, но само Божественное в его подлиннике. В этой возможности непосредственного созерцания Божественного и единения с ним, в возможности благодатного преодоления человеком его тварной ограниченности и выхода из пределов тварного бытия заключается смысл и оправдание мистического пути человеческой личности. С другой стороны, в явлении несозданного Света Бог открывается миру в образе нетленной и невещественной красоты, бледным отблеском которой является наш земной свет и тварная красота мира созданного. Бог, по учению Паламы, не есть нечто постигаемое одной лишь разумной способностью человека, Он есть источник и первообраз истинной красоты и, как Таковой, открывается миру в нетленном сиянии Своей Божественной славы. «Неприступным Светом, непостижимым излиянием Божественного сияния» называет Фаворский Свет Собор 1352 года.[176] И это созерцание несозданного Божественного Света в качестве «истинной и вожделенной красоты»[177] представляется нам одним из наиболее

[176] Цит. по: Успенский Ф.И. Синодик в неделю Православия. – Одесса, 1893. С. 38.
[177] «Святогорский Томос»: P.G., 150, 1232 C.

глубоких и ценных прозрений св. Григория Паламы в тайны Божества в Его отношении к миру.

В заключение нашего весьма краткого, – по необходимости, – изложения аскетико-гносеологического учения св. Григория Паламы хотелось бы отметить следующие его особенности. Прежде всего важно указать на то значение, которое он придает участию всего, целостного человека в деле познания Бога и единения с Ним. В области аскетической эта мысль выражается в учении о соучастии тела в духовной жизни, о его способности к просветлению и единению с Божеством в едином молитвенном делании, охватывающем собою всего человека. Гносеологически Палама противополагает одностороннее интеллектуальное знание, несостоятельное в деле познания Бога, сверх-рациональному ведению, свойственному человеку, всецело просветившемуся всем своим существом и достигшему единения с Богом. Эта мысль о целостном характере богопознания очень характерна для всего учения Паламы. Другой характерной чертой его аскетико-гносеологического учения является сочетание в нем мысли о непостижимости и неприступности Божества с утверждением возможности благодатного с Ним единения и непосредственного Его видения. Здесь мы встречаемся впервые в области аскетики и гносеологии со столь свойственной Паламе антиномичностью[178]. Отметим, в завершение данной части нашей работы, что в этом кажущемся противоречии в учении о Божестве и о путях Его познания св. Григорий Палама не одинок в восточной

[178] Об антиномичности, свойственной святоотеческому мышлению вообще с достаточной ясностью говорит П. Флоренский. См.: «Столп и утверждение истины», Письмо 6. Противоречие. Об этом писали в нашем столетии многие русские мыслители. См., напр., «Свет Невечерний» С.Н. Булгакова, труды Льва Шестова и т.п.

патристике. Наиболее близок ему здесь св. Григорий Нисский, а также псевдо-Дионисий Ареопагит, преп. Максим Исповедник. После смерти Паламы сходные идеи исповедовал Николай Кавасила.

## *Глава 3. Сердце и разум в антропологии исихазма*

До того как мы начнем говорить о глубинных проблемах устроения человека, следует обратиться к элементарным вопросам антропологии. Разбирая в предыдущей главе антропологические взгляды святых отцов, мы видели, что мнения их относительно состава человека расходятся. Но несмотря на то, что одни из них признавали двухчастность, другие – трехчастность человека, четко выраженных школ, придерживающихся того или иного взгляда история святоотеческой мысли не знает. Однако, по мнению Б.В. Маркова: «В традиции восточного христианства, хранящего платоновское учение о душе трехсоставность человека не вызывала сомнений и выступала в качестве фундаментального допущения, на котором стоились прикладные концепции монастырского затворнического жития, аскетики и т.п.».[179] По слову В.В. Зеньковского: «Дихотомия и трихотомия не исключают друг друга. Различая в человеке «духовную» и «природную» сферы, мы принимаем ту самую дихотомию, которая идет еще от Платона и в этом смысле разделяется огромным большинством философов. Но в «природе» человека психическая и физическая сферы должны быть тоже различаемы. Дихотомия правильна, если она имеет в виду различие духа и «природы» – но в таком трактовании ускользает своеобразие психики».[180] Подчеркивая «одинаковую неудовлетворительность обеих схем», Киприан Керн считает, что

[179] Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб., 1993. С. 108.
[180] Зеньковский В.В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. – М., 1996. С. 49.

«трихотомизм открывает в антропологии более широкие горизонты, но исчерпать антропологическую проблематику он, конечно, не в состоянии».[181] Б.П. Вышеславцев находит в человеке «семь онтологических ступеней».[182] Человек есть: 1) физико-химическая энергия; 2) живая клетка; 3) психическая энергия, образующая коллективно-бессознательное, как общую почву, на которой вырастает и развивается идеальная душа; 4) лично-бессознательное; 5) сознательная душа, воспринимающая и оценивающая все лишь в соответствии к витальному центру сознания; 6) духовное сознание, дух, духовная личность, и в этом своем качестве человек есть строитель и носитель культуры; 7) последняя глубина в человеке, самость, которая метафизична и метапсихична; только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину.

Григорий Палама не оставил нам систематического труда по антропологии, но мы можем, с известной долей вероятности, реконструировать его антропологические воззрения на основании отдельных его высказываний о человеке, разбросанных на страницах его творений. Палама признает двойственность человека по природе: человек внешний и внутренний – душа и тело. При этом душа «содержит тело, с которым сотворена, и находится во всем теле, и не заключена в какое-либо место, и не как обладаемая, но является как обухватывающая и содержащая тело, имея и это качество по образу Божию».[183] «Душа тречастна и созерцается в трех силах: мыслительной, раздражительной и желательной. Всеми ими она

---

[181] Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. 323.
[182] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Он же. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. С. 284.
[183] Григорий Палама. Беседа 19. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 1. – М., 1994. С. 202.

больна»[184] Душа – говорит Палама – «многочленна (ибо иным образом она имеет как члены – питающее начало, силу вожделевательную, раздражительную и разумное начало)».[185] Далее он указывает, что душа, будучи бессмертной, подвергается смерти: «после прародительского... преступления... грех ожил, мы же умерли, и прежде смерти тела, подверглись смерти души, которая заключается в удалении души от Бога»[186]. «Ибо как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. И это есть главным образом смерть»[187]. Причем смерть эта – «вечная»; она «выражается в разлучении души от Бога, вызванная грехом, за которой ныне последовала от Адама вплоть до конца мира и телесная смерть»[188]. Человеку, по мнению Паламы, принадлежит царственное место в мироздании – поэтому он создан последним. «После всего был создан человек, который удостоился большей чести от Бога и большого провидения и до сотворения и после сотворения так, чтобы и этот чувственный мир, ради него созданный, был создан раньше его, а затем и Царство Небесное, также уготованное ради него прежде создания мира, было бы до него созданным; и особая воля была проявлена относительно него, и рукою Божиею и по образу Божию он был создан так, чтобы не все он имел от этой материи и согласно чувственному миру, как все иные живые существа, но таковым имел только тело, а душу имел бы от премирного (элемента), лучше же

---

[184] Григорий Палама. Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания. 15. // Добротолюбие в русском переводе. Т.5. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 264.
[185] Григорий Палама. Беседа 9. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 1. С. 92.
[186] Григорий Палама. Беседа 11. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 1, с.105.
[187] Григорий Палама. Ко всечестной во инокинях Ксении... 4. // Добротолюбие. Т.5, с.255.
[188] Григорий Палама. Беседа 32. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 2. Монреаль, 1974 (Репринт: М., 1993; М., 1994), с.73.

сказать, – от Самого Бога, чрез неизреченное вдуновение, – как нечто великое и чудесное, и все превосходящее, и все надзирающее, и над всем начальствующее, и ведущее Бога и вместе, конечно, являющее Его; одним словом, как совершенное дело всепревосходящей премудрости Художника»[189]. «Бог... явил достойное дело Своего совета, все возглавив в его лице, сочетавая в одно чувственное и духовное, дело единственное и величайшее, потому что по благодати оно Его Самого запечатлело в себе, и есть по образу и подобию Его созданное и знающее Его живое существо, именно – на земле явил человека»[190]. Итак, человек, сродный почти во всем животному миру, отличается от него «разумностью души»[191]. Но это отличие гораздо меньше отличия человека от Бога. Сложная внутренняя жизнь человека определяется, в конечном итоге, по выражению «Дидахе», к одному из двух путей: «Есть два пути: один – жизни и один – смерти; велико же различие между этими двумя путями».[192] Путь смерти есть путь потакания своим страстям; путь жизни есть путь трезвения и аскетической борьбы с греховными помыслами - это путь на гору Фавор, где сияет нетварный Свет Преображения.

Антропологические воззрения Паламы можно условно разделить на три темы: состав человека, его богоподобие и назначение человека. Причем эти воззрения должны быть истолкованы в свете рассмотренного выше общего философско-богословского учения мыслителя о сущности и энергиях и об ипостаси, которое он не ограничивает лишь внутрибожественной жизнью, но распространяет и на духовную природу человека.

---

[189] Григорий Палама. Беседа 6. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 1, с.70.
[190] Григорий Палама. Беседа 17. // Там же, с.176.
[191] Григорий Палама. Беседа 41. // Он же. Беседы (Омилии). Часть 2, с.155.
[192] Учение двенадцати апостолов. – М., 1996. С. 59.

Применяя категории сущности и энергии к анализу человеческого ума, Палама пишет: «одно есть сущность, а иное его деятельность... Ум не то, что глаз, который видит прочие видимые вещи, какие нужно; и это бывает, как говорит великий Дионисий, по прямому движению ума, а потом он возвращается в себя, действует в себе самом и видит себя самого. Тот же писатель называет это «круговым движением».[193] Далее он отмечает, что внеположная и отделенная часть ума не может быть его сущностью. Под энергиями ума Палама подразумевает самые помышления, размышления, мнения и т.д. Согласно Ареопагиту, на которого ссылается Палама, человеческий ум является только отображением Вечного и Первого Ума, по сходству с Которым он и устроен. Бог «по избытку любовной благости оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, словно благостью, влечением и любовью, и из состояния запредельно все превышающего низводится сверхсущественной неотделимой от Него выводящей во-вне силой».[194] В этом случае ум человеческий, как символ и отображение Ума Вечного, учит нас через созерцание его подниматься к Первообразу, к Вечному Уму. В своих «Главах» Палама пишет: «И наш ум, созданный по образу Высочайшего Эроса, постоянно направлен к ведению. И этот Эрос от него и в нем, и происходит от Него вместе с врожденным словом. И это неумолимое стремление людей к познанию служит ясным доказательством даже для тех, кто не в состоянии понимать сокровеннейших явлений в себе». Как Св. Троица, высочайшая Благость, есть Ум, Слово и Дух, так и

[193] Григорий Палама. Об исихастах. 7. // Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч., с.341.
[194] Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. Изд. 2-е. – СПб., 1995. С. 127.

«троическое естество, следующее за Высочайшею Троицею, больше всех других существ сотворено по Ее образу; это есть душа человеческая, и именно душа умная, словесная и духовная».[195] Будучи образом Троицы, ум человека может поэтому Ее богословски постигать. Вот как ту же мысль формулирует современный нам мыслитель: «Откровение премирного Божества человеку человечно, сообразно человеку. Другими словами, в природе духа и в строении разума, в естественной его проблематике содержатся постулаты откровенного учения о Боге, возможность его приятия. Образ Божий в человеке есть онтологическая основа откровения... Человеческий дух в себе самом содержит постулаты троичности Божества,на нем лежит его печать».[196]

Развивая далее свои мысли о человеке, Палама следует тому же символическому миропониманию. Так во взаимоотношениях души и тела человека он видит отображение взаимоотношений Бога и мира. Душа содержит и превосходит тело, оживотворяя его. Через рассмотрение своего внутреннего мира человек может подняться до созерцания Божества. Даже в самом процессе выговаривания или написания невидимого слова, заключенного в человеческом уме, Палама усматривает отображение Воплощения Бога – Слова. Это тот же символический реализм, который мы находим в Ареопагитиках: «Итак, можно и не отступающие от небесного образы воссоздать даже из недостойнейших частей вещества, поскольку и оно, обретя существование от истинной Красоты (см. Прем. 13, 1-9; Рим. 1, 20), во всем своем вещественном устройстве имеет некоторые отзвуки

[195] Цит. по: Киприан (Керн). Ук. соч., с.342.
[196] Булгаков С.Н. Главы о троичности // Православная Мысль. Вып.I. Париж, 1928. С. 31.

разумного великолепия, и через них возможно возведение к невещественным первообразам».[197] Итак, человек изначально божественен, и в его устроении можно найти много загадочного.

Христианская антропология включает в себя и такую важную тему как богоподобие. Осмысление данной темы в святоотеческой традиции, как уже было показано выше, не отличается строгим единообразием. Одни из писателей различают образ и подобие, другие, наоборот, отождествляют их. Зачастую разные авторы вкладывают в одно и то же выражение различный смысл. Так, чаще всего образ Божий в человеке видели в разумности и свободной воле, реже – в бессмертности, в господственном положении человека в мироздании, в способности к нравственному усовершенствованию, кроме того, некоторые усматривали его в способности человека к творчеству. Какую же позицию занимал в этом отношении глава исихастов? Прежде чем мы приступим к выяснению ответа на этот вопрос, следует отметить одну своеобразную особенность мышления Паламы: вопрос о богоподобии человека рассматривается им в тесной связи с православным учением об ангелах. При этом Палама – чуть ли не единственный в византийской патристике автор, столь отчетливо подчеркивающий превосходство человеческой природы над ангельской. Приведем слова известного специалиста по паламизму проф. Киприана Керна: «Особенно нужно подчеркнуть, что Паламою развито исключительно высокое учение о человеке. Он любит говорить, что человек во многом превосходнее ангелов; он развивает учение о возвышенном призвании человека. Это особенно интересное явление в истории богословской мысли. Обычно принято думать, что

[197] Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. 2, 4. – СПб., 1997. С. 25-26.

Востоку свойственно особое устремление ввысь, что Восток больше занят духовным, чем земным. Стремление восточной мысли к отвлеченному мышлению в течение истории способствовало этому преобладанию. Отвлеченные богословские созерцания ему более по душе, чем строительство земной жизни и созидание культуры... Монофизитство несомненно типично восточная и типично монашеская ересь. ...Соблазн малокровного, худосочного аскетизма легко мог завлечь именно пустынножителей... самая жизнь, народное сознание, умонастроение церковного обывателя не всегда до конца преодолевало умонастроение монофизитства психологического. Зачарованность бесплотным, ангелоподобным или, точнее, тем, что казалось и воспринималось, как подлинно духовное, была слишком сильна. ...На религиозное сознание легло некоторое боязливое отношение к человеку и плоти. ...Человек, и даже не грешный человек, а просто человек, как таковой, в силу одной своей человечности был взят под подозрение. ...И свойственного именно Православию подлинного радостного космизма не хотели признавать достоянием именно православной психологии. ...И именно это возвышенное отношение к человеческому увеличивается по мере возрастания подвижнической напряженности и подлинной, а не лже-духовной аскетики. В этом отношении среди писателей монашеского Востока Палама занимает именно такое место. Он не боится радостно и возвышенно учить о человеке и оправдывает его от ложных обвинений».[198]

Палама, показывая сначала общие черты между человеком и ангелом и выявляя моменты превосходства последнего, переходит затем к проведению различия между ними, используя аристотелевские

[198] Киприан (Керн). Ук. соч., с.359 - 360.

категории сущности и действия, и, наконец, останавливается на приоритете человеческой природы. В «Главах» Палама говорит об этом следующим образом: «Все разумное и духовное естество, будь то ангельское или человеческое, имеет жизнь по сущности, благодаря которой оно также и остается в своем бытии бессмертным и не подверженным тлению. Однако, духовное и разумное существо, которое в нас, не только имеет жизнь по существу, но и в действии, ибо оно оживотворяет соединенное с ним тело, благодаря чему оно и считается его жизнью. Жизнью оно считается по отношению к другому и является его действием; но относительно к другому оно никогда не может быть названо существом само по себе. Но что касается именно духовной природы ангелов, то она не имеет жизни в действии, так как они не получили от Бога, соединенного с ними земного тела, чтобы получить и энергию его оживотворения».[199] Как видим именно обладание «земным телом» ставит человека на более высокий уровень. Здесь решительно нет места какому бы то ни было чахлому спиритуализму. Далее Палама пишет: «Душа каждого человека является и жизнью одушевленного ею тела и, как относящаяся к другому, имеет возможность оживотворять другого, то есть именно оживотворяемое ею тело. Но она имеет жизнь не только, как энергию, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Видно, что она имеет разумную и духовную жизнь, ясно отличную от жизни тела и разных телесных явлений. Потому то при распадении тела она с ним вместе не разлагается. К тому же она не только не умирает вместе с телом, но и остается бессмертной, как не имеющая отношения к другому, но имеющая сама по себе жизнь, как сущность».[200] Таким

[199] Цит. по: Киприан (Керн). Ук.соч., с.361.
[200] Там же.

образом, по мнению Паламы, образ и подобие в человеке различны; при этом ангелы превосходят человека по подобию, но уступают ему по образу:»Умное и словесное естество души одно только обладает и умом, и словом, и животворящим духом. Только оно одно больше, чем ангелы, было создано Богом по Его образу. И этого изменить нельзя, хотя бы оно даже и не знало своего достоинства, и не чувствовало и не действовало достойно Создавшегоего по своему образу. Так после прародительского греха... утратив житие по божественному подобию, мы не потеряли житие по образу Его».[201] Это – первое преимущество человека, второе же заключается в господственном положении человека в мире: «Человек не только по одному тому больше, чем ангелы, сотворен по образу Божию, что он в себе самом имеет содержащую животворную силу, но и потому, что он начальствует. Ибо в естестве души нашей есть начало господствующее и начальствующее, а вместе с тем совершенно естественно есть и служебное, подчиненное начало, то есть желание, расположение, чувство и, одним словом, все, что ниже ума, сотворенного Богом вместе с умом. Когда мы увлекаемся греховным расположением, то мы освобождаемся не только от власти Бога Вседержителя, но также и от присущей нам природной сдержанности. Бог через начальствующую в нас силу передал господство и над всею землею. А ангелы не имеют сопряженного с ними тела, подчиненного уму».[202] Итак, господственное положение человека в мироздании также напрямую связано с его телесностью. Но Палама видит превосходство человека также в строении нашего познания: «Можно было бы со многими другими сказать, что и троическое строение

[201] Там же, с.362.
[202] Там же, с.363.

нашего познания показывает, что мы больше, чем ангелы созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего, – разумеется не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, - все это дано только людям. Ибо так бывает, что почти ничего из того, что создано Богом, не погибает; но, смешиваясь одно с другим, оно у нас приобретает другую форму. Так, например, невидимое слово ума не только соединяется по воздуху с органом слуха, но и написывается и видится с телом и через тело; и это Бог даровал только людям. А происходит это для достаточного удостоверения пришествия и явления Всевышнего Слова во плоти. Ничего подобного никогда не свойственно ангелам».[203] Непривычно из уст монаха слышать такое прославление плоти и чувственного познания. Дар творчества роднит нас с Богом Творцом; человек способен творить нечто в реальном мире до сих пор не бывшее. Среди предшественников св. Григория созвучные этим мысли о творческом предназначении человека можно найти у св. Григория Нисского, Немезия Эмесского, бл. Феодорита Кирского, свв. Анастасия Синаита и патр. Фотия. Но никто еще до Паламы не говорил таких сильных слов в защиту созданной Богом телесности; ибо, по его выражению, одной из целей воплощения Логоса была та: «чтобы почтить плоть (и то – смертную ее), дабы высокомерные духи не считали себя и не считались бы более достойными чести, чем человек, и боготворили себя по причине своей бесплотности и

[203] Там же, с364.

кажущегося бессмертия».[204] Палама тесно увязывает проблему образа и подобия с творческой особенностью человека. Человек призван, прежде всего, творить свою собственную жизнь. И это имеет прямое отношение к человеческой свободе. Человек не выбирает свободу - он уже рождается, будучи наделен ею. Отсюда проистекает множество трагических конфликтов в нашей душе. Но с этим же связано и конечное предназначение человеческой личности – быть с Богом в единстве свободной любви и послушания. Человеку дано творить любовь, а любовь ведь и есть та сила, которая совершает движение в области духовной жизни. Таким образом, творческое предназначение человек в себе еще должен раскрыть, это ему задано. Дух человека есть образ Высочайшего Эроса. Здесь смыкается Евангелие от Иоанна с Ареопагитиками.

Мысль о творческом задании человеку приводит нас к проблеме культуры, действенного участия человека в процессе исторического строительства жизни. Ведь существуют же укоренившиеся стереотипы относительно соотношения религии и культуры, пренебрежения земной жизнью в пользу спиритуализма, отрицания нужд и потребностей живой и мыслящей человеческой личности. В этой связи наиболее острое противоречие в творении человеком культуры заключено в ее тленности. Человек творит, напрягая все силы души – но убеждается, что все, созданное им погибает. Как же выйти из этого противоречия? Ясно, что однозначного ответа быть не может. Не есть ли заповедь творчества всего лишь наказание за грех прародителей в раю, обязанность «возделывать землю, из которой человек взят» (Быт. 3, 23)? Не лучше ли человеку, желающему спасти свою душу для вечности просто отречься от всего и от всех? «Нет, –

[204] Григорий Палама. Беседа 19. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993, с.163.

отвечает учитель безмолвия, – человек создан по образу Творца, призван творить и тем возвыситься над миром ангелов, которые не создают сами ничего, а служат лишь созданиям Божиим и охраняют человека – творца».[205]

«Есть что-то в каждом творчестве (мысль, наука, художество), что в себе содержит семя вечности, свой «семенной логос», роднящий его с Первоисточником Премудрости, с Предвечным Логосом. И это вечное в создании рук человеческих и перейдет в вечность в своем нетленном, преображенном облике и останется пребывать в невечернем дни Царствия. Как мысли, звуки, слова, линии таинственно появились в творческом уме человека откуда-то, из какого-то умопостигаемого мира, так они, верим мы, опять-таки таинственно преобразившись, уйдут в вечность для бесконечного бытия. Энергии Духа, сияние несозданного Фаворского Света действуют в нашем малом мире, проникают из таинственного иного мира, пронизывают ум, логос человека, вдохновляют его. И эти энергии Духа, этот несозданный свет не может исчезнуть бесследно. Сила Преображения распространяется и на произведения этого Духа – Творца красоты. Несозданное должно быть вечно. Есть какой-то смысл, какой-то логос творчества, нами еще невидимый и непостижимый. Отрицать его было бы величайшей бессмыслицею. Это значило бы отнимать божественный смысл назначения человека».[206]

Однако, не следует забывать, что возможна и темная красота - неосвященное и не способное к освящению творчество. Есть такие сферы, куда не доходит Свет Преображения. Поэтому в оценке

[205] Цит по: Киприан (Керн). Ук. соч., с.377 - 378.
[206] Киприан (Керн). Ук. соч., с.379.

значения культуры для человека надо избегать крайностей как огульного отрицания, так и безоглядного всецелого принятия.

Последний основной аспект антропологии св. Григория Паламы - тема о конечной судьбе человека. Поскольку эта антропология христианская, постольку смысл человеческого существования не может вмещаться в рамки временного бытия. Вместе с тем речь можно вести лишь о личной вечной жизни человека, рассматриваемого в своем глубинном персоналистическом значении, о человеческой ипостаси, ибо в данном контексте неуместна даже постановка вопроса о посмертном растворении индивида в безличном Божестве.

Дохристианское человечество не могло прочувствовать всю глубину проблемы цели и смысла человеческой жизни. Язычество явно недооценивало человека. Ему было чуждо представление о божественном назначении человека. С другой стороны, языческой философии была недоступна мысль о психофизическом единстве человеческой природы - лучшие философы проповедовали идею развоплощения. Слабо был представлен и личный аспект человеческого бытия. Приведем слова В.И. Несмелова: «По мнению языческих мыслителей, все несчастье человеческой жизни заключается в связи бессмертного духа и смертного тела, потому что этой связью необходимо создается роковое противоречие в человеческой природе и жизни, и стало быть – при наличности этой связи человек необходимо должен страдать за наличную ложь своей жизни, освободиться же от нее он никаким образом не может. В виду этого мнения совершенно понятно, что языческие мыслители признавали связь духа и тела в человеческой природе за связь неестественную, и это признание с роковой необходимостью

определило собою все дальнейшее построение их сотериологических воззрений».[207] «Учение о действительном искуплении человеческого тела, о его будущем воскресении для вечной жизни в состоянии небесного прославления представляют собою одну из самых характерных, специфических особенностей христианской религии».[208]

Законнический религиозный идеал ветхозаветного иудейства также принижал представление о высоком назначении человека вообще и о неповторимом значении отдельной человеческой личности в частности. «Израиль оказался бессильным, – пишет анонимный исследователь, - при наличности тех средств, какие давала ему ветхозаветная теократия, достичь нравственного совершенства и этим возвыситься над прочими народами земли; его идеал остался неосуществленным, потому что самый источник религиозно-нравственной жизни – человеческий дух в до-христианском человечестве не был освящен, не мог подняться над сферой стихийного, косного бытия».[209]

В сравнении с этими воззрениями с особой силой нас поражает высочайшее персоналистическое представление о судьбе человека в христианстве. Ибо «ради спасения грешных людей сам Бог Слово, сам единосущный Отцу Сын Его, собственным лицем, своим вседержавным «Я», низшел до восприятия человеческой природы».[210] Поясняя эти свои слова, крупный мыслитель прошлого столетия

---

[207] Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. II. – Казань, 1906. С. 37.

[208] Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. т.1, кн.2. – М., 1996. С. 62. // Ср.: Чистович. Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о безсмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование. – СПб., 1871. С. 203.

[209] Новозаветное понятие праведности и святости по сравнению с классическим, раввинским, филоновским и ветхозаветным. // Богословский Вестник. 1912, октябрь. С. 437.

[210] Феодор (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. – М., 1991. С. 60.

архим. Феодор Бухарев говорит ниже: «Так выражаюсь, желая ярче выставить на веру, что именно утверждено на веки наше личное бытие или Я каждого из нас. За наше Я Христос Бог ручается собственным Я, нисшедшим для нас до вочеловечения».[211]

Григорий Палама ясно говорит об обожении как конечной цели человеческого существа в его всецелом душевно-телесном единстве. Важно отметить, что он учит об изначальной предуставленности человека к обожению: «Естество человеческое преимущественно пред всеми твореньями было создано по образу Божиему: ибо настолько у него была близость к Богу, что и стало возможным сойтись ему с Ним во едину Ипостась».[212] в другом месте, описывая высокое положение человека как «сокровища» по отношению к миру, Палама говорит: «Так Бог до такой степени украсил наше естество, как бы будущую Свою одежду, ибо от девических кровей имел облечься в нее и претворить на лучшее и поставить на высоту, выше всякого начала и власти и всякого имени называемого, как в нынешнем веке, так и в будущем».[213] Приведем еще несколько высказываний Фессалоникийского архиепископа. «Сие наше естество, постыдно обнажившееся, вследствие преступления, сего божественного сияния и светозарности, Слово Божие, помиловав и по человеколюбию восприяв, показало на Фаворе избранным из числа учеников – вновь и еще в более сильной степени облеченным в эту божественную светозарность, чем некогда мы были, и ясно представило каковыми мы, верующие в Него и получающие в Нем совершенство, будем в

[211] Феодор (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. – М., 1991. С. 60.
[212] Григорий Палама. Беседа 16. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993, с.163.
[213] Григорий Палама. Беседа 26. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.2. М., 1993, с.14.

будущем веке».[214] «Великого совета Отца Ангел» сотворил живого человека не только по образу, но и по подобию Своему, дабы некогда он возмог вместить в себе величие Божественного Царства».[215] «Посему Бог воспринимает человеческое естество, чтобы показать до какой степени оно – вне греха и настолько чисто, что было возможно соединить его с Собою по ипостаси».[216]

Как же понимается обожение в исихазме? Относительно понимания этого термина могут иметь место две крайности: пантеистическая, когда человеческая личность растворяется в Божестве без остатка и метафорическая, не принимающая действительной реальности теозиса. Далее, обожение есть богоуподобление, толковать которое могут как уподобление только лишь нравственное или же интеллектуальное. На основании анализа святоотеческих текстов, куда органично вписываются и сочинения исихастов, мы можем сказать, что обожение понимается здесь гораздо глубже, а именно – как реальное преображение всецелого человека в его психосоматическом единстве, начинающееся уже в земной жизни и ведущее человека к богоуподоблению. «Обожение не идея, не теория, не догма, а прежде всего и более всего – факт их внутренней жизни. – Пишет исследователь мистических творений святых отцов. – Вопрос о божестве Христа был для Афанасия не вопросом спекулятивного умозрения, а вопрос самой жизни, имевший глубокое этико-сотериологическое значение. Принять или отвергнуть «иоту» для него значило решить вопрос о жизни и смерти человека, ибо

[214] Григорий Палама. Беседа 16. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993, с.173.
[215] Григорий Палама. Беседа 4. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993, с.50.
[216] Григорий Палама. Беседа 16. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993, с.159.

жизнь последнего есть процесс «обожения», – а это обожение немыслимо без признания божеского достоинства Христа».[217]

Григорий Палама в своих сочинениях очень часто цитирует и ссылается на псевдо-Дионисия. Однако, в учении Паламы мистика Ареопагита удачно дополняется мистикой сердца преп. Макария Египетского и других отшельников, а также некоторыми мыслями Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова. И.В. Попов следующим образом оценивает процесс взаимодействия александрийско-неоплатонических и христианско-аскетических тенденций в мистике: «Новоплатоническое понятие о чистоте, как цели стремления мистика, отмечено печатью крайнего интеллектуализма. Философ, по смыслу этой доктрины, должен, прежде всего, очистить свою душу от всех эмоций, аффектов, чувств и страстей, чтоб стать только умом, только мыслью. Классификация чувств по их моральной ценности была совершенно чужда новоплатонизму. Не устранения некоторых чувств, а освобождения от всех аффектов требовал он от философа. Но понятие очищения в новоплатонизме не ограничилось и этим. Стремясь превратить человека из существа чувствующего в существо только мыслящее, он находил необходимым и самую мысль освободить от всего конкретного, единичного и чувственно-воспринимаемого. Поэтому новоплатоническое очищение было процессом постепенного восхождения мысли от конкретного к общему, от одной отвлеченности к другой, еще более абстрактной, –процессом медленного опустошения души, венцом которого признавалась фиксация мысли на одной бескачественной идее Бога. Сохраняя

[217] Минин П. Главные направления древне-христианской мистики // Богословский Вестник. 1911, декабрь. С. 823-824.

некоторый интеллектуалистический оттенок, без которого не мог обойтись в своих нравственных понятиях ни один грек, идеал очищения, свойственный христианским мистикам, в противоположность новоплатоническому, был по существу моральным. Внутреннее делание христианских аспектов состояло в тщательном пересмотре всего содержания сознания с моральной точки зрения, и имело своей целью освобождение души от всего осужденного нравственным чувством».[218] «Весь подвижнический опыт исихазма, – пишет другой исследователь, – основываясь во многом на пс. Дионисии... – учит о накоплении духовных богатств, о созерцании и приобщении божественного начала в этой жизни, чтобы достигнуть высшего утешения в будущей – теозиса».[219]

Безусловно, Палама не допускает и мысли о том, что обожение может иметь место безотносительно к волевому настрою человека. Воздействие божественной благодати является решающим фактором реальности теозиса, но не меньшее значение здесь имеет свободное желание человека. Свободное соединение двух любящих воль – Бога и человека – их соработничество, синергия – вот подлинное основание реального обожения в том его понимании, которое мы находим в святоотеческой литературе Православного Востока. Причем соединение Бога и человека, как уже было показано, происходит не по сущности, что вело бы к многобожию, но по энергии, которая, однако, является несозданной. Современный исследователь исихазма пишет: «Важнейшее отличие энергийного соединения от сущностного составляет его свобода. ...В рамках энергийной концепции

[218] Попов И.В. Мистические оправдания аскетизма в творениях преп. Макария Египетского // Богословский Вестник. 1905, июнь. С. 268.
[219] Киприан (Керн). Ук. соч., с.403.

онтологическое отстояние божественной и человеческой природ неизмеримо более велико, и это проявляется, в первую очередь, в том, что соединение двух природ – уже не дело необходимости, а дело свободы. Организация и ориентация энергий к восприятию благодати есть духовная работа, которую человек волен делать или не делать: его свобода, наряду с благодатью, есть равноправный фактор в деле обожения. «У человека два крыла, дабы возлетать к Богу: свобода и благодать» (преп. Максим Исповедник). Эти два фактора, две движущие силы обожения должны быть сообразованы меж собою, должны находиться в согласии и сотрудничестве, что ясно выражает и образ св. Максима. Принцип свободного сотрудничества, энергийной согласованности человека с обоживающей благодатью передается в православии особым понятием синергии (нашедшим широкие и плодотворные применения во многих областях современной науки). Итак, важное уточнение, антропология православия – не просто энергийная, но и синергийная онтологическая динамика. ...вся концепция человека в православном синергизме является бескомпромиссным утверждением ценности и достоинства «человеческой личности… Для нас возможно непосредственное единение с Богом... Когда благодать явилась, необязательно всему совершаться через посредников», – говорит Палама. Поэтому человек, подвизаясь в стяжании благодати, выступает как всецело независимый, суверенный деятель, совершитель обожения».[220] Но при этом: «Нет ничего более чуждого мысли св. Григория, чем связывание обожения с собственными заслугами человека и понимание его как «подвига», справедливым вознаграждением которого оказывается

[220] Хоружий С.С. После перерыва. Пути российской философии. – СПб., 1994. С. 266-267.

благодать. Напротив, Божественная жизнь становится доступной человеку как незаслуженный дар, общий всем крещеным. ...Каждый христианин призван к сознательной близости всего своего существа с Богом, добровольно вышедшим из своей неприступности, чтобы стать: «во всем, кроме греха, подобным нам».[221] Говоря о «совместно-разделенном» взаимодействии благодати Божией и свободы человека, крупнейший дореволюционный исследователь феномена аскетизма С.М. Зарин пишет: «Святоотеческое учение с полною определенностью раскрывает ту истину, что и тот и другой из указанных факторов, в своей отдельности, обособленности, отрешенности один от другого, не могут приводить к реальному достижению христианского совершенства, – святости. ...Такое внутреннее взаимоотношение благодати и свободы можно обозначить, как именно органическое».[222]

Итак, для принятия обоживающей благодати Св. Духа человеку необходимо проявлять усилие, аскезу.[223] Большое внимание вопросам аскетики уделяется на страницах св. Григория Паламы. Хотя здесь он

---

[221] Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб., 1997. С. 223-224.

[222] Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т.1. Кн.2. – М., 1996. С. 88, 90.

[223] «Слово аскезис (*ασχησιζ*), от которого произведено общеупотребительное теперь слово «аскетизм», происходит от глагола *ασχεω* искусно и старательно перерабатывать, обрабатывать грубые материалы; украшать и во всем этом упражняться». – Зарин С. Ук. соч., с. I - II.

целиком находится на почве традиции,[224] следует все же более подробно остановиться на его аскетических воззрениях, ибо без этого концепция человека Паламы окажется ущербной, так как аскетизм – необходимое условие всякого христианского совершенствования.

Обратимся вначале к понятию греха. Наиболее характерным осмыслением этого феномена в восточно-христианской письменности является рассмотрение его в качестве заболевания души, изменившей первозданную гармонию мира. Грех, следовательно, нужно не столько наказывать, сколько лечить. Недаром в литургических текстах Православия Церковь именуется «врачебницей»,[225] где Христос совершает врачевание души. В трактате «К Ксении» Палама пишет: «Душа тречастна и создается в трех силах: мистической, раздражительной и желательной. Всеми ими она больна; и Христос – врач ее – начинает врачевание Свое с последней, т.е. с желательной силы».[226] Заболевшей душе лечение просто необходимо; в противном случае она рискует невозрожденной войти в вечность, где болезнь, усугубившись, примет неотвратимый характер. «Ибо как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души. И это есть главным образом смерть, смерть души. На

---

[224] В ряде случаев феномен исихазма всецело отождествляется с именем Паламы. Однако, более корректным нам представляется мнение Е.А.Торчинова о том, что Палама: «лишь богословски осмыслил, обосновал и систематизировал ту практику духовного делания, которая была в ходу у монахов-анахоретов с глубокой древности (во всяком случае, уже Евагрий Понтийский и Макарий Египетский – IV в. – знают практику «умной молитвы», составляющей суть исихазма) и которая приобрела законченные формы задолго до Паламы». – Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб., 1998. С. 339.

[225] Требник: в двух частях. Ч.1. Изд. Московской Патриархии. – М., 1991. С. 78.

[226] Григорий Палама. Ко всечестной во инокинях Ксении о страстях и добродетелях и о плодах умного делания. // Добротолюбие в рус. пер. Т.5. М., 1992, с.264.

нее указывал Бог, и когда, давая заповедь в раю, сказал Адаму: в какой день вкусишь от запрещенного древа, смертию умрешь (Быт. 2, 17). Ибо тогда умерла душа его, чрез преступление отделившись от Бога; по телу же он продолжал жить с того часа и далее до девяти сот тридцати лет. Но смерть, прибывшая чрез преступление, не душу только сделала непотребною и человека подклятвенным, а и тело, соделав многоболезненным и многострастным, предала наконец смерти».[227] «Итак, смерть принесла нашему естеству также и ночь; не в том смысле, что от нас отвратился Истинный Свет, но по той причине, что сами мы отвратились и уже сами по себе были бессильны воззреть на оный животворящий Свет».[228] необходима самая серьезная внутренняя борьба со стороны человека, чтобы было расчищено место для принятия божественного озарения.

В содержании аскетической практики исихазма можно, с определенной степенью условности, выделять шесть элементов: 1) Очищение сердца как средоточия духовной религиозной жизни человека; 2) «Сочетание» ума и сердца или «сведение» ума в сердце; 3) Непрестанная молитва; 4) Внимание, трезвение и безмолвие; 5) Призывание Имени Божия как реально-мистической преображающей силы; 6) Явление подвижнику нетварного Фаворского света как высшая ступень Богопознания.

Сразу же подчеркнем центральное, доминирующее значение сердца в православной антропологии. Совершим краткий экскурс в Священное Писание. В Библии слово «сердце» употребляется более

---

[227] Там же, с.255.
[228] Григорий Палама. Беседа 23. // Он же. Беседы (Омилии). Ч.1. М., 1993, с.232.

шестисот раз.[229] Оно играет главную роль в религиозной жизни человека. Сердце, по Свящ. Писанию, является органом всей симфонии душевных чувств,[230] органом мысли,[231] и вместе с тем и средоточием мудрости,[232] оно также орган воли и решимости.[233] Сердце – это центр нравственной жизни человека, по своей функции оно совпадает с совестью или является «хранилищем» ее.[234] Сердце выступает в Библии как духовный центр бессознательного. Оно так глубоко, что недоступно вполне не только другому человеку, но и самой личности, я, его в полной мере знает только Бог.

Путь к Богу лежит через познание самого себя. По мере очищения сердца, человек начинает видеть свою греховность, свою немощь в борьбе с нею, – и тогда он смиряется, – смиряется перед Тем, Кто может избавить его от этой греховности. От подвижника требуется знание духовных и психологических законов и глубокое проникновение в свою душу. И во всем нужна последовательность и постепенность: духовная жизнь не терпит крайностей.[235] Но главным условием прохождения подвига является искреннее смирение. Без

---

[229] Лепахин, Умное делание...// Вестник русского христианского движения, №164, с.7.
[230] Ис 89:3; Иер 4:19; Вт 6:5; Мф 22:37; Иов 36:13; Пс 104:25.
[231] Мф 9:4; Мр 2:6; Лк 3:15; 5:9 и др.
[232] Прит 2:10; 23:15; Исх 28:3.
[233] Иов 23:16; Пс 9:38; 20:3 и др.
[234] Пс 76:7; 118:69,80; Евр 10:22 и др.
[235] Почти все, известные нам писатели-аскеты утверждают это. У св. Исаака Сирина (VII в.) мы находим такие строки: «Каждая Добродетель есть мать следующей за нею. Если оставить мать, рождающую добродетели и устремиться ко взысканию дщерей, прежде стяжания матери их, то добродетели эти соделываются ехиднами для души. Если отвергнешь их от себя, - скоро умрешь» (Исаак Сирин. Слова. – С.П., 1893. С. 363).

этого невозможно спасение.[236] Вся православная сотериология зиждется на этом. Здесь единодушно сходятся аскетические писателя и богословы всех времен,[237] включая и Григория Паламу.

На пути к бесстрастию лежит многотрудная борьба со страстями и усвоение противоположных им добродетелей. Страсти, по слову Исаака Нитрийского, связаны между собою как «звенья одной цепи», и одна порождает другую. Их насчитывается восемь:[238] в генетической последовательности это чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. В патристической аскетике главное внимание обращается не на внешнее проявление греха, не на его отдельные случаи, а на их причину, т.е. укоренившиеся в душе пороки и страсти, или болезнь души и скрытое внутреннее состояние греха. В связи с этим, изложим, вкратце, святоотеческое учение о психологии страсти и борьбе с нею.

Помысел - исходный момент возникновения страсти, сосредоточение, существенный центральный момент этого психического состояния. Сущность борьбы подвижника сводится к борьбе с помыслами. Патристическая аскетика насчитывает до семи стадий развития страсти. Первый толчок к началу психического явления, которое может окончиться страстью, называется «приражение», или «прилог». Это есть представление какого-нибудь

---

[236] По словам преп. Иоанна Лествичника, существует три степени смирения. Первая принадлежит достигшим бесстрастия, вторая – мужественным, а третья, низшая, – обязательна для всех христиан («Лествица», §49).

[237] «Без смирения никто не внидет в небесный чертог» («Лествица», §52). Эта мысль красной нитью проходит через все святоотеческое наследие. См., например, следующие места: Макарий Египетский. Беседы. – С.П., 1904, с. 129; Исаак Сирин. Слова. с. 202 (Слово 46). Иоанн Лествичник. «Лествица». – С.П., 1898, Слово 25, §§41, 4, 49, 52, 68.

[238] Некоторые писатели называют число: семь. Объясняется это тем, что, по их мнению, тщеславие и гордость суть одна страсть.

предмета или действия, соответствующего одной из порочных наклонностей человека. На «прилог» откликается чувство, которое отвечает на вторгнувшееся в сознание представление сочувствием или несочувствием. Это самый важный момент, от которого зависит судьба помысла: остаться или уйти. Только появление помысла в сознании не зависит от воли человека. Остальное – дело произволения. При отсутствии волевого отвлечения внимания, наступает третий момент, когда уже сама воля увлекается все более и более помыслом. Этот этап характеризуется склонением воли к объекту помысла. Но иногда перед тем, как состоялось окончательное решение человека перейти к этому моменту волевой решимости, а в некоторых случаях даже и после такого решения, человек переживает борьбу между страстным влечением и противоположными наклонностями своей природы. Впрочем этот психический момент неустойчивого колебания воли между полярными влечениями наблюдается тогда только, когда в душе еще не успел образоваться «навык» к помыслу, т.е. пока греховная склонность не сделалась постоянным качеством характера человека, пока еще не образовалась окончательно страсть. В противном же случае, человек почти, или совсем без борьбы отдается делу удовлетворения страстного помысла. Страстное влечение господствует над волей, заставляя всю мыслительную и активную энергию души сосредоточиться на предмете страсти. Это – «пленение», высшая фаза развития страсти. Как же избежать сего «вавилонского пленения»?

Самое лучшее – не вступая даже в борьбу, отсечь помысел в самом начале, т.е. отвлечься, переключить внимание.[239] Но здесь

[239] Лишь самые совершенные могут входить в рассмотрение помысла – чтобы приумножить свой духовный опыт.

нужен, как его называет преп. Исихий (V в.), «помысел-самодержец»,[240] господствующий над всеми другими, иными словами, ум должен удерживаться в постоянной памяти о Боге, что, в свою очередь, достижимо лишь с помощью непрестанной умно-сердечной, т.е. собственно исихастской, молитвы,[241] одно из лучших описаний которой находим у преп. Симеона Нового Богослова: «Третий образ воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным... Ум (быть в сердце – отличительная черта сего образа молитвы) да хранит сердце в то время, когда молятся и внутрь его да вращается неотходно, и оттуда, из глубины сердца да воссылает молитвы к Богу».[242]

«Понятие сердца занимает центральное положение в мистике, сердце означает некоторую глубину, скрытый центр личности, где лежит вся ее ценность, ее вечность».[243] Разум должен сообщать сердцу верное направление, предохраняя его от помыслов дурных и направляя к помыслам добрым. Ввиду же того, что помыслы возникают из сердца, внимание должно держаться также у сердца, или

---

[240] Исихий Иерусалимский. Слово о трезвении и молитве // Добротолюбие, т. 2. С. 135.

[241] В православной аскетической литературе обычно выделяют три "образа", или вида, молитвы: словесную, мысленную и умносердечную. Словесная молитва творится языком, ум не вникает в слова молитвы, а сердце остается холодным; мысленная – творится в уме, который вникает в слова молитвы, сочувствует им.

[242] Добротолюбие, т. 5, с. 465.

[243] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике. С.5.

в сердце, что можно определить «трезвенным надзором ума за помыслами»; в аскетике это называется «пребыванием в сердце».[244]

Практика непрестанной Иисусовой молитвы идет из глубокой древности. Вот, например, слова преп. Варсонуфия Великого (VI в.): «Имя Иисуса должно призывать не только во время искушений, ибо непрестанное призывание Имени Божия есть собственно молитва ...призывание Имени Божия отгоняет злые помыслы».[245]

В силу непрерывного внедрения в душу Имени Божия, образ Христа проникает в подсознание и расцветает в сознании. Совершается преображение души, начиная с ее скрытых глубин, преображение, имеющее своим пределом полное «обожение».

Подведем итог: аскетическое делание, путем борьбы о помыслами при помощи непрестанной молитвы, заключающей в себе имя Божие, имеет своей предельной целью обожение человеческой личности. Смиряясь, человек возносится на недосягаемую высоту, становится «богом по благодати», причастником нетварного Фаворского света.

Центральным символом, дающим ключ к вхождению в духовную реальность не только исихазма или православного мироощущения в целом, но и мистики и поэзии множества иных культур, является «сердце». На страницах Библии[246] это слово

---

[244] О пребывания в сердце умом с непрестанной молитвой говорили Антоний Великий (IV в.) – «Отечник», с. 21,23,43; Марк Подвижник – Добротолюбие, т. 1, с. 371,393, авва Дорофей – см. его Поучения, с. 47; Иоанн Лествичник – «Лествица», с. 232-242; Епифаний Кипрский – «Отечник», с. 108; Исайя Отшельник – там же, с. 230 и практически все авторы «Добротолюбия», а также Феофан Затворник (XIX) и др.

[245] Варсануфий Вел. и Иоанн. Руководство..., §§ 424-425.

[246] Практическая Симфония для проповедников Слова Божия / Сост. Г. Дьяченко. – Св.-Тр. Серг. Лавра, 1992. С. 169-171; 473-474.

встречается почти тысячу раз.[247] Поскольку сердце (χαρδια) выступает то как орган чувств, то как инструмент сознания, следует попытаться более точно определить значение этого весьма многогранного термина. «Сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека с всеми их направлениями и оттенками».[248]

Сердце мыслит.[249] Размышление – «предложение сердца» (Прит. 16,1); уразуметь сердцем – значит понять (Втор. 8,5); познать «всем сердцем» – понять вполне (Иис. Нав. 23,14); «всяк помышляет в сердце своем» (Быт. 6,5); мысли – «советы сердечные» (1 Кор. 4,5); «говорить в сердце» – думать. Сердце чувствует[250]. Оно радуется (Ис. 65,14) и ликует (Пс.83,3; Деян. 2,46) скорбит (Прит. 25,20-21) и сокрушается (Ис. 65,14; Иов. 37,1), завидует (Прит. 23,17; Иак. 3,14) и ненавидит (Деян. 7,54), беспокоится (Прит. 12,25) и отчаивается (Прем. 2,20), трепещет (Иер. 32,40) и ужасается (Втор. 28,28; Пс. 142,4), воспламеняется и горит под воздействием божественного слова (Лк. 24,32). Сердце принимает решения.[251] Оно есть средоточие

---

[247] Евдокимов М. Сердце в восточной традиции и «Мыслях» Паскаля // Страницы. 1996. № 1. С. 28. Ср.: Лепахин В. Умное делание (О содержании и границах понятия «исихазм») // Вестник русского христианского движения, № 164. С. 7.
[248] Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Он же. Философские произведения. – М., 1990. С. 69.
[249] Ис. 10,7; Пс. 140,3; Пр. 6,14,18,19,21; Мф. 9,4,13,15; Лк. 1,51; Ин. 12,40; Евр. 4,12; Рим. 1,21; Еф. 1,18.
[250] Ин. 14,1,27,16,6,22; Деян. 2,26,14,17,21,13; Рим. 9,2; 2 Кор. 2,4; Иак. 5,5; Иов. 23,15.
[251] Деян. 5,4,7,23,11,23; 1 Кор. 4,5; 2 Кор. 7,9,8,16; 1 Кор. 7,37; Рим. 10,1,28; Откр. 17,16; Лк. 24,38; 1Кор. 2,9; Деян. 7,39.

нравственной жизни человека;[252] в нем пребывает такая сокровенная функция сознания, как совесть; из сердца исходит любовь. Наконец, сердце является хранителем и носителем всех телесных сил человека,[253] центром его физического организма. Одним словом, священные писатели определенно и с полным сознанием истины признавали сердце средоточием всех явления телесной и духовной жизни».[254] Но не делает ли такая широкая многозначность понятия «сердца» этот термин некоей поэтической метафорой, точный смысл которой ускользает от нашего взора? Один из крупнейших русских философов нашего столетия Б.П. Вышеславцев считает, что: «это не так: сердце на религиозном языке есть нечто очень точное, можно сказать, математически точное, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно многие радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи».[255]

Сердце есть, в первую очередь, «центр во всех смыслах».[256] Оно «обозначает собою нечто центральное, нечто внутреннее, нечто среднее, - орган, который является сердцевиною живого существа, как по своему месту, так и по своей деятельности».[257] Однако, это выражение не тождественно с принципом единства сознания в психологии, ибо «сердце означает некоторый скрытый центр, скрытую глубину, недоступную для взора»;[258] «оно составляет

[252] Пс. 72,26; Иез. 28,2; Рим. 1,21; Ис. 6,10; 63,17; Иез. 11,19 Дан. 4,13; Иер. 16,12; Пс. 5,10; Лк. 6,45; Рим. 2,15; Пс. 51,7; Ин 13,2.
[253] Пс. 39,13; 37,11; Суд. 19,5; Лк. 21,34; Иак. 5,5; Деян. 14,17.
[254] Юркевич, Ук.соч., с.73.
[255] Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 63.
[256] Там же.
[257] Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. // Он же. [Сочинения], т.1, Кн.1, – М., 1990. С. 269.
[258] Вышеславцев, Ук. соч., с.63.

глубочайшую часть нашего существа»,[259] «сокровенный центр личности»,[260] недоступный внешнему проникновению, так как «никогда внешние обнаружения слова, мысли и дела не исчерпывают этого источника».[261] Невозможно до конца постичь эту сокровенную самость личности и самому человеку. Да люди, как правило, и боятся заглядывать в эту бездну. Те же, кому это удается, испытывают как бы новое духовное рождение.

Сердце является основным органом религиозных переживаний. И в этом контексте надо определить отношение данного понятия к коррелятивным понятиям «души» и «духа», которые зачастую употребляются без всякого различия. Душа ( ψυχη ), как субъект личной жизни, высший свой принцип имеет в духе (πνευμα), а непосредственный орган, концентрирующий и объединяющий в себе все свойственные ему состояния и функции – в сердце (χαρδια). Таким образом сердце и дух состоят в неразрывном взаимоотношении. «Специальная деятельность «духа» происходит по преимуществу в «сердце», так что иногда именно «сердцу» приписывается то, что последней инстанции принадлежит собственно «духу».[262] Аналогично уясняется отношение между сердцем и разумом (νους), который играет важную роль в святоотеческой письменности. «Сердце и разум – символы двух начал, двух глубочайших сил человека, которые мучительно противоборствуют, придавая тем самым динамичный, а подчас и трагический характер

[259] Юркевич, Ук. соч., с.72.
[260] Вышеславцев, там же.
[261] Юркевич, там же.
[262] Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. т.1, кн.2. – М., 1996. С. 375.

человеческому существованию».[263] Библейский взгляд признает разум функцией сердца,[264] которому отводит господствующую роль. Святоотеческие же воззрения по данному вопросу не столь категоричны. «В святоотеческой литературе значение сердца часто ограничивается, а иногда прямо затеняется значением «разума» (νους), который нередко получает первенствующее, главенствующее значение, тогда как «сердце», вследствие этого, естественно отступает уже на второй план и само подчиняется «разуму».[265] Здесь можно со всей очевидностью наблюдать влияние психологических воззрений, развившихся на почве греческой философии, где понятию «разума» усваивается центральное значение. Следствием этого является некоторая неопределенность святоотеческой терминологии, что создает известные трудности при анализе диалектики понятий: χαρδια, ψυχη, πνευμα и νους.

Исследователи отмечают существование противоречия «между «интеллектуальной мистикой», основывающейся на антропологическом дуализме неоплатоников, и мистикой сердца, более близкой к Библии, а иногда к стоицизму».[266] Григорий Палама и исихасты XIV в., строго придерживаясь последнего направления, не желали выносить радикальных решений в пользу одной из антропологий, хотя и ясно понимали, что: «путь исихаста никогда не сведется к интеллектуальному упражнению ума в

---

[263] Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб., 1993. С. 3.
[264] Рим. 1,21; 2 Кор. 4,6; Еф. 1,18; 2 Пет. 1,19; Мф. 13,15; Деян. 28,27; Ин. 12,40; Мк. 6,52; 8,17; Еф. 4,18; Лк. 24,25; 2 Кор 3,15; Евр. 4,12.
[265] Зарин, Ук. соч., с.377.
[266] Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. – СПб., 1997. С. 206.

саморефлектирующем самопревосхождении».[267] «Поэтому он старался придать библейское «монистическое» значение неоплатоническим и дуалистическим понятиям отцов, на которые ссылался его оппонент, и установить, таким образом, consensus patrum; в то же время с редким для его эпохи критическим чутьем он отказывается от какого бы то ни было догматизма в области чистой физиологии.[268]

Полемизируя со своим ученым оппонентом Варлаамом Калабрийским, исповедующим, по мнению Паламы, «познание сущего и восхождение к Богу через внешнюю и обезумевшую мудрость»,[269] глава исихастов рассуждает о соотношении νους и χαρδια следующим образом: «Если наша душа – это единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием, то пользуясь какими частями тела как орудиями действует та ее способность, которую мы называем умом?» – спрашивает св. Григорий и говорит далее: «одни помещают ее, как в некоем акрополе, в мозгу, а другие отводят ей вместилищем глубочайшее средоточие сердца, очищенное от душевного духа. Если мы сами определенно знаем, что наша способность мысли расположена и не внутри нас как в некоем сосуде, поскольку она бестелесна, и не вне нас, поскольку она сопряжена с нами, а находится в сердце как своем орудии, то мы узнали это не от людей, а от самого Творца людей, который после слов «Не входящее в уста, а выходящее через них оскверняет человека» говорит: «Из сердца исходят

[267] Геронимус А. Богословие священнобезмолвия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995. С. 155, 158.
[268] Там же, с.207.
[269] Григорий Палама, Триады в защиту священно-безмолвствущих. I.3.41. М., 1995, с.103.

помыслы» (Мф. 15,11; 19). Вот почему у Макария Великого сказано: сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами; ведь и все помыслы души – в сердце»:[270] так что сердце – сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения».[271] В другом месте своих Триад Палама ссылается вслед за вышеприведенной цитатой из Макария на слова Максима Исповедника: «Чистое сердце, – говорит он, – предоставляет Богу неотягченный вещественными образами ум, готовый ознаменоваться внутри себя лишь образами, через которые Ему свойственно зримо являться».[272] Что на это скажут люди уверяющие, что Бог познается только через познание сущего, а явлений Бога, которые бывают при единении с Ним, не ведающие и не признающие? Между тем Бог через одного из богоносцев говорит: «Учитесь не от человека, не от рукописания, а от совершающегося в вас самих возсияния и озарения».[273] Неужели не отягощенный вещественными образами ум, знаменующийся внутри себя Божьими образами, бессилен

---

[270] Это место из творений преп. Макария Великого (Беседы. 15.20: PG, 24, 589B) Палама приводит еще раз в конце этой триады (I.3.41 - Ук.соч., с.104) и ссылается на него во второй Триаде (II.2.27 - Ук.соч., с.186), чем подтверждает свою приверженность к идеям этого подвижника.

[271] Григорий Палама. Триады... I.2.2. М., 1995, с.43.

[272] Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. II.82: PG, 90, 1164A. Ср. это же месте в другом переводе: «Чистое сердце есть то сердце, которое представляет Богу [свою] память совершенно безвидной и бесформенной, и она готова быть запечатленной только теми образами Его, через которые [Богу] присуще являться» – Максим Исповедник. Творения. Кн.1: Богословские и аскетические трактаты. – М., 1993. С. 251.

[273] Иоанн Синайский. Лествица, 25,4: PG, 88, 989A. Проведем это место полностью: «Господь говорит: научитеся не от Ангела, не от человека, не от книги, но от Мене, т.е. от Моего в вас вселения и осияния и действия» – Иоанн Синайский. Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 163.

подниматься над познанием сущего?».[274] Варлаам же, отвечая на первую Триаду, Паламы, обвинил его в противоречии с учением св. Григория Нисского, который являлся признанным авторитетом. Опираясь на слова этого мыслителя о том, что: «умная сущность сочетается с тонкой и светловидной силой нашей чувственной природы»,[275] он упрекает вождя исихастов в том, что тот вместо световидной силы называет первым разумным органом сердце и в том, что Палама «якобы изображает единение ума с телом как нечто познаваемое, тогда как святой считает его непостижимым».[276] Палама, стараясь «доказать, что между святыми нет разногласия»,[277] отвечает во второй Триаде: «В самом деле, если Макарий Великий, наученный действием благодати, нас тоже учит, что ум и все помыслы души заключены в сердце как в своем органе, а Нисский – что ум, поскольку он бестелесен, не внутри тела, то мы, приводя к единству это кажущееся различие и показывая отсутствие противоречия, говорим, что хотя ум, в согласии с Григорием Нисским, находится не внутри тела в том смысле, что он бестелесен, но одновременно, в согласии со святым Макарием, он в теле, а не вне тела в том смысле, что связан с телом и непостижимо управляет первым плотским органом, сердцем. Поскольку один святой помещает его вне тела не в том смысле, в каком второй – внутри тела, никакого расхождения

[274] Григорий Палама. Триады... I.3.41. М., 1995, с.104.
[275] Григорий Нисский. Об устроении человека. 8.: PG, 44, 145C. Говоря о трех триадах в составе человека, св. Григорий Нисский пишет, что «растительной» способности человека «прирождена чувственная, которая по своей природе занимает середину между умной и вещественной сущностью - настолько грубее первой, насколько чище последней. Далее имеет место усвоение и растворение умной сущности в тонком и световидном из чувственной природы, так чтобы в составе человека были все три эти природы». – Григорий Нисский. Об устроении человека. – СПб., 1996. С. 23.
[276] Григорий Палама. Триады... II.2.27-28. М, 1995, с.186.
[277] Григорий Палама. Триады... II.2.30. М., 1995, с.186.

между ними нет».[278] Притом: «что такое это соприкосновение и как оно совершается между умной природой и телесной или телом, помыслить и выразить никому вообще из людей невозможно».[279]

Итак, по мнению Паламы, разум имеет своим органом сердце, хотя некоторые считают таким органом мозг. П.Д. Юркевич[280] в своей классической работе о сердце замечает по этому поводу: «Итак, священные писатели знали о высоком значении головы в духовной жизни человека; тем не менее, повторяем, средоточие этой жизни они видели в сердце. Голова была для них как бы видимою вершиною той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится в сердце».[281]

Как уже было показано выше, сердце является центром физического организма человека. Этот аспект также получил осмысление в святоотеческой традиции в целом и у св. Григория Паламы в частности. Его аргументация была «направлена против антропологического дуализма, который устранял из области благодати большую часть человеческого существования, превращая христианство в религию развоплощения».[282] «Мысли св. Григория Паламы, несомненно, еще один шаг по пути антиплатонистической

---

[278] Там же.
[279] Там же.
[280] «Русская религиозная философия стремилась выявить и обосновать все лучшее из накопленного духовного опыта. Так, «философия сердца» П.Д.Юркевича, которая затем неоднократно воспроизводилась П.А.Флоренским и Б.П.Вышеславцевым, несомненно, схватывает коренную особенность русской ментальности, которая культивировалась веками и которая непременно должна сохраняться и развиваться». «Важнейшее значение «философии сердца» Юркевича - постановка самой проблемы духовности, осознание проблемы духовности, осознание неразрешимости ее на путях предметного дискурса». - Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб., 1993. С. 118, 121.
[281] Юркевич. Ук.соч., сс.74-75.
[282] Мейендорф. Ук.соч., с.217.

реакции во имя библейской антропологии, то есть антропологии, основанной на непременном единстве духа и материи в человеке. Поэтому мы обнаруживаем у св. Григория Паламы элементы христианского материализма, который, вместо того чтобы устранять материю, взбунтовавшуюся против духа вследствие греха, возвращает ей место, назначенное Создателем, и открывает путь, указанный Христом, Который преобразил ее и обожил в Своем собственном Теле».[283] С этими словами о. И. Мейендорфа перекликаются рассуждения Б.П. Вышеславцева по поводу культа «Sacre Coeur» в католицизме, где имеет место соединение духовного и телесного элементов, вследствие чего противники этого культа критиковали, в первую очередь, его «материализм», а апологеты отвечали, что: «символизм и мистика любви не исключают телесного сердца».[284] «И «материализм» католических теологов в этом же случае есть истинно-христианский «материализм». – Пишет философ. – Христианству присущ такой «материализм», ибо оно есть религия воплощения, а потому не презирает и не отбрасывает плоти, а сохраняет и спасает ее. Поэтому в христианской мистике существенно важно, что «сердце» имеет эти два значения, духовное и телесное; и никогда христианство не может отбросить организм и орган сердца как низшее и презренное ради духа и духовного значения «сердца». Духовное «сердце» реально связано с телесным сердцем, ибо дух воплощен; и сокровенные волнения духа заставляют биться наше телесное сердце. Биение сердца есть существенный признак органической жизни человека (прекращение пульса констатирует смерть); и поэтому «сердце» как центр кровообращения есть реальный символ живого организма как

[283] Там же, с.218.
[284] Вышеславцев. Ук.соч., с.73.

целого».[285] Говоря о взаимосвязи духовного и физического уровней человеческой природы, Вышеславцев продолжает: «Скрытый центр духа, наше сокровенное я, связано со скрытым центром организма, с нашим телом. Связь эта научно и философски совершенно неразгадана, и вместе с тем она совершенно очевидна. Научно она выражается как «психофизическая проблема», но эта философски установленная тайна, это чудо взаимодействия тела и души религиозно углубляется в тайну воплощения, в тайну Слова («Слово плоть бысть»): каким образом λογος как духовный смысл может воплотиться в звучащее слово, в телесный жест? Каким образом «сокровенный сердца человек» ...может «воплощаться» в этом мире в словах, в движениях тела, в творчестве? ...«Сердце» есть таинственная и непонятная ось, которая пронзает и держит и духовную и телесную жизнь человека. Телесное сердце никогда не есть только «плоть», а всегда есть воплощение, ибо каждое его биение имеет духовное значение: оно нечто выражает в своем движении и нечто вносит в этот мир – любовь или ненависть, повторение старого ритма или рождение нового».[286] По словам П.Д. Юркевича: «священные писатели признают средоточием всей телесной и органом всей духовной жизни то самое плотяное сердце, которого биение мы чувствуем в нашей груди».[287]

Любовь, являющая собой вершину христианского совершенства, источником своим также имеет сердце. Божественный ερος воспламенял сердца многих поколений мистиков, стремившихся как можно теснее соединиться с предметом своей любви. Приведем

[285] Там же, с.74.
[286] Там же.
[287] Юркевич. Ук.соч., с.73.

слова С.М. Зарина, посвященные роли сердца в аскетике и мистике христианства: «Учение о «сердце» в этом смысле имеет весьма большое значение в христианской мистике, а также вместе с этим и вследствие этого – оно в значительной степени, весьма существенно отражается и в христианской аскетике, – поскольку именно особенностями этого учения определяются характерные свойства и основное содержание мистического переживания состояния теснейшего, непосредственного общения с Богом, а также – неразрывно с этим – и аскетические средства реального достижения этого единства».[288] Средоточием любви признает сердце и Б.П. Вышеславцев: «Вот последний и решающий довод в пользу символа сердца: сердце есть центр любви, а любовь есть выражение глубочайшей сущности личности. Мы любим не умом и не познанием, а сердцем. И даже самый этот ум и само познание мы любим сердцем. Мы должны всем сердцем отдаваться тому, в чем мы желаем достигать чего-либо. Ценности, сокровища духа, мы воспринимаем сердцем: «где сокровище ваше, там и сердце ваше».[289] Личность в конце концов определяется тем, что она любит и что ненавидит. Глубочайший центр личности есть любовь, Эрос, т.е. стремление, тяготение, порыв; не стояние на месте, не квиетизм,[290] не холодное интеллектуальное созерцание».[291] В сердце человека «изливается божественная любовь».[292]

Именно сердце является точкой соприкосновения двух миров: Бог говорит с человеком в его сердце. И в этом смысле следует

[288] Зарин. Ук.соч., с.373-374.
[289] Мф. 6,21.
[290] Квиетизм зачастую сближают с исихазмом, но с данной позицией трудно согласиться.
[291] Вышеславцев. Ук.соч., с.70.
[292] Там же, с.64.

обратить особое внимание на такую характеристику сердца, как его глубина. Всякий, «кто ... думает, что в человеческой душе, как и во всяком создании Божием, есть стороны, недоступные для ограниченных средств нашего знания, тот наперед уже моет видеть многозначительность библейского учения о глубоком сердце, которого тайны знает только ум божественный»[293] – пишет Юркевич. Более подробное рассуждение на эту тему находим у другого философа: «Но только в глубине этого Я, в глубине сердца, возможно действительное реальное соприкосновение с Божеством (Dieu sensible au coeur – Паскаль),[294] возможен подлинный религиозный опыт,[295] без которого нет религии и нет истинной этики. ...И это соприкосновение с Божеством возможно потому, что в сердце человека есть такая же таинственная глубина, как и в сердце Божества. Здесь раскрывается весь смысл выражения «образ и подобие Божие», здесь человек чувствует свою Божественность, здесь одна глубина отражает другую;

[293] Юркевич. Ук.соч., с.77.

[294] «Именно этот оазис соединяет великое духовное течение Востока и неисчерпанное глубокое течение Запада», – говорит о философии Паскаля современный автор: Евдокимов. Ук.соч., с.37.

[295] Относительно понятия «религиозный опыт» размышлял Е.А. Торчинов: «Обычно под религиозным опытом понимается вся совокупность религиозных чувств и переживаний, таких как переживание обращения, чувство греховности, раскаяние, утешение и т.д. к сфере религиозного опыта относят, таким образом, любые психические состояния, связанные с исповеданием любой религии. В сферу религиозного опыта, что вполне естественно, включается и так называемый мистический опыт... считаем именно религиозный опыт фундаментальной основой феномена религии как такового, именно его мы рассматриваем в качестве первоэлемента религии со всеми ее верованиями, догматами и институтами. Или, что будет точнее, мы считаем, что в основе религии лежат подчас весьма глубинные, подчас и более поверхностные психические переживания или состояния, которые позднее, в рамках уже сложившейся традиции, могут квалифицироваться как религиозный опыт». – Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998, с.24,26.

и пока человек не встретится с этой глубиной в своем собственном существе, он не понимает, что значит глубина Божества».[296]

Во всей своей глубине сердце непостижимо даже для непосредственного его обладателя - только Бог знает до конца помышления человеческих сердец – в этом согласны все христианские мистики. «Сердце есть нечто более непонятное, непроницаемое, таинственное, скрытое, чем душа, чем сознание, чем дух. Оно непроницаемо для чужого взора и, что еще более удивительно, для собственного взора. Оно так же таинственно, как сам Бог, и доступно до конца только самому Богу».[297] «Именно сердцем переживает человек общение с другим существом. Отсюда естественно, что и личное, непосредственное, общение с Богом совершается именно также в сердце»[298]. «Только Бог знает сердце», – говорит Иеремия: сердце и есть я сам, но в то же время оно меня бесконечно превосходит... Это гипостатический центр человека, место, где в глубинах целостного бытия человек принимает благость Божью. ...Наш Бог есть Бог, сокрытый в сердце человека».[299] Поэтому «исихасты пытаются... сойти в глубину и обнаружить там сокрытого Иисуса».[300] Григорий Палама, разъясняя слова Макария, говорит, где именно благодатью законы Духа»: «В главном телесном органе, на престоле благодати, где ум и все душевные помыслы: в сердце».[301] «именно сердце является местом деятельности Св. Духа».[302] – Подтверждает исследователь святоотеческих творений. В согласии с

[296] Вышеславцев. Ук.соч., с.64.
[297] Там же, сс.64-65.
[298] Зарин. Ук.соч., с.579.
[299] Евдокимов. Ук.соч., с.34.
[300] Там же, с.37.
[301] Григорий Палама. Триады... I.2.3. М., 1995, с.44.
[302] Зарин. Ук.соч., с.376.

высказываниями главы исихастов XIV в. находятся слова исихаста XIX в. св. Серафима Саровского: «Господь ищет сердце, преисполненное любовью к Богу и ближнему – вот престол, на котором Он любит восседать... ибо в сердце человеческом Царствие Божие».[303]

Сердце человеческое, как было показано выше, рождает из себя все доброе, светлое, возвышенное, является точкой соприкосновения Бога и человека, и, тем не менее, оно является источником греха, злобы и ненависти – из сердца исходят дурные помышления. Так учит Евангелие, того же мнения придерживается святоотеческая аскетика. «Сердце иррационально не только в смысле низшей своей сферы, соприкасающейся с «плотью», но и в смысле высшей, соприкасающейся с «духом» и являющейся органом духа, но во всяком случае его иррациональность, глубина и бездна обнимает как высшие мистические переживания, так и низшие подсознательные, «утробные» влечения». Сокровенная область «сердца», которая является «сокровенной» и, следовательно, подсознательной и для самого ее носителя, вовсе не должна быть непременно возвышенной и близкой к Богу. Из нее могут проистекать неожиданно для самого человека и бессознательно, как добрые, так и злые деяния».[304] Христианская самость (сердце),[305] – пишет Б.П.Вышеславцев, – не есть отрешенная самость, ни за что не ответственная; нет, это воплощенная самость, всюду присутствующая и все прощающая, и

[303] О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. – Сергиев Посад, 1914. С. 11.

[304] Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. С. 45

[305] По мнению В.В. Зеньковского, отождествление «сердца» и «самости», имеющее место в концепции Вышеславцева, входит в противоречие с Евангелием. См.: Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Вестник русского христианского движения, № 154. 1989. С. 91.

потому за все ответственная. Это как бы ось земли, одинаково присутствующая во всех глубинах – и в скрытом центре шара и на периферии. За каждое событие на периферии ответственен центр, ибо вокруг его все вращается».[306] В одной из статей М.Евдокимов приводит слова преп. Диадоха Фотийского: «сердце рождает из своей глубины добрые и недобрые мысли. Эти мысли могут быть недобрыми не по причине природы сердца, а по причине первородного греха, из-за привычки помнить о зле».[307] П.Д. Юркевич отмечает: «сердце есть исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках человека, есть доброе или злое сокровище человека».[308] говоря об осуществлении связи Бога с человеком в его сердце, С.М. Зарин продолжает: «Столь же важно, существенно, необходимо, фундаментально значение «сердца» и в деле выполнения отрицательной задачи христианского подвижничества, состоящей собственно в освобождении, очищении человеческой природы от чуждых, враждебных его истинному, идеальному назначению элементов. ...И это собственно потому, что «страсти» «суть сердечные движения»[309] в том смысле, что только благоприятствующее греховным «приражениям» настроение «сердца», сочувствие им обеспечивает развитие и господство их в душе человека, в результате чего и является собственно «страсть», явление враждебное нормативному религиозно-нравственному предназначению человека».[310]

---

[306] Вышеславцев. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 77.
[307] Евдокимов. Ук.соч., с.33.
[308] Юркевич. Ук.соч., с.72.
[309] Феофан (Говоров). Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики). Изд. 8-е. М., 1899. С. 281.
[310] Зарин. Ук.соч., с.579-580.

Налицо антиномия, однако: «Не следует удивляться антиномичности сердца, антиномичности глубинного Я. Мы приходим здесь к некоторому пределу, где встречаем беспредельное со всеми «парадоксами бесконечности». Но прежде всего необходимо увидеть, с какими фундаментальными проблемами связана эта апория. Она связана с проблемой зла и с проблемой свободы. Ибо из творческого центра и его предельной глубины (Ungrund), из его бездны должно быть принято возникновение зла».[311] при этом: «антиномия углубляется до степени трагического раздвоения человеческого сердца, влекущего за собою трагедию человеческой судьбы, человеческой истории. ...Решение, приемлемое для «сердца», может состоять только ...в победе изначального богоподобия и безгрешности (в «обожении»).[312]

Святоотеческая мысль также пронизана идеей обожения (теозиса) как высшей цели человеческого существования, ибо человек призван стать «богом по благодати». «Основной идеей всей греко-восточной аскетики и мистики была идея обожения (θειωσις). Обожение есть настоящая сублимация всего существа человека, всех сил его тела и души. ...Вся христианская аскеза есть грандиозный замысел сублимации, знающий свои удачи и неудачи».[313] Григорий Палама и исихасты много писали о несотворенном Фаворском Свете, приобщаясь к которому, человек достигает своего обожествления при помощи божественной благодати. И в этом смысле часто говорят о

[311] Вышеславцев, Ук.соч., с.78.
[312] Там же, с.80.
[313] Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. С. 48-49.

«просвещении сердца». «Сердце как единство свободы и света»[314] получает осмысление у Б.П. Вышеславцева.

«Таким образом, – пишет Евдокимов, – сердце формирует целостность человеческой личности. Все, что затрагивает тело, душу и разум, устремляется к этому центру жизни и находит там свое проявление. Можно сказать, что сердце есть измерение человека, оно представляет собой меру человеческой глубины. Поясним наше представление и добавим следующее: многие античные авторы, к примеру Аристотель, в сердце обнаруживают средоточие психологических и духовных характеристик личности, в то же время это не прослеживается в концептуальных взглядах сегодняшнего дня, которые мы можем почерпнуть в современной типологии и антропологии. Следовало бы серьезно поразмыслить над этим, исследовать наши антропологические корни, вновь открыть великое сокровище, унаследованное традицией, которая была обогащена золотой нитью святости. Особенно это важно для современного мира, в котором понятие личности, как представляется, начинает стираться и исчезать, и доподлинно так и неизвестно, что же такое человек».[315]

Сходные мысли относительно взаимосвязи между «культурой сердца» и цивилизацией можно найти у Вышеславцева: «Потеря культуры сердца в современной жизни есть потеря жизненной силы, наше существование превращается в постоянное умирание, засыхание, какой-то склероз сердца, которым поражена вся современная цивилизация. Поэтому ее жизнь так похожа на смерть, ее веселье так похоже на скуку, она полна чувства безвыходной тоски, постоянно звучавшей во всей литературе последнего столетия.

[314] Там же, с.84.
[315] Евдокимов. Ук.соч., сс.30-31.

Чувство пустоты, чувство ничтожества происходит оттого, что иссякла центральная сила личности, засохла ее сердцевина, и тогда не поможет никакой временный расцвет периферических и внешних сил. Не помогут ни чудеса техники («переставление гор»), ни чудеса социального распределения («раздавание имения»), ни чудеса науки («всякое познание»), потому что, по слову апостола, «если я не имею любви, то я ничто». Вот это напоминание о потере личности, о потере сердца, о «ничто» есть самое сильное, что может сказать Евангелие современному человечеству».[316] Как видим, и тот и другой авторы говорят почти одними и теми же словами об исчезновении человеческой личности в цивилизации, построенной на основании, где не нашлось места сердцу.

Аналогичные идеи высказывались неоднократно и другими мыслителями современной эпохи, что заставляет нас задумываться всерьез над самыми привычными и обыденными формами нашего существования, о возможности коренной перемены самого нашего мировосприятия, где сердце как орган любви и познания будет занимать подобающее ему центральное место. Ведь сердце «глубже и, так сказать, центральнее, чем психологический центр сознания. Сердце есть центр не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и духа, не только духа, но и тела, не только умопостигаемого, но и непостижимого; одним словом, оно есть абсолютный центр».[317]

Теперь необходимо более подробно сказать в взаимоотношении ума и сердца в процессе раскрытия личности. Душевные силы человека разобщены: «Ум не стоит в сердце: он стоит отдельно, он не

[316] Вышеславцев. Ук.соч., сс.71-72.
[317] Там же, с.68.

согревается теплотою сердца. Вся наша цивилизация, ведущая происхождение от Ренессанса, вся эта безрелигиозная цивилизация хочет лишить сердце его центрального положения и дать это центральное положение уму, науке, познанию».[318] Здесь, в связи с упоминанием Ренессанса, следует отметить, что: «Одобрив учение св. Григория Паламы, византийская Церковь решительно отвернулась от Возрождения. Этот разрыв, произошедший в середине XIV в., заметен даже в искусстве, в котором характерные для так называемого «Палеологовского Возрождения» черты резко ослабли. Именно это противостояние Возрождению в гораздо большей степени, чем противостояние Западу, и характеризуем победу св. Григория».[319] «Окончательная победа св. Григория в 1351г., – пишет тот же автор в другом месте, – означала для византийской культуры отказ от новой гуманистической цивилизации, которую в это время усваивал Запад».[320] «Спор Григория Паламы с Варлаамом в XIVв. Представляется одним из знаменательных событий истории, где отразился тот критический выбор, перед которым стояла европейская цивилизация в преддверии Ренессанса. Вопрос стоял о двух альтернативных типах и путях грядущего возрождения: мирском и религиозном».[321] «Непосредственным результатом победы Паламы в споре с Варлаамом было пресечение линии рационалистического гуманизма в Византии... Византийский богословский спор во многом предвосхищал перипетии дальнейшего духовного развития

[318] Там же, с.69.
[319] Мейендорф. Ук.соч., с.325.
[320] Там же, с.186.
[321] Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995.С. 249.

Европы».[322] Опыт Империи Ромеев, сам выбор, который сделало византийское общество заслуживают в этой связи самого пристального и непредубежденного рассмотрения.

«Сердце есть умное видение, но вместе с тем умное делание. ...Через всю историю христианской мистики проходит колебание между этими двумя моментами самосознания, моментом интеллектуальным и волюнтаристическим, между созерцанием и творчеством».[323] «Умное делание»[324] является основным содержанием исихастской практики. Важнейшим элементом этого «делания» можно назвать «низведение ума в сердце», ибо: «Суть и содержание исихии составляет таинственная и сверхрациональная работа переустройства души в состояние открытости, приуготовленности для благодати. ...Начинают формироваться новые, не встречаемые в естественном состоянии принципы организации и механизмы работы сознания, новые типы энергийного образа человека. В формировании этих новых структур и механизмов центральное место занимает особый процесс концентрации, сосредоточения или центрирования сознания, издавна получивший название «сведение ума в сердце». ...Человек должен сам своею волею и усилием, собрать всего себя в

[322] Сильницкий. Ук. соч., с.270.
[323] Вышеславцев. Ук.соч. с.84.
[324] «Интегральный исихастский подход, охватывающий в едином комплексе все стороны человеческой личности, находит свое естественное завершение в рассмотрении созерцательного аспекта духовности в диалектическом единстве с практической деятельностью (о чем наглядно свидетельствует самый термин «умное делание»)». – Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995. С. 263.

«сердце» – или точней, пожалуй, он должен создать в себе «сердце».[325]

«Центром подвижнического совершенствования, главным его условием служит нормальное положение «ума» (νους, πνευμα) в его отношении собственно к «сердцу», их взаимное должное отношение. – Пишет С.М.Зарин. – Это последнее определяется сущностью, с одной стороны, «ума», а с другой – «сердца». Если первый есть – по преимуществу – сила созерцательная, а второе обнимает собою наиболее глубокие индивидуальные переживания, то их взаимные отношения естественно должны выражаться контролем - постоянным и неослабным - «разумом» над «сердцем», так чтобы первый всегда проникал в сферу сожержания второго, постоянно имел последнее в виду, сообщая ему должное направление, т.е. предохраняя от «помыслов» дурных и направляя к «помыслам» добрым, «поскольку все благоугождение и служение зависит от помыслов». Между тем «помыслы» возникают внутри – из сердца».[326] Такое отношение ума к сердцу именуется иногда в святоотеческой письменности «пребыванием в сердце». Суть его в том, что сознание и внимание заключены в сердце. «Деятельность разума, направленная на внутреннюю, глубочайшую основу человеческой жизни и поведения, прямою целью своею имеет рассмотрение подвижником своего внутреннего состояния во всех деталях, «со всех сторон», достижение возможно точного исследования и познания себя самого, своего собственного религиозно-нравственного «состояния», различение в нем доброго и злого, хорошего и дурного, полезного и вредного. ...По

[325] Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995. С. 95.
[326] Зарин. Ук.соч., с.581.

словам аввы Пимена, «хранение, внимание к самому себе и рассуждение, – вот три действия души».[327]

Приведем слова известного современного мыслителя: «Фундаментальная способность человека устремляться к Богу и входить в соединение с Ним, превосходя и преображая собственную природу, часто называется «умной» способностью, а сама деятельность стяжания благодати называется «умным деланием». Однако, термины «умное» и «ум» понимаются здесь, как мы уже замечали, отнюдь не в обычном значении одной из природных способностей человека, но снова, как и в случае «сердца», в значении обобщенно-символическом. Очень ясно об этом говорит сам Григорий Палама: «Мы называем эту способность (способность к соединению с Богом) умной, хотя в действительности она превыше ума» (I, 3,33). Если «сердце» в словоупотреблении православной аскетики обозначает способность человека собирать всего себя в единый внутренний центр, то «ум» в этом случае обозначает способность человека превосходить себя, входить в соединение с благодатью и облекаться в Божественное бытие. Или так еще: «сердце» – способность человека быть цельностью; «ум» – способность быть цельностью, стремящейся к Богу и соединяющейся с Ним. Когда «сердце» собирает всего человека в единое целое, «ум» это целое устремляет к Богу и в синергии с Ним претворяет в новую, высшую природу. И обожение, включающее в себя и «работу сердца» и «работу ума», представляется, наконец, во всем своем полном виде

[327] Там же, с.585.

как двуединый процесс само-собирания и благодатного само-превосхождения человека».[328]

Рассуждая о крайности эмпирического познания, П.Д. Юркевич предостерегает от впадения в другую крайность мистицизма и призывает видеть истину между ними «в библейском учении о сердце как средоточии душевной жизни человека».[329] Эмпиризм в познании душевной деятельности имеет массу недостатков, однако, не лишен их и мистицизм, доходящий временами до полного отрицания разума.[330] «Когда мистицизм пытался указать формы, которые вполне соответствовали бы духовному содержанию человеческого сердца, то он мог только отрицать все доступные для нас формы и выражения как конечного мира, так и конечного духа. Ему казалось, что не только низшие душеные способности не соответствуют полноте и достоинству сердечной жизни, но и самый разум, поколику он мыслит в частных формах, поколику он рождает одну мысль за другою во времени, есть слабое, неточное и, следовательно, ложное выражение этой жизни. В таких предположениях мистик мог только погружаться в темное чувство единства и бесконечности – в ту глубину сердца, где, наконец, погасает всякий свет сознания. Это болезненное явление мистицизма - который хочет миновать все конечные условия нашего духовного развития, который хочет стать у последней цели сразу и

---

[328] Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // Он же. После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994. С. 310.

[329] Юркевич. Ук.соч., с.90.

[330] «Несмотря на то, что большинство рассуждений о сердце и разуме основывается на их противопоставлении, как в душах отдельных людей, так и в общественном сознании в целом осуществляется процесс взаимодействия, характеризующийся не только подавлением, но и интенсификацией чувств, не только вытеснением витальности, но и замещением ее духовностью». – Марков. с.7.

непосредственно, не достигая ее многотрудным и постепенным совершенствованием во времени, – есть, во всяком случае, замечательный факт для изъяснения душевной жизни человека».[331]

Интересно упомянуть, что противники Паламы обвиняли его в «дешевом энтузиазме», в близости к мессалианству, вообще, к тому нездоровому мистицизму, о котором и говорит Юркевич. Однако, как следует из анализа творений св. Григория и самой аскетической практики исихазма, обвинения их были беспочвенными, ибо «тем, кто решился внимать себе в исихии, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в то внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем».[332] «Не ясно ли, – вопрошает глава исихастов, – что если человек захочет противоборствовать греху, приобрести и получить награду победителя в добродетельном борении, вернее, залог награды за добродетель, умное чувство, то ему нужно ввести вовнутрь тела и ум? ...Мы ...вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще и внутрь его самого».[333] Ибо «одно дело сущность ума, а другое – его энергия».[334] «Ведь если не заключать внутри тела, то как еще иначе вместить в себя ум, который облачается в тело и, уподобляя себе природный вид тела, размещается по всей его оформленной материи? – Задает вопрос учитель безмолвия. – Внешность и раздельность этой материи не могут вместить сущности ума, если эта материя не будет жить, причем таким образом жизни, который соответствует слиянию ума и тела».[335]

---

[331] Юркевич. Ук.соч., сс.89-90.
[332] Григорий Палама. Триады... I.2.3. М., 1995, с.44.
[333] Григорий Палама. Триады... I.2.4. М., 1995, сс.44-45.
[334] Григорий Палама. Триады... I.2.5. М., 1995, с.45.
[335] Григорий Палама. Триады... I.2.6. М., 1995, с.47.

«Значит, именно в сердце должен «спуститься» ум, чтобы заново обрести «неподвижность» и, таким образом, восстановить в человеке внутреннюю гармонию, разрушенную грехом».[336] – Пишет исследователь традиции исихазма. «Для человека это означает собрать осколки своего бытия, погрузить свой разум в сердце. – Говорит об Иисусовой молитве современный писатель. – В «глубинах своего сердца» он может обрести славное тело воскресшего Христа, в котором соединяются мир и Царство, небо и земля».[337] Молитва, в которой идет речь, получила широкое распространение в восточном монашестве. Именно она является главным элементом так называемой практики «умного делания», направленного на внедрение разума в сердце подвижника. Приведем слова современного петербургского философа, посвященную анализу «умного делания»: «Что такое молитва с семиологической точки зрения? Это ритмично построенный дискурс, посредством которого человек входит в своеобразный «транс» и начинает жить как бы в новом измерении. Означающее молитвы абсолютно трансцендентно и вместе с тем парадоксальным образом сообщается текстом. Здесь слово обретает некое внезнаковое, онтологическое значение, которому присуща внутренняя энергия. Питаясь ею, молящийся преобразует свои душу и сердце, тело и разум, становится святым».[338] «Православный святой ориентирован на «внутреннего человека», он озабочен спасением души, очищением своего сердца от скверны. Именно такого рода опыт духовного возрождения обобщало отечественное богословие. ...Аскеза практикуется как терапия, лекарство для людей заболевших

[336] Мейендорф. Ук.соч., сс.206-207.
[337] Евдокимов. Ук.соч., с.32.
[338] Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб., 1993. С. 113.

греховными помыслами, и причина ее таким образом, возводится не к христианству, а к больной плоти».[339]

«Сведение ума в сердце», очищение сердца от греховных помыслов открывает человеку путь к непосредственному богообщению. Однако, по мнению специалиста: «Аскетизм», во всей совокупности своих предписаний, приспособлений и методов, – не цель, а только средство, условие, орудие, хотя в этом качестве ему принадлежит значение существенно важное, обязательное, необходимое».[340] Ту же мысль на обыденном языке выражает неизвестный автор-исихаст: «Сколько не изнуряй себя, какие хочешь проходи телесные подвиги; но если не будешь иметь всегда Бога в уме, да непрестанной Иисусовой молитвы в сердце, то никогда не успокоишься от помыслов и всегда будешь удобопреклонен греху».[341] Рассуждая о смысле этой «самодвижной» молитвы, Б.В.Марков пишет: «ее назначение состояло прежде всего в самоуглублении человека в божественные тайники своей души, она – средство избавления от посторонних помыслов и соблазнов, помогающее сосредоточиться на переживании любви к Богу. Для простых смертных молитва - напоминание о божественных заповедях и самоотчет перед Богом, раскаяние в прегрешениях, просьба о заступничестве, для монахов и схимников она – орудие сакрального, психотехнического, гносеологического, риторического воздействия на тело, сердце и разум, в результате которого они преобразуются как бы в иные органы, способные воспринимать, понимать и переживать божественные сущности. Однако по мере развертывания наставления

[339] Там же, сс.112-113.
[340] Зарин. Ук.соч., с.680.
[341] Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Изд. Оптиной Пустыни, 1991. С. 47.

о самой действующей духовной молитве становятся ясными масштабы притязаний ее адептов: достигший совершенства «внутреннего, духовного делания» может как бы закончить подвиг аскезы и труда, прикладываемого к непрерывному чтению молитв. Молитва переходит в сердце и действует сама собой, без каких-либо специальных усилий. При этом происходит смягчение сердца и обострение ума, человек проживает как бы в двух сферах: с одной стороны, он участвует в жизни и сам добывает хотя и минимальными средствами, свой хлеб; с другой – посредством самодействующей духовной молитвы он находится в непрерывном общении в Богом».[342] При этом исихазм отнюдь не выступает в качестве некоего христианского эзотеризма: «В принципе, любой смертный может повторить путь приобщения к Богу на основе духовной молитвы»,[343] ибо: «Свет Преображения доступен всем, очищенным умом».[344]

Завершая этот краткий экскурс, подведем основные итоги. Термин καρδια несет на себе огромную смысловую нагрузку в контексте христианской культуры. Без тщательного анализа этого понятия невозможно проникновение в мир православной духовности, который концентрируется в учении исихастов. Осмыслению символа сердца в традиции византийского Православия и были посвящены предыдущие страницы нашей работы.

Итак, «сердце» выступает в Св. Писании и в святоотеческих творениях в качестве органа познания, органа чувств, органа решимости; оно является центральной точкой физического организма человека и абсолютным центром личности в целом. Согласно учению

[342] Марков. Ук.соч., с.116.
[343] Там же.
[344] Лисовой Н.Н. Преображение Господне: иконография и смысл праздника // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995. С. 229.

св. Григория Паламы и других исихастов, сам ум является функцией сердца. Стремясь объединить в своем мировоззрении две тенденции святоотеческого предания: интеллектуальную и сердечную мистику, Палама, безусловно, тяготеет к последней, более согласной с библейским мировосприятием.

Сердце является источником любви и всего самого светлого в человеческом духе. Именно в сердце происходит встреча человека с Богом. Но оно же является и источником греха. Из сердца проистекают дурные помыслы. Поэтому для человека, имеющего своей целью соединение с Божеством встает практическая задача очищения сердца. Способы этого искоренения страстей из сердечной сферы разработаны в многовековой традиции «умного делания», содержанием которой является «низведение ума в сердце» при помощи Иисусовой молитвы, совершающейся, в идеале, непрерывно. Итогом этого аскетического подвига выступает теозис –кардинальное преображение человеческой личности, начинающееся в глубине сердца и простирающееся на периферию духа и тела.

Вот самое «ценное, что можно сказать о сердце: оно есть тайный центр человека; оно «безмолвствует», апофатически утверждает свою глубину, в нем скрыта нетленная красота духа, подлинная красота, и этот нетленный духовный центр есть абсолютная ценность, он «драгоценен пред Богом».[345]

[345] Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Он же. Этика преображенного Эроса. – М., 1994. С. 275.

# *Глава 4. Влияние исихастских идей в России в XV-XVIII вв.*

Середина XIV столетия явила напряженное противоборство двух непримиримых мировоззрений, двух различных в корне взглядов на существо отношений Бога, мира и человека. Запад готовился вступить в эпоху Ренессанса, историческое развитие идей которого привело к современному тотальному духовному кризису, разворачивающемуся на фоне небывалых материально-технических достижений. Византия же сделала иной выбор, утвердив его на всецелом принятии мистико-аскетических и философско-богословских идей исихазма, раскрывшего глубинное содержание православного учения применительно к требованиям своей эпохи. Историческое время, отпущенное Византийской империи близилось к завершению, но рядом возрастала единоверная Русь, сумевшая воспринять и творчески приумножить сокровище греческого православия.

Проникновение исихазма на Русь имело место уже во время вышеупомянутых паламитских споров. Жизнь и деятельность преподобного Сергия Радонежского и его учеников со всей очевидностью подтверждает плодотворность этого влияния. «Первоначально исихастские идеи стали проникать при общерусском митрополите Феогносте (1328-1353), обрусевшем греке. Они же просматриваются в учении о «мысленном рае», во вновь введенном Чине православия, шесть новых пунктов которого «коротко формулируют все основные философско-богословские положения исихастов». Практика исихазма тесно связана с деятельностью Сергия

Радонежского и его учеников-молчальников. Философская мысль на Руси этого времени понимается автором, как «русская рецензия» единой для Восточной христианской Европы философской системы. Широкий диапазон влияния исихазма проявился в распространении философско-богословской литературы (сочинения Дионисия Ареопагита, Симеона Нового Богослова, Иоанна Лествичника, «Диоптры» Филиппа Пустынника и др.), в монашеской практике «умной молитвы» и «умного делания», в расцвете художественного творчества».[346]

При этом следует отметить существующую в литературе концепцию о так называемом «протоисихастском влиянии», имевшем место еше в самом начале русской христианской истории. И.Н. Экономцев считает, что: «Ускользнувшее от внимания исследователей протоисихастское влияние пустило глубокие корни на Руси. Вот почему т.н. «второе южнославянское влияние», пропитанное идеями Григория Паламы и Григория Синаита, было воспринято у нас столь быстро, легко и органически. Стимулированное им второе русское Возрождение XIV-XV веков возникло как естественное продолжение и развитие никогда не умиравшей на Руси мистической исихастской традиции… В XIV-XV веках исихастское влияние пропитывало все стороны русской духовной и культурной жизни. … Исихастами были Иосиф Волоцкий и Нил Сорский».[347]

Однако вслед за расцветом православной духовности в эпоху преподобного Сергия мы можем наблюдать некоторое охлаждение, если не полное увядание внутреннего делания в монашеской среде.

[346] Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд. МГУ, 1990. С. 139.
[347] Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. Сборник статей. – М.: «Христианская литература», 1992. С. 190.

Наметился даже некий отрыв от византийской традиции и культуры в целом (симптоматичным явлением стало дело Максима Грека). «Таким образом, в XIV-м и отчасти еще в XV-м веке русская культура переживает новый приступ Византийских воздействий. Но это был канун кризиса и разрыва»[348], - писал Флоровский. «Русь XIV и XV веков проходит под знаком Византии: ее влияния, возрождения монашества, созерцательного подвига. Она черпает духовные силы и воодушевление в общении с Востоком. Но к концу XV века эти прежние связи ослабевают и даже разрываются»[349], - подтверждает И.М. Концевич.

«После подъема XIV-XV веков в русской духовной и культурной жизни происходит определенный спад. … Грядущее Возрождение могло возникнуть лишь на основе нового духовного синтеза. … Признаки подъема стали проявляться к концу XVII в. … Предвестником назревавших сдвигов явилось оживление исихастских традиций. … Особая роль принадлежит в этом старцу Паисию Величковскому, осуществившему прорыв из XVIII века в XV и ставшему прямым продолжателем дела Нила Сорского (как будто бы между ними и не было трехвекового разрыва!). Впрочем, на русское образованное общество, пожалуй, большее влияние оказал другой выдающийся исихаст XVIII в., Тихон Задонский, не ушедший в XV век, а ставший мостом между ним и веком XIX, совместивший в себе утонченный мистицизм, видения Фаворского света, пафос преображения с глубоким интересом к современной жизни и даже к западной литературе. Все это отражало глобальный поворот в

[348] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 10.
[349] Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. С. 169.

общественном сознании. Воспитанные на концепциях французских просветителей, русские интеллигенты открывают свое прошлое и самих себя. Так начинается третье русское Возрождение, вершинами которого стали грандиозные фигуры великого русского святого Серафима Саровского и поэтического гения России Александра Пушкина».[350] Так, забегая несколько вперед, можем мы обрисовать череду подъемов и упадков исихастской духовности в русском обществе.

Следует оговорить дисциплинарные границы нашего исследования. Выявление историко-философского содержания интересующей нас тематики не должно заслоняться многочисленными историческими и филологическими ее аспектами, имеющими важное научное значение, но не относящимися прямо к данной проблематике. Феномен византийского исихазма был многократно рассмотрен с различных его сторон: исторических, политических, филологических, богословских и т.д. С благодарностью используя накопленный в науке потенциал, мы должны будем сконцентрироваться на философской составляющей этого сложнейшего явления духовной жизни человечества. И особенно – на его роли и значении в формировании самобытной русской философии.

По мнению исследователей: «В философском плане наибольший интерес представляет влияние исихазма на русскую культуру и мышление XIV-XV вв.».[351] И здесь мы подходим к смиренной и величественной фигуре преподобного Нила Сорского,

[350] Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. Сборник статей. – М.: «Христианская литература», 1992. С. 191.
[351] Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд. МГУ, 1990. С. 138.

утверждая, вместе с Г.П. Федотовым «…непрерывность духовной, мистической традиции, идущей от преподобного Сергия к Нилу».[352] Соединение имен Сергия и Нила давно уже стало общепризнанным: их духовность имеет глубочайшие черты внутреннего сходства. «Столетие отделяет преобразования Сергия от деятельности Нила, но их имена могут быть поставлены рядом. Троица Сергия как подражательный пример в практике аскезы, «Предание» и «Устав» Нила как руководство в опыте умной молитвы – два столпа, на которых воздвигалась русская школа духовного совершенства».[353] По мнению Зеньковского: «…Нил Сорский прямо примыкает к той традиции, которая связана с преп. Сергием Радонежским».[354] «Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию. Крупнейшим мыслителем, применившим теорию исихазма к практике социальной действительности, был Нил Сорский … Нил Сорский оказал большое влияние на духовную культуру Руси XV-XVI вв., был канонизирован»,[355]- констатируют исследователи.

Утверждая в качестве важного свойства русской философии тягу к онтологизации истины, Л.Е. Шапошников подчеркивает ее связь с исихазмом и такими его представителями, как преподобные Сергий и Нил: «Православное учение о спасении исходит из понимания нравственного совершенствования как процесса «обожения», т.е. преображения человека. Индивид не просто разумом познает «истины откровения», но он «входит в истину». Отсюда понятно, что истина носит не только гносеологический, но и

[352] Федотов Г.П. Святые Древней Руси.. – М.: Моск. рабочий, 1990. С. 164.
[353] Бубнова В.А. Нил Сорский: Историческое повествование. – СПб., 1992. С. 23.
[354] Зеньковский В.В. История русской философии. – Л.: «ЭГО», 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 50.
[355]Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд. МГУ, 1990. С. 142.

онтологический характер, т.е. она не может оставаться лишь в сфере теории, она «причастна бытию». Особенно ярко стремление к онтологизации истины усилилось на Руси в период знакомства с исихазмом, т.е. с XIV в. На Руси к исихазму принадлежали такие выдающиеся церковные и политические деятели, как Сергий Радонежский, Нил Сорский, его влияние испытали великие художники-иконописцы Феофан Грек и Андрей Рублев. Проблемы взаимоотношения исихазма и русской культуры, исихазма и русской философской традиции ждут дальнейшего изучения. …Итак, онтологизация истины – характерная черта отечественного философствования».[356]

Вернемся к Нилу Сорскому. Представляется целесообразным дать краткий очерк его жизни, деятельности и сочинений. Сведений о его жизни сохранилось очень мало, да и те на века были преданы забвению. Обратимся к классическому труду - «Истории Русской Церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского): «Того же века Нил (+ 1508 г.), по фамилии Майков, по месту подвигов сорский, воскреситель забытой дотоле аскетской жизни и учитель невиданный для той же жизни, писал послания и предание ученикам своим. Там и здесь содержание одно – внутренняя подвижническая жизнь, ея опасности и средства спасительныя, различныя состояния души, скорби и радости. Путешествовав долго по обителям Афона, прочитав сочинения всех лучших аскетов востока, пр. Нил предлагает опыты их, поверенные словом Божиим и собственною опытностию. Сколько устав пр. Иосифа Волоколамского отличается внешнею строгостию, столько сочинения пр. Нила – глубокими сведениями о внутренней

[356] Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX-XXI веков. – СПб., 2006. С. 255.

жизни во Христе. От того неудивительно, что уставы, подобные Иосифову уставу, писаны были у нас и другими, как-то: Кириллом, Корнилием, и почти в каждой обители; но учителем аскетской жизни остался у нас один Нил сорский, великий отец русской церкви».[357]

Первый крупный исследователь жизни и деятельности Нила Сорского А.С. Архангельский пишет: «Нил Сорский, знаменитый деятель Русской церкви. Сведения о нем скудны и отрывочны. … Неизвестно, был ли Н.С. канонизован формально; но на всем протяжении нашей древней литературы лишь за одним Н.С., в заглавиях его немногочисленных сочинений, осталось имя «великого старца». … Общее направление мыслей Н.С. – строго аскетическое, но в более внутреннем, духовном смысле, чем понимался аскетизм большинством тогдашнего русского монашества. … Подвиг нравственного самосовершенствования инока должен быть разумно-сознательным».[358]

Говоря о резком несоответствии личности Нила нравам своей эпохи, И.М. Концевич приводит свидетельство цитированного выше автора: «А.С. Архангельский, автор ученого труда о Ниле Сорском, в самых мрачных красках изображает его эпоху. … И вот на таком темном фоне общего одичания особенно светло вырисовывается кроткий лик преподобного, как просвещенного человека, охватывавшего вопросы веры в их глубоком Евангельском понимании. Он был ученый систематик. В ясных и простых формах систематизировал он учение о внутреннем делании. Невольно

[357] Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2001. С. 389.
[358] Архангельский А.С. Нил Сорский // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 тт. – М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия». Т. 2, 1995. С. 220.

напрашивается сравнение его с Феофаном Затворником, или с Игнатием Брянчаниновым. И, действительно, преп. Нил Сорский, Паисий Величковский, Игнатий Брянчанинов, Феофан Вышенский Затворник, а также и Оптинские Старцы, являются звеньями одной и той же цепи учителей-писателей, излагавших учение о внутреннем делании в применении к понятиям и быту своих современников».[359]

Прот. Г. Флоровский в своем ставшем уже классическим труде об истории русского богословия утверждает: «Преподобный Нил был, прежде всего, безмолвником, не имел потребности говорить и учить. Он не был ни мыслителем, ни писателем, ни богословом. В историю он входит, однако, именно как «старец» или учитель, учитель безмолвия, учитель и руководитель в «мысленном делании», в духовной жизни. Нового у преп. Нила мы ничего не найдем, по сравнению с общей созерцательной традицией Греции и Византии, - по сравнению с «Добротолюбием». И не всегда легко распознать и выделить его личные взгляды и мысли из непрерывной ткани выдержек и ссылок… Может быть, у преп. Нила несколько резче обозначены нравственные мотивы, и слабее умозрение… Впрочем, если у Нила мало «своего» в отличие от общепринятой духовной традиции, то все у него самостоятельное. Он живет отеческой традицией, она жива и оживает в нем. Только по совершенному недоразумению историки русской литературы находили у преп. Нила начала рационалистической критики и разложения церковной традиции. Только при действительном незнании этой традиции можно было строить такие удивительные домыслы… Нил Сорский только из

[359] Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. С. 163.

аскетико-созерцательной традиции древней и византийской Церкви и может быть понят до конца».[360]

Относительно рационалистической критики можно вполне согласиться, т.к. именно иосифляне «…продолжали традиции древнекиевского религиозного рационализма…», а нестяжатели, «…напротив, ориентировались на духовный опыт Афона, наследие византийского исихазма».[361] Однако следует внести некоторые уточнения. «Нил Сорский, как видим, мыслил в категориях рационализма, - полагает А.Ф. Замалеев, - однако функционально его рационализм обременен отрицательной тенденцией: он служил не средством достижения истины, а способом возвышения веры. … Таким образом, мистика у Нила Сорского получает своего рода логическое обоснование, превращается в аргументированный постулат веры».[362]

Обратимся к литературному творчеству преподобного. «Нил Сорский оставил после себя очень ценные сочинения, дошли до нас и несколько его писем. Они дают нам возможность глубже осмыслить характер древнерусского аскетизма».[363] Значение преп. Нила в качестве духовного писателя трудно переоценить. «Преподобный Нил Сорский … фактически является основателем аскетического направления русской церковной письменности. Жанр патериковой литературы появился со времени преп. Нестора Летописца, но браться

[360] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 21-22.
[361] Замалеев А,Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). Изд. 3-е, доп. и перер. – СПб.: ИТД «Летний сад», 2001. С. 51.
[362] Замалеев А,Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). Изд. 3-е, доп. и перер. – СПб.: ИТД «Летний сад», 2001. С. 60.
[363] Смолич И.К. Жизнь и учение старцев // Путь к совершенной жизни: О русском старчестве. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. С. 233.

за изложение собственного аскетического опыта или даже наставлять, основываясь на святоотеческом опыте, на Руси долго никто не решался. Аскетическая мысль вызревала постепенно и проявилась как самостоятельное направление в сочинениях преп. Нила Сорского».[364]

Нил испытал, безусловно, серьезное влияние греческой патристики, но сумел творчески переработать этот обширный святоотеческий материал, привнеся свой собственный мистико-аскетический опыт и русскую ментальность. «Литературным источником сочинений Н.С. был целый ряд патристических писателей, с творениями которых он познакомился особенно во время пребывания своего на Афоне; ближайшее влияние на него имели сочинения Иоанна Кассиана Римлянина, Нила Синайского, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита. Ни одному из них Н.С., однако, не подчиняется безусловно; нигде, напр., он не доходит до тех крайностей созерцания, которыми отличаются сочинения Симеона Нового Богослова или Григория Синаита».[365]

Многие исследователи отмечают духовно-интеллектуальный аристократизм и утонченность личности учителя безмолвия. «Умственным аристократом» величает его А.В. Карташев.[366] И.М. Концевич находит у него дар лиричности и рассудительности: «…Преп. Нил был «списателем» книг, «скорописцем», следовательно, принадлежал к культурному слою, и это явствует, главным образом, из его слога, его исключительной тонкости чувств и его манеры

[364] Всеволод (Филипьев). Путь святых отцов. Патрология. – Джорданвилль, 2006. С. 484.
[365] Архангельский А.С. Нил Сорский // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 тт. – М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия». Т. 2, 1995. С. 220-221.
[366] Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; «Библиополис», 2004. Т. 1. С. 432.

выражаться с присущим ему лирическим даром. … У преп. Нила особый дар рассудительности. Он – учитель мудрого среднего пути…».[367] «Смирение и кротость доведены у Нила до последнего предела. В его отношениях с его учениками царит любовь, а всякое принуждение исключено. … К этому смирению и кротости присоединяется большая интеллектуальная тонкость. …произведения преп. Нила свидетельствуют о глубоком знании греческой святоотеческой литературы, а в его письмах проявляется личная вполне своеобразная одаренность. Чуждый всякого сухого рационализма, он тем не менее высоко ценит умственную деятельность, ибо «без мудрования и доброе на злобу бывает» … В лице Нила Сорского мы впервые встречаем в России образ «святого интеллигента». Но может быть больше, чем ученостью, тонкость его ума проявляется в чувстве меры, обнаруживающемся у него и в религиозной области».[368]

Литературное наследие Нила Сорского довольно скромно по объему: «Предание», «Устав», состоящий из предисловия и одиннадцати глав, «Молитва», четыре Послания и «Завещание». Публикация его творений началась лишь в XIX в.[369] и продолжена в последнее время[370] – 2008 год явился юбилейным для памяти Сорского подвижника – 7/20 мая исполнилось 500 лет со дня его преставления.

---

[367] Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. С. 162.
[368] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Изд. «Жизнь с Богом», 1961. С. 172-173.
[369] См.: Боровкова-Майкова М.С. Нила Сорского Предание и Устав. – СПб., 1912.
[370] См.: Нил Сорский. Наставление о душе и страстях / Общ. ред., предисл. и прим. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. – 191 с. и Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: «Изд. Олега Абышко», 2008. – 424 с.

«Самое крупное и содержательное творение Нила Сорского – Устав, называемый иногда Большим в отличие от Предания или Малого Устава. Это ценнейший источник отечественной философской, этической и психологической мысли».[371] «Духовное наследие Нила Сорского невелико: главное место в нем занимают «Предание» и «Устав» … В рамках афонской апофатики составлена знаменитая «Молитва» старца…».[372] Флоровский высказывает критическое замечание по поводу оригинальности сочинений Нила: «И не только «Просветитель», но и «Предание ученикам» преп. Нила построены скорее как сборник или «цепь», чем как самостоятельное разсуждение…».[373]

Однако, как уже говорилось выше, Нилу удалось творческое усвоение опыта византийских исихастов. Русско-католический исследователь Иоанн (Кологривов) подтверждает это положение: «Заимствуя идеи у других, Нил, как подлинно русский человек, не ограничивается их повторением и буквальным применением: он их приспособляет и перерабатывает согласно национальному и своему личному гению. С греческим монашеством и с афонским исихазмом это произошло так же, как впоследствии с немецким идеализмом и даже с марксистским коммунизмом».[374]

Обратимся теперь к широко известному спору «иосифлян» и «нестяжателей», ибо здесь раскрываются многие существенные черты мировоззрения и учения Нила Сорского. В науке бытуют

[371] Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд. МГУ, 1990. С. 143.
[372] Замалеев А.Ф. «Муж силы духовной» (Нил Сорский) // Нил Сорский. Наставление о душе и страстях / Общ. ред., предисл. и прим. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 8.
[373]Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 18.
[374] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Изд. «Жизнь с Богом», 1961. С. 192.

разнообразные мнения о сущности и значении этого спора, часть которых представляет собой не более чем устаревшие стереотипы, заслоняющие истинное положение вещей. О политической ситуации накануне спора говорит прот. И. Мейендорф: « Тем временем в России образовалась новая и могучая православная империя. Она казалась изначала предназначенной воснринять роль второй Византии, «третьего Рима». Однако те политические и социальные идеи, которые затем возобладали в России, были идеями западного секулярного государства, употребление же византийских формулировок служило главным образом для оправдания самовластия как такового. Церковного и канонического корректива, признанного в Византии, здесь не было. Однако именно в России в то время, когда империя еще не окончательно обратилась к мирским идеалам, произошел знаменательный богословский спор, касавшийся именно социальной роли Церкви. Спор противопоставил друг другу «стяжателей» и «нестяжателей», две монашеские и церковные группы, одинаково преданные идее подлинного христианского свидетельства.249-250

«Стяжатели» во главе с преп. Иосифом Волоцким… «Нестяжатели» же считали, что богатство неизбежно развращает, особенно тот вид богатства, которым пользовались средневековые монастыри, поскольку крепостные обрабатывали их огромные владения. Миссию Церкви они видели прежде всего в пророческом свидетельстве, указании на Царство Божие. Преп. Нил Сорский (1433-1508), глава «нестяжателей», унаследовал идеалы исихазма, мистического и созерцательного монашества ранней Церкви. В отличие от его противников он не возлагал надежд на будущее «святой Руси». Он предвидел ее обмирщение и защищал полноту неI

зависимости Церкви от государства. Спор кончился победой «стяжателей». Однако «нестяжатели» были с лихвой оправданы дальнейшим историческим развитием. В мирской «век просвещения» Петром Великим и Екатериной II у Русской Церкви были отобраны все ее владения, У нее не осталось I никаких средств для сколько-нибудь значимого социального служения. Духовные же наследники преп. Нила Сорского – свт. Тихон Задонский (1724-1783), преп. Серафим Саровский (1759-1833) и Оптинские старцы – стали воистину подлинными свидетелями христианского жизненного опыта среди обмирщенного общества и сумели перекинуть мосты от традиционного православия к религиозному возрождению интеллигенции в конце XIX и начале XX века».[375]

Некоторые исследователи склонны резко противополагать две стороны этого спора. Хвалят, как правило, нестяжателей, ругают – иосифлян. В.Ф. Пустарнаков предлагает такое мнение: «В целом иосифлянство олицетворяло собой экстремистское, антигуманное, инквизиторское по сути религиозно-политическое течение конца XV-XVI вв., противостоявшее более гуманному «не стяжательству».[376] Известный историк А.В. Карташев предлагает прямо противоположное пожелание «…пересмотреть банальное, пресное, гуманистическое оправдание идеологии и поведения «заволжцев» и признать творческую заслугу величественного опыта питания и сублимации московско-имперского идеала как созидательной формы и оболочки высочайшей в христианской (а потому и всемирной)

[375] Мейендорф И.Ф. Христианское Благовестие и социальная ответственность // Мейендорф И.Ф. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. – М.: ПСТГУ, 2005. С. 250-251.
[376] Пустарнаков В.Ф. Философская мысль в Древней Руси. – М.: «Кругъ», 2005. С. 198.

истории путеводной звезды – Третьего и Последнего Рима».[377] Представляется обоснованным следующее мнение современных историков философии: «Не следует, однако, противопоставлять нестяжательскую и иосифлянскую традиции, чем грешила советская историография …».[378]

Флоровский недвусмысленно указывает на присутствие истины в обеих партиях: «О столкновении и спорах «осифлян» и «заволжцев» говорили и писали скорее слишком много, а смысл этого спора и этих «нелюбок» среди русских подвижников все еще не раскрыт вполне. Внимание историков привлекал обычно больше всего спор о монастырских селах, еще пререкание о казни еретиков. Но это только поверхность, а подлинная борьба проходила в глубинах. И спор шел о самых началах и пределах христианской жизни и делания. Сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала. --- с.17--- … Главная трудность истолкования в том, что здесь сталкиваются две правды. И всего труднее понять преп. Иосифа и его правду…».[379] По его мнению: «Разногласие между осифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира чрез преображение и воспитание нового человека, чрез становление новой личности. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества…».[380]

Г.П. Федотов утверждает, что: «Противоположность между заволжскими «нестяжателями» и осифлянами поистине огромна как в

---

[377] Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; «Библиополис», 2004. Т. 1. С. 435.
[378] Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. – СПб.: РХГИ, 2001. С. 88.
[379] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 18.
[380] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 22.

самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах».[381] Карташев говорит о духовной высоте, на которую поднялась русская совесть во время этого спора: «Разделение это не русское оригинальное, а традиционное общевосточное, нами унаследованное. Но нигде на православном Востоке вопрос этот, не в его богословско-теоретической постановке (как это было в греческом исихазме), а в его морально-практическом переживании, не достиг такой остроты и совестливой оценки с точки зрения спасительности и святости. В этом смысле экран русской православной совести был благодарным полем для постижения и осмысливания великой и вечной религиозной антиномии Бога и мира, Неба и земли, Духа и плоти. И то, что Русская церковь смело поставила перед собой этот вопрос, в века своего крайнего оскудения в смысле школьно-научного просвещения, только еще более подчеркивает живость и глубину ее религиозных запросов и чувства своей ответственности в них».[382]

Столкновение старых и новых начал, византийских и западных традиций усматривает в данном споре Г.В. Флоровский: «И в знаменитом споре осифлян и заволжцев мы в сущности наблюдаем, между прочим, это столкновение нового и старого, латинского и греческого… «Гораздо крепче старине именно противники осифлян, заволжцы. Осифлян скорее нужно признать новаторами, в иконописи это во всяком случае очевидно. Победа осифлян означала прежде всего перерыв или замыкание Византийской традиции. … Заволжское движение было, прежде всего, живым и органическим продолжением (не только отражением) того духовного и созерцательного движения,

[381] Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М.: Моск. рабочий, 1990. С. 186.
[382] Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; «Библиополис», 2004. Т. 1. С. 474.

которое охватывает весь греческий и юго-славянский мир в XIV-м веке. Это было, прежде всего, возрождение созерцательного монашества».[383] Причем: «Богословскую основу нестяжательства составляла мистика афоно-византийского исихазма XIV в.».[384]

Нестяжатели во главе с Нилом Сорским потерпели сокрушительное поражение на московском Соборе, но победили в истории, оказав серьезнейшее влияние на развитие свободной мысли и духовности в русском обществе. «Вопрос, поднятый Нилом, не получил того решения, которого он добивался. Но его мысли не пропали. Они стали предметом ожесточенной полемики, которая началась сразу же после Собора и продолжалась всю первую половину XVI века. Последствия этой распри оказались очень тяжелыми для всей дальнейшей истории русской духовности… На деле борьба шла за самые основы и цели христианской жизни и христианского действия. Столкнулись две религиозные идеи, две религиозные направленности, две религиозные истины: правда общественного служения Церкви и правда Царства Небесного внутри человека, мистического единения его души с Богом».[385]

Нестяжателей зачастую упрекают в презрении к миру. Но это обвинение никак нельзя признать обоснованным. Опасность проникновения мирского духа в Церковь заставляла их быть непреклонными. «Часто говорят об этом направлении, - пишет Зеньковский, - что «преимущественное внимание на духовно-созерцательной жизни было связано с некоторым забвением о мире»,

---

[383] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. Сс. 17, 20.
[384] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. –СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 368.
[385] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Изд. «Жизнь с Богом», 1961. С. 178.

но это – односторонняя и потому неверная характеристика этого духовного течения, которое вовсе не отрывало монашеского от внемонашеского жития. Суть этого течения – в соблюдении чистоты мистической жизни, не из презрения к миру, а во имя различия Церкви и мира… Нил Сорский уже стоял перед опасностью обмирщения Церкви…».[386]

«В России уже в XV и XVI столетиях монашеская партия так называемых «нестяжателей», учеников преп. Нила Сорского, - говорит Мейендорф, - потерпела поражение в борьбе за влияние при дворе великого князя и в высших церковных кругах. Тем не менее именно их монашеская духовность, коренящаяся в византийском созерцательном исихазме и в традиции «молитвы Иисусовой», выжила как подлинная и наиболее влиятельная духовная реальность в Русской Церкви. В XIX веке такие люди, как преп. Серафим Саровский и Оптинские старцы, будут наиболее почитаемыми выразителями православного христианства среди все более секуляризируемого общества».[387]

Об опыте духовной свободы в движении нестяжателей пишет о. Г. Флоровский: «…Разгром заволжского движения, несмотря на осложненность всех этих споров политическими мотивами, - был подавлением и духовной свободы Церкви, несводимости ее к одному государственному или социальному служению. Заволжцы жили исконной духовной традицией Православия – «процессом духовного и нравственного сложения христианской личности». И снова в этом

---

[386] Зеньковский В.В. История русской философии. – Л.: «ЭГО», 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 50.

[387] Мейендорф И.Ф. От Византии к России: Религиозное и культурное наследие // Мейендорф И.Ф. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. – М.: ПСТГУ, 2005. С. 180.

опыте подлинной духовной свободы пробуждалась как раз и социальная совесть, протест против московского всепожирающего «тягла», против безостаточного подчинения человеческой личности «строительству».[388]

[388] Шмеман А. Исторический путь Православия. – М.: Паломник, 2007. С. 375.

# *Глава 5. Отражение идей афонского исихазма в учении Нила Сорского*

Следует еще раз очертить предметно-дисциплинарные границы нашего исследования. Выявление философско-психологического и религиозно-теологического содержания интересующей нас тематики не должно заслоняться многочисленными историческими и филологическими ее аспектами, имеющими важное научное значение, но не относящимися прямо к данной проблематике. Феномен византийского исихазма был многократно рассмотрен с различных его сторон: исторических, политических, филологических, теологическихских. С благодарностью используя накопленный в науке потенциал, мы должны будем сконцентрироваться на философской и психотерапевтической составляющих этого сложнейшего явления духовной жизни человечества. И особенно – на его роли и значении в формировании самобытной русской философии. «В философском плане наибольший интерес представляет влияние исихазма на русскую культуру и мышление XIV-XV вв.»,[389] подчеркивает М.Н. Громов. «Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию. Крупнейшим мыслителем, применившим теорию исихазма к практике социальной действительности, был Нил Сорский … Нил Сорский оказал большое влияние на духовную культуру Руси XV-XVI вв., был

[389] Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 138.

канонизирован».[390] Середина XIV столетия явила напряженное противоборство двух непримиримых мировоззрений, двух различных в корне взглядов на существо отношений Бога, мира и человека. Запад готовился вступить в эпоху Ренессанса, историческое развитие идей которого привело к современному тотальному духовному кризису, разворачивающемуся на фоне небывалых материально-технических достижений. Византия же сделала иной выбор, утвердив его на всецелом принятии мистико-аскетических и философско-богословских идей исихазма, раскрывшего глубинное содержание православного учения применительно к требованиям своей эпохи. Историческое время, отпущенное Византийской империи близилось к завершению, но рядом возрастала единоверная Русь, сумевшая воспринять и творчески приумножить сокровище греческого православия.

Однако вслед за расцветом православной духовности в эпоху преподобного Сергия наблюдается некоторое охлаждение, если не полное увядание внутреннего делания в монашеской среде. Наметился даже некий отрыв от византийской традиции и культуры в целом (симптоматичным явлением стало дело Максима Грека). «Русь XIV и XV веков проходит под знаком Византии: ее влияния, возрождения монашества, созерцательного подвига. Она черпает духовные силы и воодушевление в общении с Востоком. Но к концу XV века эти прежние связи ослабевают и даже разрываются».[391] «После подъема XIV-XV веков в русской духовной и культурной жизни происходит определенный спад. Грядущее Возрождение могло возникнуть лишь

[390] Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 142.
[391] Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. С. 169.

на основе нового духовного синтеза. Признаки подъема стали проявляться к концу XVII в. Предвестником назревавших сдвигов явилось оживление исихастских традиций. Особая роль принадлежит в этом старцу Паисию Величковскому, осуществившему прорыв из XVIII века в XV и ставшему прямым продолжателем дела Нила Сорского (как будто бы между ними и не было трехвекового разрыва!). Впрочем, на русское образованное общество, пожалуй, большее влияние оказал другой выдающийся исихаст XVIII в., Тихон Задонский, не ушедший в XV век, а ставший мостом между ним и веком XIX, совместивший в себе утонченный мистицизм, видения Фаворского света, пафос преображения с глубоким интересом к современной жизни и даже к западной литературе. Все это отражало глобальный поворот в общественном сознании. Воспитанные на концепциях французских просветителей, русские интеллигенты открывают свое прошлое и самих себя. Так начинается третье русское Возрождение, вершинами которого стали грандиозные фигуры великого русского святого Серафима Саровского и поэтического гения России Александра Пушкина».[392]

Так, забегая несколько вперед, можем мы обрисовать череду подъемов и упадков исихастской духовности в русском обществе. Соединение имен Сергия Радонежского и Нила Сорского давно уже стало общепризнанным: их духовность имеет глубочайшие черты внутреннего сходства. «Столетие отделяет преобразования Сергия от деятельности Нила, но их имена могут быть поставлены рядом. Троица Сергия как подражательный пример в практике аскезы, «Предание» и «Устав» Нила как руководство в опыте умной молитвы

[392] Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. Сборник статей. – М.: «Христианская литература», 1992. С. 191.

– два столпа, на которых воздвигалась русская школа духовного совершенства».[393] Вернемся к Нилу Сорскому. Представляется целесообразным дать краткий очерк его жизни, деятельности и сочинений. Сведений о его жизни сохранилось очень мало, да и те на века были преданы забвению. Обратимся к классическому труду: «Истории Русской Церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского): «Того же века Нил (+ 1508 г.), по фамилии Майков, по месту подвигов сорский, воскреситель забытой дотоле аскетской жизни и учитель невиданный для той же жизни, писал послания и предание ученикам своим. Там и здесь содержание одно – внутренняя подвижническая жизнь, ея опасности и средства спасительныя, различныя состояния души, скорби и радости. Путешествовав долго по обителям Афона, прочитав сочинения всех лучших аскетов востока, пр. Нил предлагает опыты их, поверенные словом Божиим и собственною опытностию. Сколько устав пр. Иосифа Волоколамского отличается внешнею строгостию, столько сочинения пр. Нила – глубокими сведениями о внутренней жизни во Христе. От того неудивительно, что уставы, подобные Иосифову уставу, писаны были у нас и другими, как-то: Кириллом, Корнилием, и почти в каждой обители; но учителем аскетской жизни остался у нас один Нил сорский, великий отец русской церкви».[394]

Первый крупный исследователь жизни и деятельности Нила Сорского А.С. Архангельский пишет: «Нил Сорский, знаменитый деятель Русской церкви. Сведения о нем скудны и отрывочны. Неизвестно, был ли Н.С. канонизован формально; но на всем

[393] Бычков В.В. Исихастская мистика как основа византийско-древнерусской эстетики // Философия и культура. 2009. № 1 (13). С. 23.
[394] Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2001. С. 389.

протяжении нашей древней литературы лишь за одним Н.С., в заглавиях его немногочисленных сочинений, осталось имя «великого старца». Общее направление мыслей Н.С. – строго аскетическое, но в более внутреннем, духовном смысле, чем понимался аскетизм большинством тогдашнего русского монашества. Подвиг нравственного самосовершенствования инока должен быть разумно-сознательным».[395] Говоря о резком несоответствии личности Нила нравам своей эпохи, И.М. Концевич приводит свидетельство цитированного выше автора: «А.С. Архангельский, автор ученого труда о Ниле Сорском, в самых мрачных красках изображает его эпоху. И вот на таком темном фоне общего одичания особенно светло вырисовывается кроткий лик преподобного, как просвещенного человека, охватывавшего вопросы веры в их глубоком Евангельском понимании. Он был ученый систематик. В ясных и простых формах систематизировал он учение о внутреннем делании. Невольно напрашивается сравнение его с Феофаном Затворником, или с Игнатием Брянчаниновым. И, действительно, преп. Нил Сорский, Паисий Величковский, Игнатий Брянчанинов, Феофан Вышенский Затворник, а также и Оптинские Старцы, являются звеньями одной и той же цепи учителей-писателей, излагавших учение о внутреннем делании в применении к понятиям и быту своих современников».[396] Г. Флоровский утверждает: «Преподобный Нил был, прежде всего, безмолвником, не имел потребности говорить и учить. Он не был ни мыслителем, ни писателем, ни богословом. В историю он входит,

[395] Архангельский А.С. Нил Сорский // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 тт. – М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия». Т. 2, 1995. С. 220.
[396] Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. С. 163.

однако, именно как «старец» или учитель, учитель безмолвия, учитель и руководитель в «мысленном делании», в духовной жизни. Нового у преп. Нила мы ничего не найдем, по сравнению с общей созерцательной традицией Греции и Византии, – по сравнению с «Добротолюбием». И не всегда легко распознать и выделить его личные взгляды и мысли из непрерывной ткани выдержек и ссылок… Может быть, у преп. Нила несколько резче обозначены нравственные мотивы, и слабее умозрение… Впрочем, если у Нила мало «своего» в отличие от общепринятой духовной традиции, то все у него самостоятельное. Он живет отеческой традицией, она жива и оживает в нем. Только по совершенному недоразумению историки русской литературы находили у преп. Нила начала рационалистической критики и разложения церковной традиции. Только при действительном незнании этой традиции можно было строить такие удивительные домыслы… Нил Сорский только из аскетико-созерцательной традиции древней и византийской Церкви и может быть понят до конца».[397]

«О Ниле Сорском написано много, но все авторы сходятся преимущественно в одном: это был «великий подвижник», «муж силы духовной». В.С. Соловьёв ставил ему в заслугу то, что он выдвигал «на первый план значение личности», служа в этом отношении знаменем даже «для нашего времени» Обличителем «преобладавшего» в древнерусском православии «церковно-обрядового направления мысли» признаёт его А. С. Архангельский. Идеи Нила, по мнению учёного, служили переходной ступенью к более смелым и крайним воззрениям. Аналогичную точку зрения высказывает К.Ф. Радченко, полагая, что старец не только следовал

[397] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 21-22.

мистическим учениям афонских исихастов, но и прямо требовал «реформы религиозной жизни», признавая «в качестве одного из критериев свободной истины собственное убеждение». Проповедником «духовной свободы» называл Нила Сорского Г.П. Федотов. А Н.А. Бердяев вообще считал его предшественником «вольнолюбивого течения русской интеллигенции».[398] Относительно рационалистической критики можно вполне согласиться, т.к. именно иосифляне «продолжали традиции древнекиевского религиозного рационализма», а нестяжатели, «напротив, ориентировались на духовный опыт Афона, наследие византийского исихазма». Однако следует внести некоторые уточнения. «Нил Сорский, как видим, мыслил в категориях рационализма, – полагает А.Ф. Замалеев, – однако функционально его рационализм обременен отрицательной тенденцией: он служил не средством достижения истины, а способом возвышения веры. Таким образом, мистика у Нила Сорского получает своего рода логическое обоснование, превращается в аргументированный постулат веры».[399]

Обратимся к литературному творчеству преподобного. Нил испытал, безусловно, серьезное влияние греческой патристики, но сумел творчески переработать этот обширный святоотеческий материал, привнеся свой собственный мистико-аскетический опыт и русскую ментальность. «Литературным источником сочинений Н.С. был целый ряд патристических писателей, с творениями которых он познакомился особенно во время пребывания своего на Афоне; ближайшее влияние на него имели сочинения Иоанна Кассиана

[398] Нил Сорский. Наставление о душе и страстях / Общ. ред., предисл. и прим. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Тропа Троянова, 2007. С. 4-5.
[399] Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). Изд. 3-е, доп. и перер. – СПб.: Летний сад, 2001. С. 60.

Римлянина, Нила Синайского, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита. Ни одному из них Н.С., однако, не подчиняется безусловно; нигде, напр., он не доходит до тех крайностей созерцания, которыми отличаются сочинения Симеона Нового Богослова или Григория Синаита».[400] «Это было возрождение не только русского исихазма, – отмечает Г.М. Прохоров , – но именно христианской книжной культуры, в том числе и исихазма... Исихастская учительная литература была лишь частью этой богатой культуры. Но частью очень важной – научающей человека свободе от власти Момента с его страстями и радости прикосновения к Вечному с Его любовью. Монашеское движение XIV – начала XV в. можно, на мой взгляд, назвать «исихастским» потому, что оно духовно питалось этой переводной литературой. А около середины XV в. наследники зачинателей этого движения интерес к «исихастской» литературе в значительной мере потеряли. Человек, обнаруживший в себе тягу к духовной жизни в это время, около середины XV в., как Нил Майков, будущий Сорский, должен был видеть происходившую тогда смену эпох и оказывался перед выбором: либо «плыть по течению», несущему к полной интеграции русской церковности и великорусской государственности, либо начинать собственное «движение сопротивления».[401]

Необходим здесь философско-психологический анализ дошедших до нас текстов преподобного, главным из которых является "Устав", разделенный на 11 глав. «Смысл этих писаний, – по

[400] Архангельский А.С. Нил Сорский // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 тт. – М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия». Т. 2, 1995. С. 220-221.
[401] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 8-9.

свидетельству самого автора, – охватывает следующее: как подобает делание совершать иноку, хотящему истинно спастись в эти времена, – что и мысленно и чувственно по божественным Писаниям и по житию святых отцов, насколько возможно, подобает поступать».[402] В качестве преамбулы Нил предлагает свое рассуждение о мысленном делании, основанное на святоотеческих творениях, решительно утверждая его наивысшее значение в жизни христианского подвижника. Вспомним, что в среде русского монашества того времени задачи аскетической практики понимались, как правило, более внешним образом, ограничиваясь телесными упражнениями. Такое положение дел угнетало Нила, уверенного в том, что внешнее делание не приносит духовной пользы без внутреннего. Важным моментом его позиции является также наставление обращаться за духовным руководством к книгам – Священному Писанию и творениям святых отцов, поскольку и в древние времена нелегко было найти непрельщенного учителя, а ныне же – почти невозможно.

С этим убеждением напрямую связано требование грамотности от желающих присоединиться к его братии. В "Повести о Нило-Сорском ските" оно записано как непререкаемое требование: «Аще кто и от славных мира сего будет, и честней человек, еще же ис писменем не учившихся, не приемлют в пустыни той».[403] То есть ни богатство ни принадлежность к знатному роду ни личное благочестие и высокие моральные качества не могли служить пропуском в скит при отсутствии грамотности. К сожалению, русская церковь не прислушалась в этом вопросе, как и в проблеме монастырских

[402] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 97.
[403] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 396.

владений, к словам великого подвижника – ни тогда ни, похоже, сейчас. И это, безусловно, был весомый вклад в деструктивные тенденции религиозного и общественно-исторического развития нашего отечества. «Само же по себе требование от монахов грамотности, – отмечет Г.М. Прохоров, – заставляет вспомнить правила основателя общежительных монастырей преподобного Пахомия Великого (IV в.), согласно которым каждый в монастыре должен был знать грамоту. Спустя тысячу лет после Пахомия спасение с чтением книг связывали монахи-созерцатели, исихасты, продолжателем дела которых и был преподобный Нил. Но у Нила Сорского это условие – также и одно из препятствий перерастанию скита в общежитие и отвечает его цели обратить монахов от внешнего мира, становящегося богатым, централизованным и церковно-национально-государственным, к интернациональной, или «наднациональной», христианской книжной культуре на Руси, плоду предыдущей эпохи».[404]

Первая глава "Устава" посвящена исследованию различий в мысленной борьбе: прилог, сочетание, сложение, пленение, страсть. Это классическая схема, выработанная многими поколениями христианских аскетов. Нил, однако, не просто приводит их изречения, но проявляет глубокое знание человеческой души, раскрывая подлинную психологию страсти или, как бы мы сейчас выразились, зависимости, аддикции. Страсть обладает человеком и лишает его свободы морального выбора. «Страсть же...долгое время в душе гнездясь и будучи затем ее обычаем переведена как бы в нрав, сама потом к человеку как усвоенная самопроизвольно приходит, обуревая

[404] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 30.

постоянно страстными помыслами, от врага влагаемыми, утвердившись от сочетания и частого собеседования и став обычной от многого помышления и мечтания».[405] Всевозможные патологии психики, тщательно изученные современным психоанализом и психотерапией, в достаточной мере могут быть поняты в парадигме этой аскетической психологии, внесшей огромный вклад в самопознание человека. Нужно лишь глубже всмотреться в ее находки, добытые многовековым тяжелым – в экзистенциальном смысле пограничным – опытом адептов этого мысленного делания. Их принято называть исихастами, безмолвствующими. Исихастом был и Нил Сорский, творчески воспринявший и развивший идеи и учение византийско-афонского исихазма на русском Севере.

Далее св. Нил ведет речь о способах борьбы с помыслами, указывая на такие средства как память о Боге, молитва и безмолвие ума подвижника. Он отвергает крайности аскетического делания, призывая сообразовываться с индивидуальным психологическим и физиологическим устроением каждого человека и сохранять духовную меру с помощью рассуждения. При этом он утверждает высокую ценность нестяжательства – свободы от порабощающих дух вещей, что было ненавистно сторонникам идеи богатой и сильной церкви. «Да познаем хоть немного, каким окаянством объяты мы и какому безумию предаем себя, стремясь к приобщению к миру сему и к преуспеянию в нем, приобретая тленные вещи, и ради них пускаясь в смятения и брани и производя опустошение наших душ. И полагаем,

[405] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 107.

что этим творим добро, и считаем себя заслуживающими похвалы».[406] Нил пишет о средствах, укрепляющих в борьбе, сопровождающей процесс мысленного делания, призывая не поддаваться унынию и малодушию и отмечая, что «подобает быть очень внимательными к тому, чтобы никак не стать причиной усиления у нас лукавых помыслов».[407]

В пятой главе Нил говорит о различии видов борьбы с основными страстными помыслами души, число которых традиционно насчитывает восемь: чревообъядения, блудный, сребролюбия, гнева, печали, уныния, тщеславия и гордости. «Различны приемы борьбы, которыми мы одерживаем победу над лукавыми помыслами... Соответственно мере каждого подвизающегося против помыслов следует и перечить им, и уничижать, и отгонять их. Уничижать и отгонять – дело совершеннейших, а противоречить – и это преуспевших. Новоначальных же и немощных дело – молиться против них и наводить благие помыслы на лукавые».[408] Он подробно разбирает сущность и проявление каждой из этих страстей, акцентируя внимание на особенностях мысленного и деятельного сопротивления им. Особо Нил выделяет страсть уныния, победа над которой возвышает и умудряет душу подвижника. «Когда же уныние сильно ополчится на нас, в великий подвиг душа возводится. Зол этот дух и в высшей степени тяжел, сопряжен будучи с духом скорби и ему споспешествующ. На пребывающих в безмолвии эта рать сильно

[406] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 123.
[407] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 129.
[408] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 133.

нападает. Когда те жестокие волны восстанут на душу, не надеется человек в тот момент получить от них когда-нибудь избавление, но такие мысли насылает ему враг, – что сегодня так плохо, а потом, в прочие дни, будет еще хуже, и подсказывает ему, что оставлен он Богом... Как ведь в тот злолютый час не думает человек, что сможет вытерпеть в подвиге жительства благого, но все благое мерзостным показывает ему враг, так опять же по изменении этого все представляется ему благоугодным и все бывшее скорбным – как ничуть не бывшим, и усердным он оказывается во благом, и удивляется изменению к лучшему... И уразумев это по опыту, мудреет человек благодаря происшедшим изменениям».[409] Как видим, святой старец отлично разбирался в депрессии, поражавшей в те времена немногих, но ставшей психической эпидемией нашего времени. Обладая богатой сокровищницей анализа тончайших движений человеческой души, исихазм мог бы предложить немало и современной психотерапии, ищущей новые пути исцеления психики. Архаичное обрамление скрывает зачастую от нас подлинные шедевры.

Очень важна в философско-экзистенциальном аспекте седьмая глава, посвященная памяти о смерти. Очевидно, что тема смерти неустранима ни из религиозного, ни из философского, ни из обыденного сознания. И хотя смерть искусно табуируется в современном социуме, особенно западном, человек всегда знает, что он смертен. Проблема лишь в том, что же делать с этим знанием и как строить свою жизнь: бежать от факта осознания смерти, игнорировать ее или, услышав призыв древних memento mori, пытаться жить,

[409] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 149-151.

размышляя и помня о ней. Здесь, полагаю, вопрос личного выбора, экзистенциальной позиции и конкретного мировоззрения. Нил подчеркивает важность напоминания себе о смерти, ссылаясь не только на христианских святых, но и на опыт античных философов, говоря, что «не только все святые это делание имели, но и предписания внешней философии рекомендовали памятование о смерти».[410] Ведь и Платон определял философию как искусство смерти или умирания. Научиться же этому деланию людям мешает рассеянность ума и помрачение душевных сил, приводящие к забвению исхода. По этим причинам слова о смерти, хотя и произносимые вслух, не достигают сердечной глубины, оставаясь на периферии сознания. «Посему, осознавая краткость нашей жизни, попечемся о том часе смертном, не предаваясь мятежам мира сего и попечениям неполезным... Потому убоимся и ужаснемся и воспримем это в ум. Даже если и не хочет сердце, принудим его думать об этом».[411] Нил утверждает очистительное значение оплакивания своей греховности и неспособности удерживаться в благом. «Говоря и думая это и этому подобное, если Божьей благодатью обретем при этом слезы, подобает плакать, сколько имеем силы и крепости... Если же не сможем много плакать, понудим себя хоть малые капли с болью произвести... Если же не сможем обрести ни даже малой слезы иногда из-за нашей слабости и небрежности, или по каким-то иным причинам, да не отчаиваемся и не малодушествуем, но да скорбим, воздыхаем, сетуем и печалимся об изыскании этом с благой надеждой,

[410] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 165.
[411] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 169-173.

ибо скорбь разума восполняет меру всех телесных дел».[412] Здесь будет уместно провести, с известными ограничениями, параллель с концепцией параноидно-шизоидной и депрессивной позиции в современном психоанализе, принадлежащей М. Кляйн, где работе скорби и оплакивания придается важное терапевтическое значение.

В заключительной главе своего "Устава" Нил призывает использовать рассуждение, при помощи которого узнается мера и своевременность каждого вида аскетического делания для конкретной личности. Фанатизм и неумеренное рвение ему совершенно чужды. «И самые эти хорошие и благолепные делания с рассуждением подобает творить, в благое время и подобающими мерами».[413] Отсюда следует практический вывод о различии степеней в духовном развитии и обязательной постепенности в их прохождении, учитывающий индивидуальные способности и дарования каждого подвижника. Особенно же он подчеркивает недопустимость преждевременного стремления к уединенной жизни – безмолвию, свидетельствуя, что человек, не познавший себя и не победивший свои страсти, рискует повредить свой ум или, иными словами, впасть в психотическое состояние, из которого уже не будет выхода. Как известно, лишь немногие подвижники достигали святости, однако весьма многие впадали в состояние прелести – психоза, устремившись к тем высотам духа, которые были им недоступны. Говоря языком психоанализа, им не удалось познать границ собственной личности и их разум оказался полностью затоплен волнами бессознательного, из которых они не сумели выплыть, поскольку не были готовы к

[412] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 175-177.
[413] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 193.

плаванию на такой глубине. «Нам, это слышащим, подобает сохранять себя и прежде времени на высокое не дерзать, чтобы кто-то, повредившись, и душу не погубил. Но в подобающее время и среднею мерою, как представляется, удобнее продвигаться, при том что и Писание свидетельствует, что на среднем пути обычно не падают. А подобающее время – прежде обучившись с людьми... Побеждаемым же душевными страстями отцы повелели и не касаться безмолвия, особенно наедине. Страсти же душевные: тщеславие, самомнение, лукавство и прочие, происходящие от них».[414] Завершая свой труд, Нил Сорский снова настаивает на необходимости нестяжания для успешного прохождения мысленного делания, безмолвия, исихии. Он призывает питаться от собственного труда или принимать скромную милостыню, довольствуясь лишь самым необходимым и всячески избегая соблазнов богатства, ввергающих душу в многопопечительность и прочие худшие страсти. «От излишнего же надо всячески отказываться. Браней же, тяжб и ссор из-за телесных лихоимств, как яда смертельного, да избегаем».[415]

Многие исследователи отмечают духовно-интеллектуальный аристократизм и утонченность личности учителя безмолвия. «Умственным аристократом» «Преп. Нил был «списателем» книг, «скорописцем», следовательно, принадлежал к культурному слою, и это явствует, главным образом, из его слога, его исключительной тонкости чувств и его манеры выражаться с присущим ему лирическим даром. У преп. Нила особый дар рассудительности. Он –

---

[414] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 197.
[415] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 201.

учитель мудрого среднего пути».[416] Литературное наследие Нила Сорского довольно скромно по объему: «Предание», «Устав», состоящий из предисловия и одиннадцати глав, «Молитва», четыре Послания и «Завещание». Публикация его творений началась лишь в XIX в. «Самое крупное и содержательное творение Нила Сорского – Устав, называемый иногда Большим в отличие от Предания или Малого Устава. Это ценнейший источник отечественной философской, этической и психологической мысли». Флоровский высказывает критическое замечание по поводу оригинальности сочинений Нила: «И не только «Просветитель», но и «Предание ученикам» преп. Нила построены скорее как сборник или «цепь», чем как самостоятельное разсуждение».[417] Однако, как уже говорилось выше, Нилу удалось творческое усвоение опыта византийско-афонских исихастов. Русско-католический исследователь Иоанн (Кологривов) подтверждает это положение: «Заимствуя идеи у других, Нил, как подлинно русский человек, не ограничивается их повторением и буквальным применением: он их приспособляет и перерабатывает согласно национальному и своему личному гению. С греческим монашеством и с афонским исихазмом это произошло так же, как впоследствии с немецким идеализмом и даже с марксистским коммунизмом».[418]

«В сочинениях основоположников исихазма, Григория Синаита и Григория Паламы, – пишет Д.С. Лихачев, – развивалась сложная система восхождения духа к божеству, учение о

[416] Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. С. 162.
[417] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 18.
[418] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 192.

самонаблюдении, имеющем целью нравственное улучшение, раскрывалась целая лестница добродетелей. Углубляясь в себя, человек должен был победить свои страсти и отрешиться от всего земного, в результате чего он достигал экстатического состояния созерцания, безмолвия. … Существенно, что эти трактаты не рассматривают человеческую психологию как целое, не знают понятия характера. Они пишут об отдельных психологических состояниях, чувствах и страстях, но не об их носителях. Чувства, страсти живут как бы самостоятельной жизнью, способны к саморазвитию. Несколько позднее Нил Сорский на основании сочинений отцов церкви (Иоанна Лествичника, Филофея Синаита и др.) различал пять периодов развития страсти: «прилог», «сочетание», «сложение», «пленение» и собственно «страсть». Он дал каждому из этих периодов подробную характеристику, основанную в значительной мере на конкретном материале. Таким образом, чувства человека рассматривались Нилом Сорским независимо от самого человека. Страсти обладали у него способностью к саморазвитию. Это все та же психология без психологии, изучение психологических состояний самих по себе, вне единого целого, как чего-то постороннего человеку».[419] «Преподобный Нил никогда не забывает, что цель аскезы – лишь приуготовление к «деланию сердечному», «мысленному блюдению», «умному хранению» … Но и внутренняя аскеза лишь путь к «умной» молитве, теорию которой (едва ли практику) Нил первый принес на Русь из мистической Греции. Учение, излагаемое им преимущественно словами греческих исихастов, тождественно с излагаемым в новейших трактатах. «Откровенные рассказы странника» помогают понять, насколько это

[419] Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука, 2006. С. 85-86.

возможно не имеющему опыта, многое, остающееся темным в «Уставе» преподобного Нила».[420] «Восхождение к осиянию благодати было целью русских подвижников и до Нила. … Нил, идя тем же путем восхождения, не остановился у благоговейного порога прикосновения к Вышнему, но углубился в сокровищницы богопознания, а следовательно, и себя как человека».[421] «Глубинное изучение святоотеческого слова сделало Нила не просто образованным человеком. С одновременным постижением опыта молитвы созерцания он преобразовывал свой ум, возводил к вершинам, на которых возможности мышления превосходят мыслимое».[422] «Таким образом, экзегеза Нила Сорского носит прецедентный характер. Он не истолковывает вероисповедный текст, а догматизирует его, превращая в неизменную истину. Но этот же догматизм легко переливается в критическое, оппозиционное умонастроение, коль скоро реальность расходится с идеократией канона. Сочетание этих двух крайностей мы и видим в нестяжательской риторике Нила Сорского».[423] «Однако Нил Сорский идет дальше своих афонских учителей: он ратует не только за «бесстрастие» души, но и выступает против монастырского «стяжания».[424]

Обратимся теперь к широко известному спору «иосифлян» и «нестяжателей», ибо здесь раскрываются многие существенные черты

---

[420] Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М.: Моск. рабочий, 1990. С. 171.
[421] Бычков В.В. Исихастская мистика как основа византийско-древнерусской эстетики // Философия и культура. 2009. № 1 (13). С. 24.
[422] Бычков В.В. Исихастская мистика как основа византийско-древнерусской эстетики // Философия и культура. 2009. № 1 (13). С. 42.
[423] Замалеев А. Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 37.
[424] Замалеев А. Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 36.

мировоззрения и учения Нила Сорского. В науке бытуют разнообразные мнения о сущности и значении этого спора, часть которых представляет собой не более чем устаревшие стереотипы, заслоняющие истинное положение вещей. Некоторые исследователи склонны резко противополагать две стороны этого спора. Хвалят, как правило, нестяжателей, ругают – иосифлян. Однако, истина не может, по крайней мере, в данном контексте, принадлежать исключительно одной стороне, хотя в духовно-историческом отношении более правыми выглядят сторонники Нила. Нестяжатели во главе с Нилом Сорским потерпели сокрушительное поражение на московском Соборе, но победили в истории, оказав серьезнейшее влияние на развитие свободной мысли и духовности в русском обществе. Нестяжателей зачастую упрекают в презрении к миру. Но это обвинение никак нельзя признать обоснованным. Опасность проникновения мирского духа в Церковь заставляла их быть непреклонными. Об опыте духовной свободы в движении нестяжателей писали уже писали некоторые исследователи и это является одной из определяющих характеристик заволжского движения. «Тем временем в России образовалась новая и могучая православная империя. Она казалась изначала предназначенной воспринять роль второй Византии, «третьего Рима». Однако те политические и социальные идеи, которые затем возобладали в России, были идеями западного секулярного государства, употребление же византийских формулировок служило главным образом для оправдания самовластия как такового. Церковного и канонического корректива, признанного в Византии, здесь не было. Однако именно в России в то время, когда империя еще не окончательно обратилась к мирским идеалам, произошел

знаменательный богословский спор, касавшийся именно социальной роли Церкви. Спор противопоставил друг другу «стяжателей» и «нестяжателей», две монашеские и церковные группы, одинаково преданные идее подлинного христианского свидетельства».[425]

«Стяжатели» во главе с преп. Иосифом Волоцким стремились опереться на властные и материальные ресурсы государства. «Нестяжатели» же считали, что богатство, особенно основанное на крепостном праве, неизбежно развращает. Они усматривали церковную задачу в пророчестве. Нил Сорский воспринял идеалы мистического и созерцательного монашества ранней Церкви и византийского исихазма. Не надеясь на будущее «святой Руси», он предвидел ее обмирщение и защищал идею независимости Церкви от государства. Представляет интерес описание его личности: «Смирение и кротость доведены у Нила до последнего предела. В его отношениях с его учениками царит любовь, а всякое принуждение исключено. … К этому смирению и кротости присоединяется большая интеллектуальная тонкость. …произведения преп. Нила свидетельствуют о глубоком знании греческой святоотеческой литературы, а в его письмах проявляется личная вполне своеобразная одаренность. Чуждый всякого сухого рационализма, он тем не менее высоко ценит умственную деятельность, ибо «без мудрования и доброе на злобу бывает» … В лице Нила Сорского мы впервые встречаем в России образ «святого интеллигента». Но может быть

[425] Мейендорф И.Ф. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. – М.: ПСТГУ, 2005. С. 249-250.

больше, чем ученостью, тонкость его ума проявляется в чувстве меры, обнаруживающемся у него и в религиозной области».[426]

Некоторые исследователи склонны резко противополагать две стороны этого спора. Хвалят, как правило, нестяжателей, ругают – иосифлян. В.Ф. Пустарнаков предлагает такое мнение: «В целом иосифлянство олицетворяло собой экстремистское, антигуманное, инквизиторское по сути религиозно-политическое течение конца XV-XVI вв., противостоявшее более гуманному «нестяжательству».[427] Известный историк А.В. Карташев предлагает прямо противоположное пожелание «…пересмотреть банальное, пресное, гуманистическое оправдание идеологии и поведения «заволжцев» и признать творческую заслугу величественного опыта питания и сублимации московско-имперского идеала как созидательной формы и оболочки высочайшей в христианской (а потому и всемирной) истории путеводной звезды – Третьего и Последнего Рима».[428] Представляется обоснованным следующее мнение современных историков философии: «Не следует, однако, противопоставлять нестяжательскую и иосифлянскую традиции, чем грешила советская историография».[429]

Флоровский недвусмысленно указывает на присутствие истины в обеих партиях: «О столкновении и спорах «осифлян» и «заволжцев» говорили и писали скорее слишком много, а смысл этого спора и этих «нелюбок» среди русских подвижников все еще не

[426] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 172-173.
[427] Пустарнаков В.Ф. Философская мысль в Древней Руси. – М.: «Кругъ», 2005. с. 198.
[428] Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; «Библиополис», 2004. Т. 1. С. 435.
[429] Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. –СПб.: РХГИ, 2001. с. 88.

раскрыт вполне. Внимание историков привлекал обычно больше всего спор о монастырских селах, еще пререкание о казни еретиков. Но это только поверхность, а подлинная борьба проходила в глубинах. И спор шел о самых началах и пределах христианской жизни и делания. Сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала. … Главная трудность истолкования в том, что здесь сталкиваются две правды. И всего труднее понять преп. Иосифа и его правду». По его мнению: «Разногласие между осифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира чрез преображение и воспитание нового человека, чрез становление новой личности. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества».[430]

Г.П. Федотов утверждает, что: «Противоположность между заволжскими «нестяжателями» и осифлянами поистине огромна как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах».[431] Карташев говорит о духовной высоте, на которую поднялась русская совесть во время этого спора: «Разделение это не русское оригинальное, а традиционное общевосточное, нами унаследованное. Но нигде на православном Востоке вопрос этот, не в его богословско-теоретической постановке (как это было в греческом исихазме), а в его морально-практическом переживании, не достиг такой остроты и совестливой оценки с точки зрения спасительности и святости. В этом смысле экран русской православной совести был благодарным полем для постижения и осмысливания великой и вечной религиозной антиномии Бога и мира, Неба и земли, Духа и плоти. И то, что Русская

[430] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 22.
[431] Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М.: Моск. рабочий, 1990. С. 186.

церковь смело поставила перед собой этот вопрос, в века своего крайнего оскудения в смысле школьно-научного просвещения, только еще более подчеркивает живость и глубину ее религиозных запросов и чувства своей ответственности в них».[432] Столкновение старых и новых начал, византийских и западных традиций усматривает в данном споре Г.В. Флоровский: «И в знаменитом споре осифлян и заволжцев мы в сущности наблюдаем, между прочим, это столкновение нового и старого, латинского и греческого «Гораздо крепче старине именно противники осифлян, заволжцы. Осифлян скорее нужно признать новаторами, в иконописи это во всяком случае очевидно. Победа осифлян означала прежде всего перерыв или замыкание Византийской традиции. Заволжское движение было, прежде всего, живым и органическим продолжением (не только отражением) того духовного и созерцательного движения, которое охватывает весь греческий и юго-славянский мир в XIV-м веке. Это было, прежде всего, возрождение созерцательного монашества».[433]

Нестяжатели во главе с Нилом Сорским потерпели сокрушительное поражение на московском Соборе, но победили в истории, оказав серьезнейшее влияние на развитие свободной мысли и духовности в русском обществе. «Вопрос, поднятый Нилом, не получил того решения, которого он добивался. Но его мысли не пропали. Они стали предметом ожесточенной полемики, которая началась сразу же после Собора и продолжалась всю первую половину XVI века. Последствия этой распри оказались очень тяжелыми для всей дальнейшей истории русской духовности… На

[432] Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; «Библиополис», 2004. Т. 1. С. 474.
[433] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 17-20.

деле борьба шла за самые основы и цели христианской жизни и христианского действия. Столкнулись две религиозные идеи, две религиозные направленности, две религиозные истины: правда общественного служения Церкви и правда Царства Небесного внутри человека, мистического единения его души с Богом».[434] «В России уже в XV и XVI столетиях монашеская партия так называемых «нестяжателей», учеников преп. Нила Сорского потерпела поражение в борьбе за влияние при дворе великого князя и в высших церковных кругах. Тем не менее именно их монашеская духовность, коренящаяся в византийском созерцательном исихазме и в традиции «молитвы Иисусовой», выжила как подлинная и наиболее влиятельная духовная реальность в Русской Церкви. В XIX веке такие люди, как преп. Серафим Саровский и Оптинские старцы, будут наиболее почитаемыми выразителями православного христианства среди все более секуляризируемого общества».[435]

Об опыте духовной свободы в движении нестяжателей пишет Флоровский: «Разгром заволжского движения, несмотря на осложненность всех этих споров политическими мотивами, – был подавлением и духовной свободы Церкви, несводимости ее к одному государственному или социальному служению. Заволжцы жили исконной духовной традицией Православия – «процессом духовного и нравственного сложения христианской личности». И снова в этом опыте подлинной духовной свободы пробуждалась как раз и социальная совесть, протест против московского всепожирающего «тягла», против безостаточного подчинения человеческой личности

[434] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. С. 178.
[435] Мейендорф И.Ф. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. – М.: ПСТГУ, 2005. С. 180.

«строительству».[436] «Христианство, с искоренением мистических течений Заволжья, превращается все более в религию священной материи»,[437] отмечает А. Шмеман. «Мне же кажется, – считает Г.М. Прохоров, – что произведения преподобного Нила Сорского представляют интерес и могут быть полезными в духовной жизни не только для монахов, но и для всех добрых людей, мало-мальски берегущих свой внутренний мир».[438]

Я вполне разделяю данную позицию и хочу прибавить, что опыт постижения души человека, выраженный в творениях Нила и других писателей исихастского направления, сосредоточенных на внутреннем умном делании, способен обогатить современное философско-антропологическое знание и открыть новые плодотворные направления в психотерапии. Психические страдания, сопровождающие жизнь большинства людей коренятся зачастую именно в глубинах личности, в сердце и тот способ врачевания человеческой души, который мы находим в психологии и философии исихазма еще ждет своего осмысления в контексте экзистенциальной ситуации современности. Итак, можно отметить в данном историческом споре, определившем во многом дальнейшее формирование русской ментальности и социальных установок, столкновение рационалистической и мистической тенденций внутри православной традиции, что отсылает нас к исихастским спорам, имевшим место столетием ранее в Византии. Исследование современного состояния изучения этого духовно-социального феномена делает более прозрачными некоторые явления нашей жизни

---

[436] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, 1991. С. 375.
[437] Шмеман А. Исторический путь Православия. – М.: Паломник, 2007. С. 373.
[438] Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. С. 42.

как в плане духовности, так и в плане идеологии. Освобождающие и порабощающие личность социальные практики, бессознательное воспроизводство которых делает их почти неуловимыми для обыденного взгляда, должны стать, наконец, более осознанными, чему и призвано поспособствовать философско-историческое и духовно-психологическое осмысление подобных узловых моментов нашего прошлого.

# *Глава 6. Философские воззрения Максима Грека*

Главной задачей данной главы является раскрытие основной философской проблематики, содержащейся в многообразных по жанру, стилю, тематике и весьма многочисленных произведениях выдающегося мыслителя преподобного Максима Грека (Михаила Триволиса), ставшего ключевой фигурой в становлении и развитии русской культуры. Он не оставил специально философских произведений, будучи философом в подлинном, экзистенциально-личностном смысле, однако с помощью метода историко-философской реконструкции мы попытаемся обрисовать важнейшие черты его философско-религиозных воззрений, учитывая контекст и язык эпохи, а также особенности его личности и перипетии жизненного пути. Проводя изучение текстов, в основном, посланий к разным лицам, Максима с целью выявления и концептуализации содержащейся в них философской составляющей мы надеялись более отчетливо обозначить ведущие темы в его мышлении, скрытые зачастую в значительном объеме цитат из святоотеческих творений и злободневной полемики, обусловленной текущими обстоятельствами культурной, религиозной и политической жизни того времени. Сознательно ограничивая наше изыскание заданной темой, мы исключили из рассмотрения литературоведческие, исторические, социальные и церковно-догматические аспекты его творчества, поскольку это могло бы затруднить концентрацию на ведущей линии исследования и неоправданно увеличить объем статьи. Отметим лишь вкратце основные этапы научного изучения литературного наследия мыслителя. Большая часть публикаций, связанных с данной темой,

носит исторический и филологический характер. Среди них выделяются труды Н.В. Синицыной,[439] Д.М. Буланина,[440] Д.С. Лихачева,[441] Г.М. Прохорова.[442] Но для нашей темы гораздо более важны работы философского характера, основными из которых выступают исследования М.Н Громова,[443] А.Ф. Замалеева,[444] А.И.

[439] Синицына Н.В. Максим Грек. – М.: Молодая Гвардия, 2008. – 236 с. Синицына Н.В. Раннее творчество преподобного Максима Грека // Максим Грек. Сочинения. Т. 1. – М.: Индрик, 2008. С. 15-82. Синицына Н.В. Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI – XVII вв.). – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 110 с.

[440] Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. – Л.: Наука, 1984. – 277 с.

[441] Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 64 с. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука, 2006. – 202 с.

[442] Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад. – СПб., 1999. С. 44-58. Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов) в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с XIV по XVIII в. // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII. 1974. С. 317-324. Прохоров Г.М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий…» Древняя Русь как историко-культурный феномен. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – 320 с. Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. – Л.: Наука, 1987. – 294 с.

[443] Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. – 199 с. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с. Громов М.Н. Философско-антропологические воззрения Максима Грека // Вестник славянских культур. 2010. Т. 17. № 3. С. 21-35. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд. МГУ, 1990. – 288 с. Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. – СПб.: РХГИ, 2001. – 960 с.

Клибанова,[445] В.Ф. Пустарнакова,[446] Т.В. Чумаковой[447] и недавно появившиеся работы К.В. Коновалова.[448] Таким образом, философское изучение произведений Максима проводится здесь в контексте научных разработок и достижений множества выдающихся авторов, посвятивших свои труды проникновению в различные сферы его мысли и жизни.

---

[444] Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. – 270 с. Замалеев А.Ф. Грек Михаил Триволис, ставший русским Максимом Греком // Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. –СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 4-34. Замалеев А.Ф. Курс лекций по истории русской философии. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. – 235 с. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). Изд. 3-е, доп. и перер. – СПб.: ИТД «Летний сад», 2001. – 386 с. Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. – 208 с. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI – XVI вв.). – Л.: Наука, 1987. – 247 с. Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.). – Киев: Лыбидь, 1990. – 176 с. Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. – Л.: Лениздат, 1991. – 207 с.

[445] Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 368 с. Клибанов А.И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. Сборник статей. М.: Искусство, 1971. С. 62–102.

[446] Пустарнаков В.Ф. Философская мысль в Древней Руси. – М.: «Кругъ», 2005. – 366 с.

[447] Чумакова Т.В. «В человеческом жительстве мнози образы зрятся». Образ человека в культуре Древней Руси. – СПб.: СФО, 2001. – 242 с. Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси: Опыт философско-антропологического анализа: дис. … д. филос. наук. СПб.: Б. и., 2002. – 409 с. Чумакова Т.В. Природа человека в отечественной религиозно-философской мысли конца XVI -начала XVIII в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. Политология. Культурология. Право. Международные отношения. 2009. № 1. С. 61-70. Чумакова Т.В. Рецепция Аристотеля в древнерусской культуре// Человек. 2005. № 2. С. 58-69.

[448] Коновалов К.В. Антропология и гносеология Максима Грека. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Институт философии Российской академии наук. Москва, 2011. – 27 с. Коновалов К.В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – 163 с. Коновалов К.В. Познание как личностное отношение в философско-гносеологических воззрениях максима Грека // Вестник славянских культур. 2011. Т. 3. № XXI. С. 29-34.

Первым делом следует очертить круг проблем, которые, в общем смысле, могут быть обозначены как «Максим Грек и философия», что предоставит нам необходимую точку опоры для дальнейшего исследования. Вот целостное и достаточно четкое определение самого автора: «Философия есть вещь очень священная и, без малого, воистину божественная, ибо прилежно поучает о Боге, о правде Его и о всеобъемлющем непостижимом Его промысле, хотя и не все постигает, как непричастная божественного вдохновения, которое было присуще божественным пророкам, но целомудрие и мудрость и кротость она восхваляет, и всякое другое благоукрашение нравов законополагает, и установляет наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и все доброе вводит во вселенную».[449] Как видим, Максим весьма почтительно отзывается о философском познании, придавая ему даже атрибут священности. Одно лишь в этом определении вызывало и продолжает вызывать несогласие многих – это убеждение мыслителя в том, что философия имеет пределы. Споры о принципиальных границах человеческого познания, по-видимому, не будет однозначно решен никогда и позиция каждого автора в этом вопросе напрямую связана с его глубинным мировоззрением. Так известный историк отечественной средневековой мысли А.Ф. Замалеев считает, что «такой подход значительно сужал предмет философии, особенно по сравнению с тем, каким он представлялся Иоанну Дамаскину. Однако для нас важно то, что именно трактовка Максима Грека обусловила своеобразие отечественного любомудрия, придав ему черты морализаторства и

[449] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 191.

социологизма».[450] «Максим Грек полагал, что «философия без умаления есть вещь весьма почитаемая и поистине Божественная», – пишет Л.Н. Столович, – поскольку повествует о Боге и непостижимом его промысле. Философия, «хотя не все постигает», восхваляет целомудрие, мудрость и кротость, «всякое иное доброе украшение нрава как закон полагает, и порядок в обществе наилучший устанавливает, и, в целом говоря, всякую добродетель и благодать в этой жизни вводит». Подчеркивая религиозно-христианскую направленность философского знания, Максим Грек неоднозначно относился к античному наследию: он не принимал католической схоластики, стремившейся опереться на «аристотельские силлогизмы», порицал иосифлян за мудрствование в духе латинян. Между тем в своих трудах он нередко обращается к идеям Сократа, Платона, Аристотеля».[451] При этом, как отмечает М.Н. Громов: «У Грека нет попыток исследовать материальный мир… Отсутствие интереса к физическому миру объясняется тем, что все внимание сосредоточено на идеальной первосущности вещей. Подобно Платону, он стремится «мысленным оком» узреть «первообразную красоту» воспринимаемой лишь интеллигибельно духовной субстанции, а также дополняющей ее ангельской иерархии, чины которой представляют антропоморфно-символически выраженные идеальные дубликаты вещей и явлений, первообразные идеи античной философии».[452]

---

[450] Замалеев А.Ф. Грек Михаил Триволис, ставший русским Максимом Греком // Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 33.
[451] Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. – М.: Республика, 2005. С. 19-20.
[452] Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. С. 149.

В своем «Слове обличительном против еллинского заблуждения» Максим указывает на негативные, по его мнению, черты античной мифологии: «Хотя еллинска премудрость и кажется установляющею замысловато всякие добродетели и благочиние нравов, но повествованиями о постыдных делах своих богов… опять-таки увещевает любить всякие пороки и усвоивать их».[453] «В том и заключается, действительно, совершенство рачителя священной мудрости, чтобы присоединиться самой конечной цели желаний (т.е. Богу), – не знанием пустословных и негодных басней, не хитроплетенным академическим высокоумием, но прилежным хранением боговдохновенных заповедей и смиренным, незлобивым мудрованием души, священным целомудрием, долготерпеливою кротостью и нелицемерною ко всем людям любовью».[454] «Итак, не будем без ума прельщаться сладостью еллинского красноречия, чтобы не остаться во тьме злочестия, но всею душой возненавидим скрывающуюся в ней безбожную прелесть».[455] Однако отрицательное отношение к религиозно-мифологическому наследию языческого мира является общей характерной чертой средневекового христианского мышления и в данном случае Грек не оригинален, но, в целом, его творчество уникально. «Отношение Максима к эллинской мудрости, – констатирует Д.М. Буланин, – характерно для большей части византийских писателей: Максим Грек охотно ссылается на нее, когда это не противоречит христианству, в противном случае древние писатели награждаются самыми нелестными эпитетами, а античная

[453] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 180.
[454] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 182.
[455] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 182.

культура полностью отвергается».[456] «Своеобразно соединивший византийские, возрожденческие и древнерусские традиции, Максим Грек неоднозначно оценивается в русской и зарубежной историографии: от «апостола западной цивилизации» до «светильника православия». Творчество его весьма многогранно… для философского анализа нам удастся взять лишь немногое».[457] «Значение Максима Грека в том, – отмечает А.И. Клибанов, – что его личность, эрудиция, жизненная школа с ее итальянским и афонским классами служили выявлению культурных сил русской интеллектуальной среды, обнаружению их разнообразия, развертыванию дискуссий».[458] Причем «сочинения Максима Грека явились кладезем новых для русского общества фактов… и одним из немногих источников по античной философии и мифологии».[459] «Одной из центральных фигур в философской жизни Московского царства был Максим Грек… В своих сочинениях он привлекает значительный историко-философский материал – критикует античных материалистов, эпикурейцев, анализирует проблему свободы воли и отвергает астрологию. Все это способствует формированию философской культуры в Московской Руси. …В мировоззрении М. Грека противоречиво сочетались непримиримая ортодоксия и в то же время признание, наряду с богословием, и философии, и отдельных – «внешних», как писали тогда, наук».[460]

---

[456] Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. – Л.: Наука, 1984. с. 29.
[457] Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. – М.: ИФ РАН, 2010. с. 112.
[458] Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 166.
[459] Русские мыслители. – Ростов н/Д.: Феникс, 2003. С. 105.
[460] Новиков А.И. История русской философии X – XX веков. – СПб.: Лань, 1998. С. 48-49.

Обратимся теперь к рассмотрению отношения философа к так называемым «внешним наукам», под которыми подразумевалось познание, не связанное напрямую с теологией и обращенное к материальному миру. В «Послании к господину Феодору Ивановичу Карпову» он подчеркивает, что «внешние науки хороши и нужны для человеческой жизни, но большая часть из них вредны и скрывают в себе пагубу»,[461] говоря лишь об астрологии: «но и самый первейший внешний философ Платон далеко отгоняет (ее) от общего законоположения философского гражданства».[462] Здесь можно заподозрить типичный обскурантизм, как и поступали многие авторы, но проследим далее ход рассуждений преподобного. В послании, носящем надписание «Против латинян…», он обращается к адресату с такими словами: «Смотри, честнейший муж, как блаженный Павел почитаемую философию называет тщетною лестью, окрадывающую разумы простых людей, как происходящую из преданий человеческих, по стихиям мира, а не по Христе. Не ею ли ныне руководятся латинские народы, извращая апостольскую истину? Поди мысленно в итальянские училища, и увидишь там текущие, как потоки потопляющие, учения преимущественно Аристотеля, Платона и подобных им. Увидишь, что никакой догмат не считается у них, если он не будет подтвержден аристотелевыми силлогизмами. И если он не согласен с их наукой, то или отвергаю его, как негодный, или отбрасывают в нем то, в чем он не согласен с их наукой и изменяют его в угоду аристотелевскому учению, и тогда защищают как истиннейший. И как мне объяснить тебе все нынешнее беззаконие

[461] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 186.
[462] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 189.

латинян, которые, как говорит Апостол, усердно прельщаются философскою лестью о бессмертии души, о будущем наслаждении праведных и о состоянии верных по отшествии от настоящей жизни: во всем этом они заблуждаются, так как руководятся, преимущественно, внешним диалектическим знанием, а не внутреннею церковною богодарованною философией. Хорошо, действительно, знание почитаемой внешней науки, но пригодно только для получения навыка хорошо говорить и для изощрения и развития ума, а не для усвоения божественных догматов и духовного рассуждения. Ибо, это выше всякого помышления и выше всякого созерцания существующего и несуществующего; познается же и зрится одною только верою; от всякой же словесной науки убегает, будучи выше ее».[463] Кратко формулируя позицию Максима в данном вопросе, Замалеев пишет: «науки, просвещая разум, помогают человеку осознать немощь ума своего и прийти к «внутренней богодарованной философии» – вере. Вера же чужда силлогизмам; она не в премудрости человеческой, но в силе божьей».[464] По мнению Громова: «Познание Максим считает неотделимым от нравственного начала».[465] При этом «Само познание возможно различным путем. Максим вовсе не отрицает методов «окружных наук»… но высшим (не косвенным, а прямым) видом познания он считает непосредственное приобщение к истине, ощущение ее не одним лишь рассудком и даже разумом, а всем существом человека. … «Мысль от плоти обуздати» можно лишь ценой великого духовного напряжения,

[463] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 218-219.
[464] Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI – XVI вв.). – Л.: Наука, 1987. С. 225.
[465] Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. С. 157.

путем тяжких испытаний души и тела».[466] При этом связующим звеном между верой и наукой выступает именно философия: «Максим Грек ставил науку по одну сторону, а христианскую веру – по другую, и каждой из них отводил свой предел, свое место в иерархии духовных ценностей. Посредницей же между ними, их золотой серединой выступала философия. За философией признается определенная теологическая функция, заключающаяся в осмыслении божественного, в углублении интереса ко всему непостижимому, тайному».[467]

Перейдем к анализу гносеологических представлений мыслителя. Здесь важно сразу же подчеркнуть христоцентризм его позиции и особое вниманию к сердцу человека и его способности к высшим актам познания. Акцент на кардиогносии присущ всей восточно-христианской традиции в целом, особенно же тщательную разработку это учение получило в афонском исихазме на психологическом уровне борьбы со страстями и в паламизме – в плане его теоретического осмысления и концептуализации, как я уже писал ранее [32]. «В средневековой литературе часто употребляется слово сердце в гносеологическом плане… особое представление о процессе познания, в котором эмоциональному началу отводится значительная, если не доминирующая по сравнению с рассудком, роль. Эта концепция, малоисследованная в нашей философской литературе, имеет немалое значение для понимания особой линии в гносеологии… В Новое время ее яркими представителями являются

[466] Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. С. 159.
[467] Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.). – Киев: Лыбидь, 1990. С. 67.

Паскаль и Фейербах».[468] Это познание совершается через любовь, осмысленную в качестве главной связующей силы всего мироздания. Так гносеология смыкается с этикой и аскетикой [28, 35]. В данном пункте можно усмотреть непосредственную связь и преемственность воззрений Максима с исихазмом, придающем важнейшее значение безмолвию – исихии [30]. Хотя мы не найдем в писаниях Максима упоминания имени Григория Паламы или ссылок на исихастские споры, бушевавшие в Византии незадолго до этого, можно быть уверенным, что Грек в полной мере впитал в себя дух этого духовно-мистического движения, нацеленного на познание глубин человеческого сердца, в лоне которого была проделана гигантская многовековая работа по разработке соответствующей духовной практики. Об этом также свидетельствует факт принадлежности философа и монаха к партии нестяжателей, вдохновлявшейся идеалами подлинно монашеской жизни, целью которой призвано быть богопознание, осуществляемое в тишине и свободе от стяжания мирских благ. «В этих условиях получает особый гносеологический и социальный смысл безмолвие. Афонец пишет, что нужно «молчание любити», «сокрывать в мысли своей» самые заветные думы, но «делом всегда исполняеши та прилежно».[469] «Непосредственно к нестяжателям примыкал знаменитый Максим Грек, оказавший большое влияние на многих восточнославянских книжников XVI-XVII вв. … На его долю выпали тяжелые испытания: он во всем разделил участь гонимых нестяжателей… Созданное им огромное литературное наследие доставило ему широчайшую известность в славянском мире, вошло в золотой фонд русской духовной

[468] Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. С. 162.
[469] Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. С. 164.

культуры».[470] «Призывая монахов отложить «дела тьмы», – пишет Замалеев, – т.е. «всяко преслушание и преступление божественных заповедей», он выдвигал в качестве моральной альтернативы учение о «четырех добродетелях» - мужестве, целомудрии, надежде и любви. Их исполнение предполагало исключительное сосредоточение на божественном, аскетическое самоограничение. В философском плане наибольший интерес представляют рассуждения Максима о мужестве. Эту добродетель он связывал прежде всего с присущей человеку свободой воли. … Для Максима мужество сопряжено с выбором, который определяется свободой воли. Но чтобы этот выбор не склонился в сторону греха, свобода воли нуждается в опоре на «богодарованную философию», веру. Ее он отличал от «внешнего диалектического ведения», разума. … И все же, несмотря на свою мистическую ортодоксальность, святогорский старец не отвергал «внешние учительствы» - мирские знания, философию; напротив, он призывал «умудрится всяким разумом и ведением и священною премудростию», всему отводя свой предел, свое место в иерархии духовных ценностей».[471]

Однако же человеческое познание, как свидетельствует христианское учение, не всесильно, ибо радикально повреждены ум и душа человека. Катастрофа премирного грехопадения закрыла путь к созерцанию глубин бытия неочищенному сердцу. В «Беседе души с умом, в вопросах и ответах, о том, откуда рождаются в нас страсти…» Максим следующим образом пытается осмыслить нынешнее состояние человечества: «Прародители наши, по причине

[470] Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). Изд. 3-е, доп. и перер. – СПб.: Летний сад, 2001. С. 63.
[471] Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). Изд. 3-е, доп. и перер. – СПб.: Летний сад, 2001. С. 64.

несовершенства разума… лишились блаженства и божественного пребывания в раю. Лишившись же прежнего божественного просвещения и подвергшись немедленно внутренней смерти, они прежде всего приняли в себя два наиболее вредных душевных недуга: забвение и неведение, от которых страшно повредились их умные очи, и они сделались вместилищем многообразных страстей».[472] Отсюда произрастает возможность различной направленности познающей способности человека или, как говорил Григорий Палама, теория двойственной истины [35]. А.Ф. Замалеев утверждает, что Максим «противопоставил два пути богопознания: один – внутренней церковной и богодарованной философии, которая наследовала традицию платонизма, и другой – внешнего диалектического ведения, основанного на определениях формальной логики. Истинным представлялся ему лишь первый путь. …Для него равно важны и разум, и вера, поскольку в разуме утверждается самовластие человека, а в вере – его любовь и надежда на Утешителя, творца и владыку мира. «Добро, зело добро, о мужие, еже умудритися всяким разумом и ведением и священною премудростию; но подобает к сим обогатети и правою верою и украшатися честнолепными нравы», – писал Максим Грек, открывая тем самым широкий простор для обсуждения в рамках православного миросозерцания морально-философских и научных проблем».[473] И в этом мы видим отчетливое сходство с позицией вождя исихастов Паламы, детально разработавшего православно-исихастскую концепцию богопознания в своей полемике с Варлаамом Калабрийским, зафиксированной в его «Триадах в защиту священно-

[472] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 40.
[473] Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. С. 170.

безмолвствующих» [30]. Однако же, по свидетельству К.В. Коновалова, «Тему генетической связи Максима с исихазмом никто из учёных не поднимал и подробно не рассматривал».[474] Причем «специфика философско-религиозного наследия Максима Святогорца обусловлена, – по его мнению, – генетической связью с афонской школой исихазма, для которой характерно: холистичность антропологии, попытка минимизации субъективации в процессе познания, апофатизм, экзистенциальная напряженность, обращенность к традиции, критицизм, эсхатологический оптимизм и религиозная толерантность».[475] Он утверждает отличие исихазма Максима от исихазма Григория Паламы, что может быть верным лишь при сравнении уровней теоретического философско-богословского их творений. «Итак, для Максима Грека характерно понимание познания Абсолюта как апофатического отношения, что отличается от западноевропейской онтологии сущности, а также от метафизических спекуляций паламизма».[476] Однако мы должны помнить об объединяющей их общей духовной традиции, воспринятой через учение Григория Синаита, не создавшим, подобно Паламе, концептуальной доктрины, но обладавшим огромным на него влиянием. К тому же, некоторые из ученых вскользь упоминают принадлежность мыслителя к исихастской традиции. Так Т.В. Чумакова отмечает, что «в «чистом виде» линия исихазма в

[474] Коновалов К.В. Антропология и гносеология Максима Грека. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Институт философии Российской академии наук. Москва, 2011. С. 6.
[475] Коновалов К.В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. С. 129.
[476] Коновалов К.В. Познание как личностное отношение в философско-гносеологических воззрениях максима Грека // Вестник славянских культур. 2011. Т. 3. № XXI. С. 33.

древнерусской традиции, представленная именами Нила Сорского, Артемия Троицкого, Максима Грека, частично прерывается в XVI столетии, и затем возрождается благодаря усилиям Паисия Величковского, однако думать, что эта традиция полностью прервалась неверно; антропологическое обоснование православного богословия устойчиво сохраняется и в XVII веке».[477] Такая ситуация лишь подтверждает актуальность данной проблемы.

Ум человека как главенствующая часть его души постоянно привлекает мысль философа. Эта тема весьма почтенна и ведет свой род из самой античности. Сравним два высказывания Максима, далеко отстоящие друг от друга по времени написания. В своем произведении, озаглавленном: «Против Николая латинянина – слово об исхождении Святого Духа», он пишет: «Всякое движимое от Отца светоявление, благодатно приходящее к нам, опять, как единотворная сила, возводит нас к высоте и обращает к Отцу, как собирателю единства и боготворной простоте. Само естественное благо – Слово, говорит: Дух истины, Иже от Отца исходит. Бог есть солнце правды, как написано, которое всем просто простирает благодатные лучи; душа же каждого человека: боголюбивая подобна воску, а вещественолюбивая подобна калу, который иссушается солнцем; так и душа, приверженная к веществу и миролюбивая, наказуется Богом и по причине такого своего произволения, как высохший кал, не воспринимает на себя знамения печати и стремится к погибели. Боголюбивая же душа, как воск умягчается и, принимая на себя изображение божественных разумений, бывает жилище Божие

[477] Чумакова Т.В. «В человеческом жительстве мнози образы зрятся». Образ человека в культуре Древней Руси. – СПб.: СФО, 2001. С. 238.

духом».[478] В послании к Ивану Грозному он изъясняется уже несколько иначе: «Хотя и говорится, что ум человеческий создан по образу и подобию Божию, однако на деле ничем он не отличается от воска и бумаги. Как на этих, кто какие хочет, такие и пишет письмена, так и человеческий ум: к каким обычаям и учениям приучишь его, или добрым, или злым, в тех же до конца пребывает и охотно принимает их».[479] И здесь и там он уподобляет человека воску, но если вначале речь идет о душе, то затем он уже прямо говорит об уме человека. Ум отделяется им от рассудка: «В дифференциации Максимом понятий «ум» и «рассудок» можно сделать наблюдение того, что в концепте «ум» очень чётко выражена мысль о том, что быть человеком значит быть Я, являющимся субъектом своей воли и действия».[480] «Нельзя обойти вниманием и то, – подчеркивает Громов, – что познание связывается Греком с Христом, осмысленным в гностической и патристической литературе как воплощенное Слово, как столь полисемантично толкуемый в греческом языке Логос».[481] В борьбе с заполонившей Москву астрологией Максим пишет в одном из своих многочисленных разоблачительных посланий следующее: «Ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель, эти наиболее уважаемые и истиннолюбивейшие из числа еллинских философов, никогда не склонились к согласию с обманчивым гаданием по движению звезд, как это ясно видно из их сочинений… Если по словам еллинского философа, о будущем нет ни науки, ни видения какого бы то ни было,

[478] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 305.
[479] Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. С. 179.
[480] Коновалов К.В. Антропология и гносеология Максима Грека. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Институт философии Российской академии наук. Москва, 2011. С. 20.
[481] Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. С. 164.

ибо предведение будущего есть дело одной только Божественной благодати».[482] Как видим, он далек от зачастую приписываемого ему обскурантизма, поскольку использование подлинной философии для разоблачения астрологии может быть признано вполне научным и культурно освобождающим делом.

Мы переходим к завершающей части нашего краткого исследования, логически проистекающей из анализа отдельных аспектов философских воззрений Максима Грека. Речь пойдет о принадлежащей ему концепции «самовластия человека», разработанной в контексте полемики против «звездочетской прелести». В ней сосредоточен главный пафос его философско-религиозного мышления, устремленного к утверждению и защите свободы человека, данной ему Творцом как высший дар и залог богоподобия. «При всей многоаспектности деятельности и разнообразии тем в публицистическом творчестве Максима Грека, – свидетельствует Клибанов, – при всей широте диапазона интересов лиц его круга как идейный фокус выделяется все та же проблема самовластия человека. Она раскрывается теперь прежде всего как проблема свободы и необходимости, промысла Божьего и законов мироздания».[483] Мыслитель посвятил множество строк в различных своих сочинениях данной проблеме, что выделяет его из множества современных ему авторов. «Среди ортодоксальных мыслителей 20-50-х гг. XVI в. едва ли не наибольшее внимание проблеме самовластия

[482] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 155.
[483] Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 168.

уделил Максим Грек».[484] Приведем слова Максима из «Беседы души с умом… откуда рождаются в нас страсти; здесь же о Божественном Промысле и против астрологов»: «Ибо мы созданы Творцом самовластными, и властны в своих делах. Если же мы все делаем под влиянием звезд, то по принуждению делаем то, что делаем. А что бывает по принуждению, то не признается ни добром, ни злом. Если же мы не имеем ни добра, ни зла, то не заслуживаем ни похвал, ни наград, ни укоризны, ни мучений».[485] «Таким образом, Бог окажется несправедливым, подавая действием звезд одним благоденствие, а другим несчастье. Если же все идет и несется по нужде, то Бог не правит вселенною и никакого промышления не имеет о Своем создании. …не силою движения звезд одни бывают любителями добродетели, а другие – преданными злу; но это зависит от того, что одни, повинуясь Богу, бывают добрыми, а другие, последуя злокозненному демону, делаются злыми. Не будем же искать лучшего против сказанного уверения; ибо нет никого премудрее Бога. К тому же если Бог создал человека по образу Своему и по подобию, то есть свободным и самовластным, чтобы он по собственному произволению стремился восходить ко всякому богоугодному жительству; затем, как бы раскаявшись, подчинил его крепкому и принудительному влиянию звездного течения, и этим, как негодного пленника, гонит его к совершению всяких непристойных страстей, и за это опять сильно гневается на нас, зачем мы их исполняем, то окажется, что Он Сам

[484] Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 165.
[485] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 46.

Себе не согласует, тогда как Он – источник всякой премудрости».[486] «Итак, не следует совершенно отвергать звездочетское учение, а уклонимся только от того, душа, что, как сказано, влечет в погибельную пропасть и далеко отлучает от Вышнего».[487] «Это учение совершенно изгоняет из сердца страх Божий и никогда не допускает кого-либо из живущих беззаконно укорять себя самого, так как убеждает его, что все это с ним случается силою непреодолимого влияния движения звезд».[488] Максим говорит об этом и в сочинении под названием: «Против тех, которые усиливаются посредством рассматривания звезд предсказывать будущее и о свободной воле человека»: «Судия же наш обещал наградить тех, которые окажутся добрыми по произволению, а не по принуждению… По этой причине и сохраняются дела каждого на суд, как происходящие от произволения, а не от принуждения и насилия зодиаков и планет… Сверх того, если начала поступков порочных и добродетельных не от нас зависят, но необходимы вследствие рождения, то напрасно существуют законодатели…и судьи».[489] «И таким образом, человека, сотворенного по естеству благим и самовластным, признают невольно порабощенным влиянию планеты, под которою родился, хотя бы он этого и не желал».[490]

---

[486] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 47-48.
[487] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 58-59.
[488] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 63.
[489] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 142-148.
[490] Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 159.

Важно помнить, что полемическая защита свободы воли человека, проходившая в Москве в контесте борьбы с идеологией астрологического детерминизма обладала философским созвучием со знаменитым диспутом Эразма Роттердамского и Мартина Лютера, сотрясавшем Европу почти в то же время. Скорее всего Максим не знал об этом, но годы, проведенные в Италии, сделали его чутким к дыханию времени. «Думается, – пишет Н. Зайц, – как и другие выдающиеся богословы и мыслители, Максим Грек предчувствовал крах христианского сознания в Западной Европе, поэтому у него уже в молодости сложились определенные духовные установления, которым он не изменил до конца своей жизни».[491] Он встал на сторону свободы и самоопределения человека, традиционно благостно придерживаясь классически-христианского учения о Божием промысле. «Максим Грек избрал ту часть христианской традиции, – отмечает Н.В. Синицына, – которая делала акцент на свободной воле человека. Важно подчеркнуть, что полемика против астрологии сама по себе не требовала постановки вопроса о самовластии, такой поворот темыи такое предпочтение принадлежат самому Максиму Греку, и в этом нельзя не видеть влияния той полемики, которая происходила в 90-е гг. в Италии и свидетелем которой он был. Но все его суждения основаны на святоотеческой традиции, на сочинениях авторитетных отцов Церкви».[492] «Перед нами, таким образом, два разных теологических подхода к обоснованию добра и зла, однако их объединяло то, что оба были нацелены на признание свободы воли как непременного атрибута человеческой духовности. И это отражало

[491] Зайц Н. Неисследованные аспекты сочинений преподобного Максима Грека // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 3. С. 58.
[492] Синицына Н.В. Раннее творчество преподобного Максима Грека // Максим Грек. Сочинения. Т. 1. – М.: Индрик, 2008. С. 57.

воздействие ренессансной мысли, все более охватывавшей мировоззрение московских книжников».[493] Убеждение в том, что человек наделен свободой воли отразилось, что вполне логично, и в его взглядах на спасение души, проникнутых светлым и радостным чувством любви и сострадания. «Религиозным основанием сотериологических воззрений Максима Грека, – пишет А.Ю. Григоренко, – было представление о высоком, божественном достоинстве человека, как созданного по «божию образу и подобию». Практически во всех своих сочинениях Максим Грек подчеркивал, что свобода воли является основополагающей чертой человеческой природы, божественным даром, отличающим его от всех прочих тварей. Человек, считал Максим Грек, должен неустанно держать в своем уме ту «божественную цель», ради которой он и был создан «Богом по образу Его». Человек есть образ Божий, а потому и должен думать о том, чтобы приобрести «первообразную доброту» и направлять свою жизнь по Божественным заповедям. Цель человеческой жизни – это приобретение в себе «всех красот Первообраза». Понятно, что воззрения о человеке Максима Грека радикально отличались от соответствующих представлений Иосифа Волоцкого, для которого человек есть существо в первую очередь падшее и грешное, а не божественное».[494] Важно уяснить коренную связь между представлениями философа об уме и его концепцией самовластия человека, ибо страсти, коренящиеся в душе, закрывают доступ к богопознанию. «Во-первых, самовластие, согласно Максиму,

[493] Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.). – Киев: Лыбидь, 1990. С. 66.
[494] Григоренко А.Ю. Иосиф Волоцкий и Максим Грек: сравнительный анализ учений о спасении души // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2017. № 3. С. 73-74.

– утверждает Коновалов, – есть атрибут ума. Во-вторых, воля человека, по мысли Афонца, может свободно ориентироваться и на доброе, и на злое. Самое интересное наблюдение, сделанное исихастами, а вслед за ними и Максимом, то, что воля может осуществляться бессознательно, не проникая в сферу сознания, и невозможно избежать всех помыслов, приходящих в сознание извне. Здесь-то и должен проявить себя ум как высшая духовная субстанция в человеке. Таким образом, инновационным оказалось то, что воля стала связываться и соотноситься с волей человека, а не с какими-либо космическими силами или природными явлениями. В-третьих, Афонец настаивает на синергизме божественной (божественной благодати) и человеческой воли, в котором воля божественная асимметрична (первична) по отношению к человеческой».[495]

Итак, мы последовательно рассмотрели главные аспекты философских воззрений Максима Грека, прояснив на основе его творений и современной научной литературы по данной теме, его понимание философии и внешних наук, что дало возможность обратиться к его гносеологии, включающей два различных способа познания. На основе анализа данной проблематики была установлена принципиальная связь философии Максима с традицией византийско-афонского исихазма, в лоне которой вызревали основные интенции его творчества. Был сформулирован вывод о преемственности его гносеологических представлений как с общей восточно-христианской святоотеческой традицией, так и с византийским исихазмом, в котором можно обозначить два генетически связанных направления –

[495] Коновалов К.В. Антропология и гносеология Максима Грека. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Институт философии Российской академии наук. Москва, 2011. С. 20.

аскетико-психологическое учение Григория Синаита и философско-богословское осмысление этой духовной практики в доктрине Григория Паламы. Далее было рассмотрено учение Максима об уме и душе, восходящее к античной философии, но наполненное христианским содержанием. Отмечено, что ум подобен воску, принимающему на себя воздействие божественных влияний, что, однако, не делает человека лишь пассивным элементом бытия. Это в полной мере подтверждает концепция Максима о самовластии человека, анализ которой завершает наше краткое исследование. Здесь философ выступает поборником свободы воли, что дает возможность рассматривать его как участника известной традиции в христианской мысли. Таким образом, осмысление и дальнейшее изучение философского наследия Максима Грека является весьма актуальной и научно значимой задачей исследования, особенно в связи с более подробным раскрытием его историко-философского значения в контексте развития православной мысли в России.

# *Глава 7. «Евангельская философия» Тихона Задонского как первая форма русской православной философии*

Объектом исследования следующего раздела являются духовно-религиозные и философско-теологические воззрения Тихона Задонского, рассматриваемые в контексте универсума русской духовной культуры. Предметом анализа служат как первоисточники – литературные творения святителя и письменные свидетельства его современников, так и современные научные работы, посвященные данной проблематике. Изучению идейного содержания его литературного наследия предшествует описание личности, жизни и трудов мыслителя. Представлен исторический обзор издания его сочинений с учетом культурно-религиозной ситуации той эпохи. Приведен также подробный обзор посвященных ему исследований.

Вчитываясь в строки творений святителя, почти зримо ощущаешь жизненную их силу, погружаешься в его духовный универсум. Особые мелодичные обороты речи, органично переливающейся с языка русского на церковно-славянский, трогательные выражения, присущие крестьянскому говору – всё это лишь достойная и вполне уместная форма, облекающая главное содержание тысячестраничных трудов – мир «истинного христианства», как его понимал и смог выразить «русский Златоуст» XVIII века.

Человеку, привыкшему «изучать» тексты «по диагонали», будет непросто войти в плавную, неспешную речь Задонского

мыслителя. Именно речь! Ведь большая часть его сочинений представляет собой расшифрованную стенограмму живого слова автора. «Кроме книги О истинном христианстве, прочие писал он не своею рукою, а диктовал писцам и весьма быстро», – свидетельствует автор «Полного жизнеописания», его современник митрополит Евгений (Болховитинов).[496] Святитель ненавидел праздность и пребывал в неустанных трудах. «Его дух, горевший благочестием, ум, обогащенный сведениями, и сердце, одушевленное стремлением ко всему доброму и к пользе ближних, обещавали ему довольно занятий».[497] Уволившись на покой, первое время «упражнялся он в в богомыслии, разсуждая и умозрительно разсматривая суету и превратность мира сего: по прошествии года своего уединеннаго здесь пребывания, начал он упражняться в сочинении душеполезных для всего христианскаго общества трудов своих»,[498] – пишет келейник Преосвященного Иван Ефимов.

Впрочем, довольно дифирамбов стилю. Вполне правомерен вопрос: А стоит ли вообще нашему современнику раскрывать эти толстенные фолианты, готовясь притом к преодолению трудностей восприятия? Ещё и пресловутый темп жизни… Что будет наградой за труд? Проще говоря, насколько актуальна проблематика исследования? Свт. Тихон Задонский являет собой одну из величайших фигур на духовном горизонте XVIII столетия. Его

[496] Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: «Русский Двор», Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 366.
[497] Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: «Русский Двор», Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 365.
[498] Записки Ивана Ефимова // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 577.

влияние на русское общество той эпохи трудно переоценить. Но что же мы можем почерпнуть из этой сокровищницы духовной премудрости, составленной из писаний смиренного подвижника? К ответу на все эти вопросы мы сможем, возможно, прийти, ознакомившись с его духовным учением. Отметим лишь, что при великой популярности личности и творений свт. Тихона в прошлом, в настоящее время его можно считать недостаточно изученным мыслителем. Специалисты указывают на «тот печальный факт, что свт. Тихон поныне остается не прочитанным нами как автор, заметно опередивший эпоху и предвосхитивший день сегодняшний».[499]

Прежде чем мы приступим к анализу «евангельской и христианской философии» нашего писателя, считаем необходимым предпослать ему краткое описание его личности и жизни вкупе с лаконичным обзором его творений и литературы по данной теме.

Личность святителя Тихона представляет собой в высшей степени замечательное явление, притягивающее взор читателя. Жизнь деревенского мальчика, возшедшего на высоту архиерейской власти и вскоре сменившего её на скромное уединение монашеской кельи, изобилует удивительными чудесами и событиями. Подробное их описание можно найти в многочисленных жизнеописаниях. Проследим основную канву его жизни, отмечая при этом наиболее характерные и выразительные черты личности великого русского подвижника.

Будущий светильник нашего Отечества родился в 1724 г. в Новгородской губернии в бедной семье сельского дьячка. При

[499] От составителей // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 5.

крещении был назван Тимофеем. «Все члены семьи предпочитали суровую и трудную жизнь церковнослужителя обеспеченной жизнн мирянина».[500] Любовь старших братьев дважды уберегла мальчика от выхода из духовного сословия. В 1738 г. Тимофей (под фамилией Савельев) был включен в число учеников духовной славянской школы при Новгородском архиерейском доме, преобразованной спустя два года в семинарию, в которой ему пришлось учиться аж до 1754 года. Слишком медленно прирастала новооткрытая семинария высшими классами. Однако, уже с 1750 г. он назначается преподавателем греческого языка, что принесет будущему ученому монаху большую пользу, так как ему открылся доступ к изучению Нового Завета и святоотеческих творений на языке оригинала, что позволило восполнить недостатки семинарского образования, весьма подпорченного латинской схоластикой. Ведь тогда «в самой семинарии, воспитавшей святителя, преобладала над всем схоластическая ученость, когда между словом и делом, между мыслию и действительностью не было ничего почти общего, когда о многом и очень хорошо говорили, но очень мало или же совсем ничего не делали».[501]

В 1758 г. Тимофей Соколовский (с 1751 г. за ним известна эта фамилия) принимает монашеский постриг, к которому уже давно стремилась его боголюбивая душа. Теперь он Тихон. В этом же году его переводят на должность преподавателя философии. Далее мы можем наблюдать образец стремительной церковной карьеры. Уже в 1761 г. происходит хиротония его во епископа Кексгольмского и

[500] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 22.
[501] Кратиров П. Св. Тихон как пастырь и пастыреучитель // Православный собеседник. Кн. 1-2. Казань, 1897. С. 107.

Ладожского, а ещё через два года ему будет предоставлена должность епископа Воронежского. По настоянию императрицы Екатерины ему пришлось присутствовать, сделав по пути к новой кафедре остановку в Москве, на суде над епископом Арсением (Мацеевичем), осмелившимся открыто выступить против её церковной политики. Это судилище произвело на него тяжелейшее впечатление, вызвав нервное потрясение с головокружениями и обмороками. Думается, это было одно из ключевых событий в его жизни, существенно повлиявшее на его отношение к светской имперской идеологии.

«Не менее удручающе подействовало на святителя весьма плачевное состояние его епархии. Вследствие обширности территории, разнородности национального и социального состава населения, малообразованности духовенства и народа, отсутствия хороших духовных училищ, скудости средств архиерейского дома Воронежская епархия была одной из труднейших в то время для церковного управления. На территории Войска Донского население епархии сложилось в основном из случайных поселений беглых людей и раскольников. В подавляющем большинстве духовенство состояло из людей малообразованных или совсем необразованных; а народ хотя и отличался простотой образа жизни, но был мало сведущ в православной вере. Несмотря на многочисленное население епархии, она была едва ли не самой беднейшей».[502] Мы не будем задерживаться на архиерейской деятельности свт. Тихона, отметив лишь тот факт, что труды его по духовному и материальному благоустройству епархии были поистине колоссальны, что можно

[502] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 37-38.

увидеть из многочисленной литературы, посвященной данному периоду его деятельности.

Однако, душа подвижника стремилась к уединенной и простой жизни, исполненной богомыслия и молитвенного созерцания. Ему оказался глубоко чужд весь уклад архиерейского бытия в империи, старавшейся втиснуть «Столп и утверждение истины»[503] – живой организм Церкви – в прокрустово ложе ведомства православного вероисповедания. Государство, официально декларировавшее свою православность, и общество, уже не делавшее и этого, подспудно чуждались христианства, объязычивались. Конечно, это было открыто духовному взору святителя, умевшего распознать скрытые от поверхностного взора глубинные процессы апостасии. «На фоне XVIII века личность святителя Тихона поражает, с одной стороны, своей беззащитной искренностью, а с другой – духовной силой и чистотой вероисповедания, пронесенной им через всю жизнь и, в конечном счете, позволившей его душе победить мир», – отмечает исследователь.[504] Дав своему основному труду заглавие «Об истинном христианстве», он констатировал широко распространившееся в России влияние христианства ложного. Вся его жизнь и литературная деятельность стала духовным протестом против сложившегося порядка вещей, удушающего проявления искренней веры.

«Кажется, что, на опыте убедившись в ничтожности достигаемых государственно-церковными средствами результатов, святитель сознательно задается разрешением вопроса: как помимо них

---

[503] 1 Тим. 3:15.
[504] Кисель В. К читателям // Тихон Задонский, святитель. Письма. – М., Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. С. 6.

обрести и сохранить дух истинного христианства. Кажется, что на этом пути пастырство постепенно становится для него альтернативою и заменою царства. Иными словами, речь идет уже не о третьем Риме и вообще не о симфонии царства и священства, но о том, как собрать и сохранить Церковь в пустыне мира уже независимо от его – мира – общественно-государственного устройства — иными словами, его заданной временем формы. Таков, судя по всему, поздний итог четырехлетних неустанных трудов святителя на Воронежской кафедре».[505]

«Таким образом, воронежская паства озаряема была учением и примером сего Пастыря только 4 года и 7 месяцев, и разлучилася с ним в самых последних числах Декабря 1767 года»,[506] – свидетельствует современник. Только на третий раз прошение его об отставке было удовлетворено. «У него всегда простирались мысли ко уединению и пустынной жизни, о чем он часто говаривал: «Если бы можно было, я бы и сей сан с себя сложил, и не токмо сан, но и клобук и рясу снял с себя и сказал бы о себе, что я простой мужик, и пошел бы себе в самый пустынный монастырь и употребил бы себя в работу, как-то: дрова рубить, воду носить, муку сеять, хлебы печь и прочее; но тая беда, что у нас в России сего сделать не можно», - вспоминает один из его келейников.[507] С великой радостью вышел на

[505] Хондзинский П., свящ. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 26.
[506] Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: «Русский Двор», Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 362.
[507] Записки Чеботарева // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 562.

покой архиерей-аскет. Пробыв немного времени в Толшевском монастыре, он обрел постоянное место своего уединения в Задонском Богородицком монастыре, где провел последние пятнадцать лет своей жизни. Эти годы раскрыли в его светлой личности подлинный образ святости, что не могло укрыться от русского народа, чуткого к проявлению горнего в нашей скорбной жизни. Люди вереницей шли к нему при жизни. Но ещё больший поток людской устремился к нему по смерти. 13 августа 1783 г. на 59-м году жизни святитель отошел ко Господу. В 1861 г. последовала причисление его к лику святых. Торжества в честь официальной канонизации в Задонске собрали около трехсот тысяч человек.

Тихон Задонский оставил нам богатое литературное наследие. При жизни писателя его сочинения не печатались. Часть их переписывалась и передавалась заинтересованным людям. В своем духовном завещании он поручил своему келейнику Ивану Ефимову представить их на рассмотрение Святейшего Синода, сопровождая это поручение следующими словами: «Оставляю я по себе сочинения, до пользы души надлежащие, в которых я по силе своей и возможности, отставши от трудов епаршеских и живучи на уединении, трудился, а именно: 1) о христианстве в шести томах, 2) письма посланные в одном томе, 3) письма келейные в одном томе, 4) о истине евангельского учения и о вере в .одном томе, 5) инструкция христианская в одном томе, 6) сокровище духовное, от мира собираемое в четырех томах, 7) краткие нравоучительные слова в одном томе, 8) проповеди трудов епаршеских в одном томе. Сия вся представляю вашему Святейшеству на благоусмотрение, а поручил

их своему келейному служителю Ивану Ефимову до вашего Святейшества доставить. Ежели же, в чем, паче чаяния моего, в них погрешил, прошу не воли моей, но неразумию моему вменить. Я всегда со Святой Церковью был и есмь согласен и в сочинениях моих старался о пользе и исправлении братии моея христиан, а более в них душу свою унывающую поощрял к покаянию и подвигу в благочестии».[508]

Благодаря усердию Ефимова через несколько месяцев после кончины святителя началось постепенное печатание его творений, начиная с кратких нравоучительных слов. В 1825-1826 гг. митрополит Евгений (Болховитинов) издает полное собрание сочинений его в 15-ти томах,[509] которое было впоследствии еще дважды переиздано в том же виде. Новое критическое издание, основанное на изучении подлинных рукописей автора и восстановлении целостности текста увидело свет в 1875 г.[510] Впервые все материалы были расположены в хронологическом порядке и составили собой пять увесистых томов. Это издание было повторено еще два раза, а также было перепечатано репринтным способом в 1994 г. Свято-Успенским Псково-Печерским монастырем, уместившим все пять томов в два огромных фолианта.[511] Вот порядок расположения сочинений в этом издании: Том I. Должность священническая. О седми тайнах святых. Окружное послание к Воронежскому духовенству. Наставления, инструкции.

---

[508] Цит. по: Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 151.

[509] Сочинения преосвященного Тихона, епископа Воронежского и Елецкого, в 15-ти томах. Изд. 1-е. – СПб., 1825-1826; изд. 2-е. – М., 1836-1837; изд. 3-е. – М., 1860.

[510] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. изд. 4-е. – М., 1875; изд. 5-е. – М., 1889; изд. 6-е. – М., 1898-1899.

[511] На титульном листе значится 5-е издание.

Слова, говоренные к Воронежской пастве. Плоть и дух. Размышления. Напутствия, увещания. Письма (1764-1767). Тома II-III. Об истинном христианстве. Том IV. Сокровище духовное, от мира собираемое (157 статей). Том V. Письма келейные(123). Наставление христианское. Краткие нравоучительные слова (28). Письма посланные (46).

Что же касается отдельно изданных произведений Задонского мыслителя, можно утверждать, что количество их, как по наименованиям, так и по тиражам просто огромно. Востребованность литературных трудов святителя налицо. То же самое мы видим, обратившись к обзору литературы о нем. Библиографический указатель В.В. Литвинова,[512] вышедший в 1911 г. (через год автор публикует к нему дополнения)[513] к 50-летию его прославления насчитывает 51 страницу. Вскоре после него выходит указатель изданий и статей, посвященных этому юбилею, составленный А.Д. Фаддеевым.[514] Весьма обширный указатель содержится в уже цитированном нами труде схиархимандрита Иоанна (Маслова).[515] Наиболее полный указатель изданных творений свт. Тихона и литературы о нем содержится в недавно изданном сборнике его избранных трудов,[516] включающем помимо малых произведений 38 статей из «Сокровища духовного…» (монументальный труд «Об

[512] Воронежская старина: Издание Воронежского церковного историко-археологического комитета. Вып. 10. Типо-литогр. «Кравцов и К», 1911. С. 221-272.
[513] Воронежская старина: Издание Воронежского церковного историко-археологического комитета. Вып. 11. Типо-литогр. «Кравцов и К», 1912. С. 263-266.
[514] Воронежская старина: Издание Воронежского церковного историко-археологического комитета. Вып. 11. Типо-литогр. «Кравцов и К», 1912. Сс. 254-263.
[515] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 341-372.
[516] Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 639-702.

истинном христианстве» здесь не представлен вовсе). В 2006 г. отдельным сборником[517] были переизданы (по 5-му собранию Творений) письма Задонского подвижника.

Мы обозрели вкратце историю изданий творений свт. Тихона Задонского и обозначили основные указатели посвященной ему литературы. Ее объем впечатляет, но почти вся эта литература принадлежит дореволюционной эпохе и носит, в основном, агиографический характер. Что же можно сказать о наличии более или менее современных историко-философских и историко-богословских исследованиях, где бы анализировалось собственно идейно-концептуальное содержание сочинений нашего мыслителя? К сожалению, здесь нас ожидает весьма скудная жатва. Ставший уже классическим труд протоиерея Георгия Флоровского,[518] увидевший свет в 1937 г. в Париже и фундаментальное исследование протоиерея Василия Зеньковского,[519] изданное там же в 1948 г., включают краткий (3 и 2 страницы соответственно) анализ учения свт. Тихона. В «Очерках» А.В. Карташева имеется беглое и неточное описание (1,5 страницы) жизни святителя.[520] Курс лекций русского католика иеромонаха Иоанна (Кологривова),[521] вышедший на русском языке в Брюсселе в 1961 г., включает целую главу, посвященную Тихону Задонскому.

---

[517] Тихон Задонский, святитель. Письма. – М., Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006.
[518] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев: изд. Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. С. 123-125.
[519] Зеньковский В.В. История русской философии. – Л.: «ЭГО», 1991. С. 61-63.
[520] Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; «Библиополис», 2004. С. 515-516.
[521] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Изд. «Жизнь с Богом», 1961. С. 303-346.

Единственная нам известная монография о нем – это монументальное исследование схиархимандрита Иоанна (Маслова),[522] выполненное им в качестве магистерской диссертации в Московской Духовной Академии и изданное в 1993 г. К ней прилагалась обширная симфония, составленная к трудам святителя.[523] Будучи сам ревностным подвижником, он смог вчувствоваться в духовный мир святителя Тихона и дать превосходный анализ его учения, составив при этом наиболее полное из существующих ныне его жизнеописаний. « Составленное отцом Иоанном житие святителя Тихона, охватывая все стороны его жизни и деятельности, отличается исключительной полнотой. Но ценность и особенность этого труда состоит в том, что автор не просто пересказывает события жизни святителя, а раскрывает перед читателем сокровенное святилище его души»[524]. «Сочинения святителя Тихона изданы на русском языке со множеством архаичных и древнерусских форм. Это затрудняет чтение сочинений святого отца. Величайшая заслуга о. Иоанна состоит и в том, что он изложил богословскую систему взглядов святителя Тихона в более понятной и доступной современному читателю форме».[525] И что особенно важно, «он смог обобщить и привести в четкую стройную систему учение святителя Тихона о спасении, выбрав из множества его разнообразных творений основное зерно этого учения. До пор это не удавалось ни одному из исследователей,

[522] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. – М., 1993; Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995.
[523] Иоанн (Маслов). Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. – М., 1996.
[524] Маслов Н.В. Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Его пастырская деятельность и богословское наследие. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1999. С. 208.
[525] От издателей // Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. – М., Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 506.

которые, как правило, ограничивались лишь простым пересказом трудов святителя»,[526] – подчеркивают издатели этой книги.

В современных учебниках и исследованиях по истории русской философии, не считая немногочисленных статей, имя Задонского мыслителя, как правило, упоминается эпизодически или же не упоминается вовсе. Отрадное исключение представляет собой вышедшая в 2007 г. монография профессора СПбГУ А.Ф. Замалеева,[527] где свт. Тихону отведен отдельный параграф. Это является еще одним подтверждением тезиса о созвучности творчества писателя XVIII столетия духовной проблематике нашего времени, особенно нуждающегося в плодотворном осмыслении православного святоотеческого наследия, выдающимся представителем которого предстает святитель Тихон Задонский.

Церковь и Империя в эту эпоху далеко отстоят друг от друга по своему глубинному содержанию. Повальное увлечение мирскими успехами внешнего знания не дает остановиться на вечном. Обмирщение общества стремительно нарастает. Идеология Великой России позволяет оправдывать слишком многое. И мало кто узнает в этом начало конца имперского самодержавия, переставшего справляться со своей исторической миссией хранителя Православия. Церковь испытывает давление, как материальное – секуляризация, закрытие монастырей – так и духовное. Несерьезное отношение к христианству наверху отравляет постепенно все более широкие массы народа. Требование формального участие в Таинствах (вспомним

---

[526] От издателей // Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. – М., Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 504.
[527] Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 64-69.

пресловутую справку о причастии) с целью выявления раскольников разлагает общественное сознание. Религия плотно «пристегнута» к государственной колеснице, что принижает ее в глазах интеллигенции и не дает свободно вздохнуть. Умы заполоняет просвещенческо-рационалистическая софистика. С противоположного края укореняется нездоровый мистицизм, уводящий людей в безблагодатные пространства ложной духовности. Путь подлинной веры пролегает между этими Сциллой и Харибдой, в любую секунду готовыми одурманить человеческую душу. Повсеместная имитация христианской жизни вынуждает искать христианства истинного. И Задонский мыслитель посвящает этому свой главный труд. «Он выразил представления об истинном христианстве народа, назвавшего себя именем крестьян, – то есть христиан».[528] Таких как он немного, но их свет очень ярок. Благодаря подобным маякам, ориентиры истинно-православной жизни и мысли не были окончательно утрачены и свет их доходит даже до нашего времени, во многом созвучного той необычайно сложной эпохе.

В результате гонений Церковь обновляется. Так было всегда, так случилось и на этот раз. «Конец века был не похож на начало… Начинается XVIII-ый век попыткою Реформации в Русской церкви. … Но кончается … монашеским возрождением, несомненным напряжением и подъемом духовной жизни. …Так на разсеяние Просветительного века Церковь отвечает собиранием духа… На общем фоне XVIII-го века ярко выделяется образ святителя Тихона. В

[528] Хондзинский П. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 15.

этом образе много совсем непривычных и неожиданных черт»,[529] – пишет Г.В. Флоровский. Аналогичное мнение высказывает и А. Шмеман: «Но и под этим, ставшим до конца чуждым, государственным прессом – жизнь Церкви не замирает и «синодальный период», вопреки очень распространенному убеждению, никак нельзя считать временем упадка, оскудения духовных сил, какого-то вырождения. …Синодальный период отмечен также и несомненным возрождением монашества в России, и новым, незабываемым расцветом святости. Восемнадцатый век озарен образом святителя Тихона Задонского… За официальной, сложной, трагической историей Петербургской России мы видим снова и снова другую, никогда не прекращавшуюся: историю медленного собирания духа, «стяжания благодати», просветления почерневшего человеческого образа неизреченной славой Первообраза».[530] Подтверждение находим и у И.М. Концевича: «В начале XVIII столетия наступает для монашества вековой период гонений. … Для поверхностного взгляда могло казаться, что монашество уже окончательно погибло. На самом же деле из векового периода гонений иночество вышло очищенное и обновленное в прежней своей духовной красоте».[531] Так и Задонский подвижник: « В свой мучительно яркий и стремительный век он живет вне духа времени. Вне духа времени, но в Духе Божием. Это приближение к новой точке отсчета истории русской святости, к монашескому возрождению. В

[529] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, изд. Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. С. 122-123.
[530] Шмеман А. Исторический путь Православия. – М.: Изд. «Паломник», 1993. С. 382-384.
[531] Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. Сс. 202-203.

его лице как бы обозначились все стремления благочестивой русской души той эпохи».[532]

Однако, в православном мировоззрении россиян наметились серьезные сдвиги в отношении принципиально нового осмысления положения Церкви и отдельного христианина в государстве. Как уже было показано выше, мечты о симфонии и Третьем Риме рухнули (поразительно, но они ожили в наше время у определенной части российского общества, впрочем, это тема отдельного исследования), оставив по себе лишь внешне-формальный симбиоз государства и его церковного ведомства. Подлинное же христианство устремилось на глубину, подальше от профанирующих взглядов праздной публики. Во внутренних катакомбах церковного тела продолжался таинственный процесс богообщения и спасения душ человеческих, независимый в своем существе ни от каких обстоятельств внешней и временной жизни. «Ко времени вступления святителя Тихона на кафедру: новые церковно-государственные отношения приняли уже вполне устоявшийся характер, но, судя по воспоминаниям о святителе современников, были неприемлемы для него. С самого начала своей архиерейской деятельности он тяготился ею. С юности он стремился к уединению, рассматривая уход от условностей официальной должностной деятельности как реальную возможность сохранить в себе дух истинного христианства. Он действительно жил по слову Божию и призывал других быть христианами не на словах, а на деле. …Его натуре вообще была чужда внешняя деятельность, его сознание не было политизированным, его ум – прежде всего ум нравоучителя,

[532] Кисель В. К читателям // Тихон Задонский, святитель. Письма. – М., Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. С. 10.

аскета и созерцателя. Он мыслил категория- ми вечности, ежеминутно переживая реальность как отражение совершающегося Божественного Промысла о мире и человеке, и среди административной суеты никогда не оставлял своего главного делания – молитвы и богомыслия».[533]

Особенности личности Тихона соответствовали духу новой эпохи. Его склонность к мистическому самоуглублению оказалась весьма ценным даром в условиях «пустынного» существования. «По своей натуре, св. Тихон был склонен к отшельничеству и созерцательной монашеской жизни, ему хотелось совсем уйти от житейской суеты, – отмечает историк русской философии, – Это не только личная черта св. Тихона, – это уже знамение времени. Порывы духа, работа религиозного сознания уже не связаны никак с текущей исторической жизнью; не только нет никаких горделивых мечтаний о «священном царстве», но церковное сознание уже находится как бы вне истории; уходит в вопросы духовной жизни quand meme. Это, однако, не означает равнодушия к жизни, а лишь знаменует свободу духа от гипноза жизни. Весь мир уже мыслится настолько вне Церкви, что не только нет мысли об их «сращении», а, наоборот, христианин, живущий в мире, всегда должен духовно уходить от мира. В этом смысл и основная идея замечательного произведения св. Тихона, носящего очень характерное заглавие: «Сокровище духовное, от мира собираемое». Здесь все уже дышит новым настроением; церковное сознание не отворачивается от мира, но и не пленяется им, не занято вопросом, как лучше мир устроить, но на каждом месте и во всех событиях стремится духовно преодолеть мир. Книга св. Тихона учит

[533] Кисель В. К читателям // Тихон Задонский, святитель. Письма. – М., Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. С. 8-9.

церковных людей уметь глубже прозревать во внешних событиях вечные истины и освобождаться от плена суеты, от упоения текущей жизнью».[534]

Духовный подвиг принужден быть сокровенным от мира. Возрастает значение личностного начала в христианской жизни. «В эту эпоху, когда преследовалось духовное начало, когда монастыри пустели, духовно одаренные натуры должны были замыкаться внутри себя, уходить в скрытую для мира внутреннюю жизнь. Таким образом, где-то в глубинах должно было сохраняться истинное понятие о духовном подвиге, и в незаметных углах созревали духом Божии избранники, в тайном подвиге выковывавшие силу духа, благодаря которым и могла с окончанием гонений возродиться истинная монашеская жизнь».[535]

«Евангельская и христианская философия» Тихона Задонского, как он сам любил называть свою систему взглядов, во всей полноте раскрывается на страницах его многочисленных творений. Мы не найдем здесь привычной для западного мышления систематической формы подачи материала, основанной исключительно на рассудочном мышлении. Схоластика в эту эпоху была повсюду, окутывая собой все школы, она являла собой господствующий стиль мышления, но была внутренне чужда Задонскому мыслителю. «Он сполна вкусил плодов латинской школы, сам преподавал риторику, и память его хранила множество цитат из книг латинских авторов. Но схоластика не затмила для святителя главного, чем он жил, – святого Божия слова. … Стремясь

[534] Зеньковский В.В. История русской философии. – Л.: «ЭГО», 1991. С. 61-62.
[535] Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. С. 203-204.

упорядоченно и доходчиво донести до читателей истины веры, святитель даже прибегает к нумерации основных положений своего повествования. Текст изобилует риторическими вопросами, восклицаниями и другими приемами ораторской речи. Но в творениях святителя Тихона это перенесение элементов латинской школы на русскую почву выглядит совершенно органично: его ученость сиюминутно поверяется живым опытом, это проповедь, выстраданная жизнью. В жестких рамках схоластической формы – неожиданная для просвещенческого морализаторства XVIII века пронзительность искреннего чувства и гармония простоты».[536]

О положении дел в духовном образовании свидетельствует следующее высказывание архиепископа Филарета (Гумилевского), выдающегося историка и богослова XIX века: «Метода учения и круг наук в семинариях и академиях были взяты из Киева или, точнее, изъ польских училищ: знание латинского языка считалось первою необходимостью; все предметы, начиная с риторического класса, преподавались на латинском языке; отсюда, кроме недостаточного знания отечественного языка, самая большая часть слабо знала предметы учения; философиею заведывала схоластика; богословием — диалектическая полемика; ненужному учили много, нужному же мало».[537] В книге о Задонском подвижнике П.С. Казанский отмечает, что: «В творениях его мало можно встретить таких богословских догматических рассуждений, в которых бы истины веры излагались в систематическом порядке. Он не обращается к ученым

[536] Кисель В. К читателям // Тихон Задонский, святитель. Письма. – М., Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. С. 15-16.
[537] Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2001. С. 711.

доказательствам веры Христовой».[538] По мнению же ученого русского католика, свт. Тихон: «всегда старался представить догматы веры в соотношении с нравственно-религиозными вопросами, подчеркивая живую связь, соединяющую догматы и действительность повседневной жизни. … Поскольку нам известно, он, единственный, облекал богословское учение в своеобразную форму, подходящую для русского мышления. … Духовное учение св. Тихона может быть кратко изложено, как завет всеобъемлющей радости».[539] «Он хотел быть, – подчеркивает А.Ф. Замалеев, – не учёным толкователем истин христианской веры, а её апологетом, просветителем, составителем «христианского алфавита» для сложения божественных слов духовного любомудрия. Свою «евангельскую философию» он воспринимал как рассуждение о делах мира, но не с точки зрения испытания природы вещей, познания их единичности и соотношения друг с другом, а как способ уяснения суетности и краткости земного бытия, возведения сердца от видимым к невидимым и от временных к вечным. И он не видел в реальной действительности ни одного, даже малейшего, «случая», который так или иначе не наводил бы человека на богомысленные размышления».[540] Иными словами: «Все многочисленные творения святителя Тихона Задонского проникнуты евангельским и святоотеческим духом и поэтому представляют собой богатую сокровищницу духовной мудрости для каждого христианина,

[538] Цит. по: Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 159.
[539] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Изд. «Жизнь с Богом», 1961. С. 334, 339.
[540] Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 66.

какого бы развития умственного и нравственного он ни был, в каком бы звании и состоянии ни находился».[541]

Исследователи разных столетий сходятся в признании оригинального и живого характера творчества Задонского мыслителя, отмечая глубокую его пронизанность подлинно христианским духом. «Тихон, епископ воронежский …оставил прекрасное сочинение «Об истинном христианстве». – пишет архиеп. Филарет (Гумилевский) – Хотя оно не имеет систематической строгости, но зато проникнуто истинным христианским духом и оригинально с начала до конца».[542] Г. Флоровский, упоминая то же произведение, отмечает: «Святитель Тихон был большим писателем. В его книгах увлекает эта легкость и пластичность образов. В особенности книга «Об истинном христианстве» имела историческое значение. Это не догматическая система, скорее мистическая этика, или аскетика. Но это был первый опыт живого богословия, и опытного богословия, в отличие и в противовес школьной эрудиции, без подлинного опыта».[543] А.Ф. Замалеев подчеркивает, что нравственная философия Тихона Задонского «своей обращенностью к человеку, его нуждам и чаяниям укрепляла в нем деятельное, творческое сознание, возбуждала к *личному* участию в деле собственного совершенствования и спасения. Отсюда было уже недалеко до Достоевского и Толстого».[544] Пока

[541] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. – Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 160.
[542] Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2001. С. 725.
[543] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, изд. Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. С. 125.
[544] Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 69.

лишь отметим этот акцент на усилении личностного фактора в учении свт. Тихона. Подробнее мы будем говорить об этом ниже.

Приступая с анализу философско-богословских воззрений Тихона Задонского, нам необходимо, в первую очередь, рассмотреть по существу, что же он сам подразумевал под своей «евангельской философией», и каким способом можно ей обучиться. В одном из двух главных своих творений: «Сокровище духовном, от мира собираемом» святитель предлагает исчерпывающие рассуждения на данную тему: «Видим, что люди различным художествам и наукам обучаются. …Тако христианам должно обучаться по христиански жить. … Познается христианин …не от внешнего любомудрия, но от евангельской и христианской философии обучения. Многии красно говорят и пишут, но грубо живут; многии изрядно в естественных вещах философствуют, но христианского и алфавита не знают. Истинный мудрец есть, кто миру юрод, но Христу мудр. … Обучение христианское состоит в сих пунктах: 1) В познании Бога. Когда Бога будешь познавать, то будешь умудряться, но внутрь, а не вне… 2) В воздержании и умерщвлении страстей и похотей, которыя воюют на душу. Но и зде нужно познание. Познавай убо, что в сердце твоем крыется. … Учись убо познавать себе, да познаеши, коль великое бедствие крыется в тебе, и будешь тщаться от того избавитися… 3) В правде и любви к ближнему. И зде познание нужно. Познавай, что ближний твой такойжде человек, как и ты, и все то имеет, что и ты; и всего того не хощет, чего и ты; хощет всякого добра, не хощет никакого зла, как и ты. … Сия есть христианская наука. Сие есть изрядное художество. Сей философии обучающийся есть истинный мудрости любитель. … 4) Всякое человеческое тщание и усердие, без помощи Божией, не сильно. Ибо плоть всегда хощет обладати

человеком; и разум наш без просвещения Божия слеп».[545] Здесь мы видим классическое восприятие философствования как образа жизни и непрестанной подготовки к смерти, восходящее к раннехристианским и античным традициям любомудрия. Слова его не нуждаются в комментариях. Скажем лишь, что это гораздо более высокий идеал любви к мудрости, нежели исключительно интеллектуальный способ познания, приведший к трагической раздвоенности бытия и сознания в Новое время. Призывая всех на путь христианского любомудрия, святитель указывает на необходимость изучения азбуки его: «Что алфавит или азбука начинающим учитися чтению книжному, тое христианам, хотящим учитися христианского жития, есть смирение».[546] Не к рассудку лишь обращается философ, но к целостному человеку в единстве его душевно-телесного состава, призывая его к самопознанию и очищению сердца.

Перейдем к содержательной стороне «евангельской философии». В части христианской онтологии – догматического учения о Боге и мире – учение мыслителя достаточно традиционно. Остановимся, прежде всего, на его антропологических воззрениях. По мысли свт. Тихона, человек являет собой богоподобное существо, призванное к вечному блаженству в единении с Богом, сотворившим ради него весь видимый мир. Одно из писем святителя целиком посвящено размышлению о человеке, его первозданном величии,

---

[545] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 4. С. 195-197.

[546] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 4. С. 197-198.

трагическом падении и новом призвании к высшей жизни в Боге: «Но поверь мне, что сколько раз о человеке разсуждаю, столько раз в великое прихожу удивление благости и любви Божия к человеку… Воистину дивное создание Божие – человек! …коль красная душа человеческая, по образу Божию созданная. Образ бо должен быть подобен первообразному. Все создание подчинено есть человеку. … Но когда пал и погибл человек: чудным и непостижимым образом возставлен и взыскан человек. Сам Бог, - что всякий разум и удивление превосходит, – Сам Бог ради человека в многобедный мир сей пришел… Вот тебе, что есть человек, и как он честен у Бога! … Бог в человеке и за человека».[547] Во втором книге труда «О истинном христианстве» отдельная глава посвящена описанию величия человеческой души и носит заглавие: «О благородии, достоинстве и красоте души человеческия». «Человек изряднейшее, краснейшее, благороднейшее и совершеннейшее Божие создание».[548] Знаками красоты душевной выступают вера во Христа, чистота совести и свидетельство добрых дел. «Когда христианин отвращается сердцем и любовью от Христа, и обращается ко греху и миру, тогда веры ко Христу не сохраняет; следственно погубляет доброту и красоту души своея».[549] Упадок подлинной веры во времена жизни подвижника заставляет его с горечью восклицать: «Но благороднейшую свою душу почтить и прославить… едва кто старается. Весьма мало таких

[547] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 5. С. 321-322.
[548] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 3. С. 304.
[549] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 3. С. 308.

есть. О имя – христианин! Коль ты великое и славное, толь от христиан, а паче в нынешнем веке, презираемое и попираемое!».[550]

Читая эти и подобные им строки диву даешься, откуда черпают свои представления о христианстве те, кто считает, что оно принижает человека. Хотя, по-видимому, относя вышесказанное к области туманной метафизики, они извлекают свои мнения из христианских же текстов, повествующих о человеке в его состоянии после грехопадения. Заведомо отвергая путь к обожению, они толкуют о неких либеральных свободах и правах, низводя великое создание Божие до уровня высокоинтеллектуального животного, испытывающего ряд примитивных чувств. Отрицая евангельский тесный путь, они предлагают жалкий суррогат божественного дара – свободу для греха, основательно заковывающую человека в жесткие рамки пространственно-временного континуума.

Как уже было показано выше, святитель всегда и во всем устремляется вглубь, от внешнего к внутреннему. Описывая плачевное состояние человека на земле, он и здесь призывает от признания внешних несчастий двигаться к познанию внутреннего убожества: «надобно учиться познавать себе и свою бедность. … Раждается человек на беды… Живет и воспитывается в бедах… Умирает со страхом и на большия беды, кроме того, кто о Господе умирает. Беден вне человек, но и внутрь беден… Человече, не смотри, каков вне человек…, но каков внутрь; не каков пред людьми, но каков пред очами Божиими. … Я тебе истину говорю, что ты подлинно беден, как бы ты в мире славен ни был. …Был человек подлинно блажен, но потерял свое блаженство. …но изгнан в мир сей, яко в

[550] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 3. С. 311.

ссылку».[551] Познавая же свою духовную нищету, человек становится на путь спасения, восстановления в себе образа и подобия Божия. В «Сокровище духовном» Тихон говорит: «Как начало здравия есть познание и признание немощи: тако начало христианского блаженства, познать и признать свою бедность и окаянство. …Великое просвещение и мудрость есть смирение, которое бывает от познания своей бедности и окаянства. …Учись убо того, да с успехом будешь учитися христианской философии».[552]

«Таким образом, человек, по учению святого Тихона Задонского, по своему происхождению от Бога и высокому достоинству является не чем иным, как отражением славы Божией, Его образа. И потому, живя в этом мире, он должен развить все свои духовные силы, направить их к Богоуподоблению, быть постоянно в общении с Богом, прославлять Его премудрость, святость и милосердие. Вот смысл и цель жизни человека»,[553] – пишет исследователь жизни и творчества святителя. Богопознание – вот подлинное призвание человека! «Но как достигается знание Бога? Каким образом мы приходим к евангельской философии? – задается вопросом современный историк русской философии и отвечает – Тихон Задонский выделяет два пути: один – через «свидетельства» самого мира, другой – через «духовное рассуждение» о происходящих в нем «случаях». Первый путь традиционен для православного

---

[551] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 4. С. 198-199.

[552] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 4. С. 199-201.

[553] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 169.

богословия; он состоит в понимании тайны сотворения бытия как воплощения силы, славы и мудрости Бога. … Другой путь более специфичен и предполагает возможность самой широкой *субъективизации* богопознания. Это метод аллегорезы… Источник его – в евангельских логиях Иисуса Христа. Он не требовал логического обоснования веры и всегда оставался в пределах сопричастности тайне, чуду. Этим и привлекал метод богословствования «по Христу» воронежского святителя».[554] Об этом втором пути в более общем смысле этот же автор упоминает и в другой своей работе: «Аллегорический метод до некоторой степени выражал национальные особенности древнерусского способа философствования, отличая его в этом отношении от западноевропейского, основанного на классической силлогистике, приемах формальной логики Аристотеля и его школы».[555] При этом, «любой «случай», наводящий на духовное размышление, так или иначе способствует *эмпиризации* богосознания, заземляет экзегезу на достоверных и верифицируемых фактах».[556] Таковы, в первом приближении, антропологические и гносеологические элементы учения Задонского мыслителя.

Теперь мы должны обратиться к сотериологии Тихона, уделяя особое внимание личному участию человека в деле спасения. Оставляя на сей раз в стороне чисто богословские аспекты сотериологии, затрагивающие Божии деяния по отношению к

---

[554] Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 66.
[555] Замалеев А.Ф. Религия и развитие национальной формы философии // Замалеев А.Ф. Лепты: Исследования по русской философии. Сборник. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1996. С. 273.
[556] Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 68.

человеку, мы остаемся, таким образом, в рамках несколько расширенной антропологии. Уделив выше место проблеме богопознания, скажем теперь и о важности самопознания, называемого им началом спасения, которое возможно лишь при наличии синергии, соработничества Бога и человека. «Истинно христианская жизнь возможна при наличии нераздельного взаимодействия Божественной благодати и человеческих усилий. Какую бы сторону христианской жизни святитель Тихон ни затрагивал, он всегда учит о том, что на пути ко спасению крайне необходима Божественная благодать, но для получения ее христианин должен принуждать себя к исполнению заповедей Божиих и покорять свое сердце, даже против своей воли».[557] Особо надо подчеркнуть тот факт логики духовной жизни, что от правильного самопознания рождается коренная христианская добродетель смирения. «Стяжание спасительной духовной нищеты — длительный процесс, требующий целенаправленной деятельности всех душевных сил человека. И эта деятельность должна быть прежде всего направлена к самопознанию».[558]

Но первым шагом на пути ко спасению является вера во Христа как Сына Божия, приводящая человека к познанию истины во Христе, где «под словом «познание» необходимо понимать само восприятие умом вещей, не подлежащих непосредственному наблюдению человека, рассудочное принятие евангельских истин на основании свидетельств слова Божия. Это «познание» есть начало истинной веры, так что вера необходимо предполагает знание, а

[557] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 221.
[558] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 250.

знание переходит в веру. «Истинная вера и истинное богопознание суть неразлучны, то есть, где истинное богопознание, тамо и истинная вера; и где истинная вера, тамо и истинное богопознание» (3:76). Вера должна непременно соединяться с разумным познанием ее предмета, однако такое соединение веры и знания возможно лишь до определенных границ, которые определяются возможностями человеческого разума».[559] Для укрепления веры христианин должен прилагать постоянные усилия, направленные на раскрытие естественных сил души – совести и страха Божия. Но главным заданием является, конечно же, приобретение любви к Богу и ближнему, без чего невозможно спасение души человека. «Что есть любовь Божия и какая сладость ея, слово изобразить не может; едины только тии познают ее, которые вкушают сладости ея: понеже любовь сия есть духовная и дело Святаго Духа… Бог хощет от человека любим быти: любит человека и от него хощет любитися, и тако в дружество с ним войдти… однакож не ради Своей какой пользы хощет того, но ради нашей пользы»,[560] – говорит святитель.

Особое место в деле спасения занимает молитва, описанию которой посвящены многие страницы творений Задонского подвижника. «Молитва есть беседа с Богом. …на всяком месте молитися возможно. … Всякое время к молитве удобное есть… Бог… сердечное наше желание, воздыхание слышит и знает, хотя бы уста и молчали. Бог бо не требует от нас слов. Убо молитва самым умом и без слов может совершатися. …слова без сердечного согласия

[559] Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. Изд. 2-е. – М.: «Самшит», 1995. С. 223.
[560] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 2. С. 255-259.

ничтоже суть. Тогда же сие бывает, когда иное глаголет язык, иное помышляет ум. Сего ради должно тщаться, чтобы и сердце молилося, когда молится язык, и ум помышлял тое, что уста глаголют; чтобы сердце согласно было слову, и слово сердцу, и помышление в том упражнялося, что гласом произносится. … Истинная молитва от размышления бывает, того ради молитву с размышлением и начинать и творить должно».[561] В этих емких словах проступает подлинное православное учение об умно-сердечной молитве, сопряженной с ограждением сердца от помыслов, которое получило совершенное выражение в исихазме. И хотя святителя Тихона обычно не включают в исихастскую традицию, в отличие от преподобных Нила Сорского и Паисия Величковского, можно утверждать его внутреннюю принадлежность к этой сокровенной православной традиции умного делания, совершаемого умом в человеческом сердце.

Сердце человека – постоянный предмет размышлений Задонского подвижника, глубоко проникшегося духом Священного Писания, где сердцу усваивается значение психофизиологического центра человеческой личности. Под сердцем он понимает «внутреннее человеческое состояние, расположение и наклонение. …у инаго доброе, у инаго злое».[562] Оно может быть вместилищем как благодати, так и греха. С одной стороны: «Место и седалище свое имеет духовная мудрость в сердце»,[563] с другой – «Сердце сие человеческое

---

[561] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 2. С. 300-303.

[562] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 2. С. 108-109.

[563] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 2. С. 13.

само собою, без благодати Божией, есть злое».[564] Святитель, всю жизнь трудившийся над очищением своего сердца, свидетельствует: «Сердце сие есть начало и корень всех деяний наших. Что бо ни делаем внутрь и вне нас, сердцем делаем – или добро, или зло. …Следственно, чего на сердце нет, того и в самой вещи нет. …Что в сердце зачинается, или доброе или злое, тое вне чрез уды телесные является. …Всякое дело человеческое не по внешнему, но по внутреннему сердца состоянию и намерению судится. Часто бо внешнее дело у того и у другого едино бывает; но внутреннее расположение и намерение различно может быть. …Тако по внутреннему состоянию сердечному судится пред Богом всякое дело. И хотя дело внешнее кажется быть доброе, но от намерения недоброго и непотребного происходящее пред Богом судится за непотребное. Намерение бо есть, как основание, на котором дело назидается. …Понеже убо всякое дело человеческое, как внутреннее, так и внешнее от сердца зависит, и каковое сердце, таково и дело – доброе или злое, и от природы имеем сердце растленное: того ради должно усердно и непрестанно молиться и просить у Сердцеведца Бога… сердца нового и духа правого… А когда сердце правое будет, то и дела правы будут».[565]

Непрестанно призывая человека встать на путь спасения души и отворить свое сердце Богу, святитель подробно говорит о необходимых в деле спасения христианских добродетелях. Не имея здесь возможности останавливаться на каждой из них, ограничимся

---

[564] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 2. С. 109.
[565] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 2. С. 110-112.

простым перечислением: это – вера, любовь к Богу и ближнему, милосердие, страх Божий, смирение, молитва, послушание, надежда, покаяние и терпение в скорбях. Далее можно выделить средства, помогающие на пути ко спасению: очищение совести, пост, чтение слова Божия и творений святых отцов, рассуждение, память смертная и плач о грехах. Препятствиями на пути ко спасению, по учению свт. Тихона, являются: грех, проходящий несколько стадий развития и страсти, имеющие глубокие корни в поврежденной грехом человеческой природе. Страсти эти суть: гордость, зависть, гнев и памятозлобие, клевета, осуждение, самолюбие и славолюбие, сребролюбие, лесть и лукавство, праздность, пьянство, блуд и уныние. Кстати, последняя из страстей была «жалом в плоть» самому подвижнику, терзавшим его на протяжении всей жизни, о чем мы будем говорить ниже. Подводя итог этому разделу работы, отметим, что рассуждения епископа-аскета о спасении, о добродетелях и средствах их стяжания, о грехе и страстях представляют собой замечательный образец святоотеческой психологии, весьма актуальной в наше обезбоженное время, когда люди оказались втянуты в дурную бесконечность безудержного потребления, информационного и материального, потеряв доступ к собственным сердцам.

Всякий, кто приступает к изучению творчества свт. Тихона Задонского, вынужден будет столкнуться с проблемой, которую можно условно обозначить как «Тихон Задонский и Иоганн Арндт»; иногда сюда присоединяется и Иосиф Галл. Не будем судить, насколько реальна и актуальна данная проблема, отметим лишь, что она затрагивается, упоминается или же обсуждается почти во всей современной литературе о Тихоне. Не испытывая особого интереса к

тщательному анализу взглядов многочисленных авторов на этот вопрос, мы вынуждены все же дать общее представление о нем.

Известно, что святитель любил книгу Арндта, лютеранского теолога-мистика (1555-1621), носившую так полюбившееся ему название: «Об истинном христианстве». Он ценил ее настолько, что написал своему адресату (31-е посланное письмо) следующие, часто цитируемые строки: «Вам ради вышеписанного нет удобнейшего места, яко место уединенное, куда вам советую переселиться и начать сначала святую Библию читать, с разсуждением разных Божиих дел, которые она тебе представит; и всегда, поутру и нощию, в ней поучаться, и *Арндта* прочитывать, а в прочии книги, как в гости, прогуливаться».[566]

Флоровский, например, утверждает, что «…вряд ли случайно его главная книга носит то же название, что и книга Арндта».[567] Зеньковский, ссылаясь на него, идет дальше: «Было не раз высказано мнение, что св. Тихон находился под влиянием немецкого пиэтизма, в частности, Арндта (которого св. Тихон знал)».[568] Флоровского повторяет почти дословно и русский иезуит.[569] Карташев, по-видимому, не прикасавшийся к данным первоисточникам, заявляет, будто труд Тихона есть всего лишь «свободный пересказ книги известного вождя протестантского пиетизма Арндта».[570] Мельком о любви Тихона к сочиненим Арндта упоминает современный

[566] Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского, в 5-ти томах. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. Т. 5. С. 330.
[567] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев, изд. Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. Сс. 123.
[568] Зеньковский В.В. История русской философии. – Л.: «ЭГО», 1991. С. 62.
[569] Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Изд. «Жизнь с Богом», 1961. С. 324..
[570] Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; «Библиополис», 2004. С. 515.

исследователь русского богословия.[571] «Вряд ли случайно» Флоровского повторяется и в предисловии к недавно вышедшему сборнику писем святителя.[572] Наиболее полный анализ данной проблемы мы находим в специально ей посвященной статье свящ. Павла Хондзинского,[573] опубликованной в 2004 г. В этом же году выходит сборник избранных трудов свт. Тихона, где размещается вступительная статья того же автора,[574] включающая обсуждение этой самой проблемы.

Не имея здесь возможности подробно изложить содержание этой проблемы, ограничимся констатацией неоспоримого, на наш взгляд, факта, что святитель Тихон, прилежно собиравший повсюду свое духовное сокровище, отнюдь не находился под влиянием протестантско-пиетистской теологии. Аналогично можно мыслить и о проблеме нахождения западных черт в мистике святителя (относительно Страстей Христовых и «темной ночи»), обсуждаемой почти во всех вышеприведенных исследованиях.

В заключение нашей статьи подчеркнем основные ее положения. В начале было заявлено мнение автора об актуальности данной темы. Хочется надеяться, что работа подтвердила это предположение. Обратившись к жизнеописанию великого Задонского

---

[571] Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. – Н. Новгород: Изд. ПЦ «Глагол», 2005. С.45.
[572] Кисель В. К читателям // Тихон Задонский, святитель. Письма. – М., Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. С. 14-15.
[573] Хондзинский П. Два труда об истинном христианстве: святитель Тихон Задонский и Арндт // Журнал Московской Патриархии. 2004, №2. С. 62-73.
[574] Хондзинский П. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 30-40.

подвижника, мы постарались обозначить наиболее характерные черты его личности, оказавшей значительное влияние на целую эпоху, и проследить главные вехи его земной жизни. Далее мы представили обзор изданий творений святителя, обзор библиографических указателей и подробный обзор современной историко-философской и историко-богословской литературы, содержащей анализ жизни и творчества Задонского мыслителя. Затем мы предложили освещение церковно-государственных отношений рассматриваемой эпохи, особо отметив ее агрессивно-секулярный характер, что помогло лучшим христианам избавиться от имперских иллюзий и перенести свои религиозные устремления во «внутреннюю пустыню сердца». Важным моментом явилась нарастающая персонализация христианской жизни, выразившаяся в усилении личной веры и личностного содержания в деле спасения души.

Обратившись к анализу «евангельской философии» Тихона Задонского, мы привели его размышления о ее сущности и способах достижения. Несмотря на схоластическое обрамление, его учение раскрылось как оригинальное, живое и святоотеческое. После выявления антропологических воззрений святителя в целом, мы предложили анализ его сотериологии, отметив при этом некоторые гносеологические аспекты его построений. Мы акцентировали свое внимание на таких важных для понимания его учения элементах, как духовная мудрость, вера и познание, умная молитва, сердце и т.д. Завершая исследование философско-богословского творчества свт. Тихона, мы обратились к известной проблеме сопоставления его учения с теологией И. Арндта и других западных мистиков, отметив независимость вполне православно-святоотеческого миросозерцания Задонского мыслителя от каких бы то ни было влияний

протестантизма. Более того, мы вполне можем согласить с тем утверждением, что: «Мистика св. Тихона… вся светится тем, что присуще восточно-христианской мистике. Это было живое ощущение света Христова в мире; отсюда чрезвычайная яркость пасхальных переживаний у св. Тихона. Во всем этом уже чувствуется свобода церковного сознания от плена миру, – это уже путь духовного делания в мире, путь к преображению (а не освящению) мира».[575]

[575] Зеньковский В.В. История русской философии. – Л.: «ЭГО», 1991. С. 62-63.

# Заключение.

Данное исследование было посвящено историко-философскому изучению роли и значения философско-богословской проблематики поздневизантийского исихазма для становления русской религиозной философии. Научная неразработанность данной темы делает изучение этого направления в истории мысли весьма актуальным.

Первая глава работы рассматривает исихазм как целостный концепт, обладающий собственной оригинальной проблематикой. В качестве ближайших предшественников Григория Паламы выступают Симеон Новый Богослов и Григорий Синаит. Вторая и третья главы посвящены анализу полемики Паламы и Варлаама в ходе исихастских споров. Здесь основное внимание было уделено гносеологии, раскрывающейся на сопоставлении теорий религиозного познания противоборствующих сторон. Проведена мысль о близости точки зрения Варлаама и Акиндина идеям Оккама о принципиальной невозможности познания Бога. Палама рассматривается как критик философского номинализма, являющегося одной из форм схоластики, и томизма. В четвертой главе речь идет о трансплантации исихазма на русскую почву, первоначально – в духе Григория Синаита, но с добавлением прикладных вещей в виде учения о нестяжании. Прослеживаются основные вехи данного духовного движения: митр. Московский Киприан – митр. Киевский Григорий Цамблак – второе южнославянское влияние – Тырновская школа. Сквозь эту призму в пятой, шестой и седьмой главах проводится анализ воззрений Нила Сорского, Максима Грека и Тихона Задонского. Рассмотрение движется с особым акцентом на попытках создания особой самобытной христианской философии.

В самой проблематике исихазма можно обозначить четыре основные для нас темы: отношение Бога и мира (дуализм и энергийность; антисхоластика Паламы и Декарта); антропология в аспекте учения о страстях; сердце и проблема интуитивного познания (сопоставление с концепциями Юркевича, Галича, Лосского и Вышеславцева); отношение исихазма к философии и критика латинства (критика рационализма с позиции апофатики; сравнение с идеями Киреевского и Хомякова).

Следует подчеркнуть, что и исихазм и картезианство основаны на критике схоластики, приводящей их, однако, к разным итогам: картезианская попытка обоснования бытия Бога в рациональной форме и апофатическое отрицание всякой возможности познания сущности Бога в исихазме. Отсюда проистекает критика рационалистического начала западной философии (западному мышлению остался глубоко чуждо восточное выделение сущности и энергий в едином Божестве) исихастами и прививка этого начала в русской религиозной философии. Единой почвой здесь выступает византийское наследие в религии и культуре.

Основные элементы русской религиозной философии, имеющей, безусловно, византийско-исихастское происхождение, сопоставимы с общей тенденцией развития западно-европейской философии XV-XVI вв., с тем, однако, отличием, что на Западе принцип дуализма вызвал появление рационализированного картезианства, а в России – «риторической» апофатики (герменевтика Запада – это логико-рационалистическая интерпретация текста, а православная экзегетика – это симфонизация текста, т.е. обоснование текста цитатами данного же текста). Экзегеза строго держится

апофатического метода, преобладание которого напрямую зависело от ее распространенности.

Сказанное выше об апофатической направленности поздневизантийского исихазма объясняет тот факт, что в России исихазм усваивается преимущественно (на первых порах) в форме учения Григория Синаита – теория страстей души, умного делания, оказывая влияние на воззрения Нила Сорского, Максима Грека, Артемия Троицкого, Аввакума и старообрядцев. Впоследствии это влияние захватывает Паисия Величковского и Тихона Задонского, распространяясь далее на Оптину пустынь, славянофилов и Достоевского. Следует отметить здесь правоту взгляда, выраженного Г.В. Флоровским, что именно в славянофильстве конституируется полноценное развитие русской философии. И, наконец, особо отметим, что русская религиозная философия XVIII-XX вв., испытавшая влияние философско-богословской проблематики поздневизантийского исихазма, развивалась в следующих основных направлениях: «евангельская философия» Тихона Задонского; «философская софиология» (от Соловьева до Булгакова); «неопатристический синтез» Флоровского; «православный энергетизм» С.С. Хоружего.

## *Библиография.*


1. Аванесов С.С. К вопросу о персоналистическом характере мистики в православно-христианском религиозном опыте // Человек. RU. Гуманитарный альманах. 2012. № 8. С. 112-121.
2. Августин Аврелий. Исповедь. – М.: Ренессанс, СП ИВО – СиД, 1991. – 488 с.
3. Аверинцев С.С. Византийская литература. – М.: Наука, 1974. – 264 с.
4. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: CODA, 1997. – 343 с.
5. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
6. Адо П. Плотин, или простота взгляда. – М.: Греко-Латинский Кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 141 с.
7. Адо П. Философия как способ жить. – М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 288 с.
8. Алексий (Дородницын). Византийские церковные мистики XIV века. – Казань, 1906. – 187 с.
9. Алмазов А.И. Тайная исповедь в православной восточной церкви. В 3-х тт., – М.: Паломник, 1995. – 596+454+385 с.
10. Амвросий Оптинский. Собрание писем к мирским особам. – Оптина Пустынь, 2003. – 289 с.
11. Андрей Рублев и его эпоха. Сборник статей под ред. М.В. Алпатова. – М.: Искусство, 1971. – 287 с.
12. Античность и Византия. – М.: Наука, 1975. – 415 с.

13. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. – М., СПб.: Никея-РХГА, 2009. – 672+752 с.
14. Антонов К.М. Философия И.В. Киреевского: антропологический аспект. – М.: ПСТГУ, 2006. – 235 с.
15. Арндт И. Об истинном христианстве. – М.: Эксмо, 2016. – 1008 с.
16. Арсений (Иващенко). Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, Три творения, доселе не бывшие изданными. – Новгород: Паровая типография А.С. Федорова, 1895. – 55 с.
17. Архангельский А.С. Нил Сорский // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 тт. – М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия». Т. 2, 1995. С. 220-221.
18. Афанасий (Евтич). Пролегомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. Т. 40. 2006. С. 74-121.
19. Афанасопоулос К. Мрак неведения у Экхарта и Паламы: дискуссия об ареопагитской невыразимости и ее значении для западной и восточной христианской мистики // Verbum. №17. 2015. С. 17-24.
20. Ахутин А.В. Поворотные времена. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
21. Балл Х. Византийское христианство. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 381 с.
22. Барабанов Н.Д. Борьба внутри византийской церкви на рубеже XIII - XIV вв. // Античный и средневековый город. – Свердловск, 1981. С. 141-156.
23. Барабанов Н.Д. Византия и Русь в начале XIV в. (Некоторые аспекты отношений патриархата и митрополии) // Византийские очерки. – М., 1991. С. 198-215.

24. Барабанов Н.Д. Из истории связей Константинополя и Афона в начале XIVв. // Византия и ее провинции. – Свердловск, 1982. С. 115-126.

25. Барабанов Н.Д. Исихазм и агиография: развитие образа св. Максима Кавсокаливита в житийной литературе XIV в. // Византийский Временник. 1994. Т. 55 (80). С. 175-180.

26. Барабанов Н.Д. «Слово» Феоктиста Студита и распространение исихазма в Константинополе в 30-е гг. XIV в. // Византийский Временник. 1989. Т. 50 (75). С. 139-146.

27. Безлепкин Н.И. Онтология языка в русской религиозной метафизике // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 3. С. 43-54.

28. Безобразов П.В. Варлаамиты, их борьба с паламитами // Византийский Временник. 1950. Т. 3. С. 135-140.

29. Белов В.Н. Прот. Георгий Флоровский и идея христианской философии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост.: К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 169-188.

30. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. – 383 с.

31. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989 – 607 с.

32. Белоброва О.А. Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // Сообщения Загорского Государственного Музея-Заповедника. Вып.2, 1958. С. 12-18.

33. Бернацкий М. Григорий Палама // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 8-41.
34. Берсенева Т.П. Исихастско-синергийное ядро русской культуры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 9 (35). С. 16-19.
35. Берсенева Т.П. Феномен синергии в древнерусской культуре // Философия и культура. 2013. № 9. С. 1217-1223. DOI: 10.7256/1999-2793.2013.9.9281
36. Бибиков М.В. Историческая литература Византии. – СПб.: Алетейа, 1998. – 317 с.
37. Бибихин В.В. Энергия. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010, – 488 с.
38. Бирюков Д.С. Пс.-Дионисий Ареопагит о причастности и причинности // Философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований. Материалы VI молодежной школы Platonopolis: Сб. статей / Отв. ред. Р.В. Светлов, А.В. Цыб. – СПб., 2009. С. 34-39.
39. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб.: МИФРИЛ, 1995. – 243 с.
40. Богословие в культуре Средневековья. – Киев: Путь к Истине, 1992. – 384 с.
41. Богословская антропология. – М.: Паломник; Никея, 2013. – 736 с.
42. Бондарева Я.В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX -первой половины XX веков (статья вторая) //

Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 1. С. 23-27.

43. Бондарева Я.В. Теоретико-методологические основы русской религиозной философии: историко-философский анализ. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук – М., 2011. – 325 с.

44. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. – М.: Мартис, 1998. – 446 с.

45. Бродский А.И. Анатомия традиций // Studia Culturae. 2016. Т. 4. № 30. С. 18-29.

46. Бродский А. И. Время пресуществления святых даров. Киевское богословие и российское просвещение // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. № 1. С. 89-99.

47. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А.Р. Фокин / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.

48. Брэдшоу Д. О понятии Божественных энергий // Метапарадигма. Альманах: богословие, философия, естествознание. 2016. № 9. С. 6-18.

49. Бубнова В.А. Нил Сорский: Историческое повествование. – СПб.: Редактор, 1992. – 158 с.

50. Бузук Г.Л., Семаева И.И. Русская философия: истоки своеобразия // Вестник Московского государственного университета. Серия «Философские науки». 2012. №4. С. 50-60.

51. Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. – Л.: Наука, 1984. – 277 с.

52. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994 – 415 с.
53. Булыко И.П. Учение о нетварных божественных энергиях в контексте православного богословия // Социология. 2015. № 1. С. 216-222.
54. Быстров В.Ю., Камнев В.М. Историко-философские проблемы в дореволюционной русской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 3. С. 108-116.
55. Бычков В.В. Исихастская мистика как основа византийско-древнерусской эстетики // Философия и культура. 2009. № 1 (13). С. 23-30.
56. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. – Киев: Путь к Истине, 1991. – 407 с.
57. Бычков В.В. Образно-символическая основа мышления автора Ареопагитик // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 120-134.
58. Бычков В.В. Православная эстетика в период позднего византийского исихазма // Вестник русского христианского движения. №164. С. 33-62.
59. Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI - XVII века. – М.: Мысль, 1992. – 637 с.
60. Бычков В.В. Эстетика отцов Церкви. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
61. Варнава (Беляев). Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Т. 1. – Н. Новгород: Издание Братства Александра Невского, 1995. – 476 с.
62. Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. – М.: Благовест, 2001. – 783 с.

63. Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – 442 с.

64. Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Seminarium Kondakovianum. T. VIII, Прага, 1936. С. 99-154.

65. Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952 - 1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы. – Н. Новгород: Издание Братства Александра Невского, 1996. – 374 с.

66. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). – Н. Новгород: Издание Братства Александра Невского, 1996. – 445 с.

67. Василий (Кривошеин). Святой Григорий Палама – личность и учение (по недавно опубликованным материалам). // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1960. № 33-34. С. 101-114.

68. Васильев А.А. История Византийской империи. От начала Крестовых походов до падения Константинополя. / Вступ. ст., прим., науч. ред., пер. с англ. яз. и именной указ. А.Г. Грушевого. – СПб.: Алетейя, 1998. – 583 с.

69. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 592 с.

70. Вениамин (Милов). Научное достоинство славянского и русского переводов творений преподобного Григория Синаита // Григорий Синаит. Творения. – М., 1999. С. 132-155.

71. Византийские исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А.Г. Дунаева. – М.: Изд-во МП РПЦ, 2012. – 560 с.

72. Византия: богословие, философия, история, культура. Елдин М.А., Мочалов Е.В., Грыжанкова М.Ю., Ширшов А.В. – Саранск, 2016. – 240 с.
73. Вилинский С.Г. Послания старца Артемия (XVI века). – Одесса: Экономическая типография, 1906. – 425 с.
74. Власова О.А. Творчество историка философии: сохранение и интерпретация // В сборнике: Национальная стихия творчества: время и трансгрессия сборник статей по итогам третьей Международной научной конференции. 2017. С. 130-137.
75. Волчкевич А.Ю. Платонические и античные аллюзии в творениях свт. Григория Паламы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 148-155.
76. Воронежская старина: Издание Воронежского церковного историко-археологического комитета. Вып. 10. Типо-литогр. «Кравцов и К», 1911.
77. Воронежская старина: Издание Воронежского церковного историко-археологического комитета. Вып. 11. Типо-литогр. «Кравцов и К», 1912.
78. Всеволод (Филипьев). Путь святых отцов. Патрология. – Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 2006. – 639 с.
79. Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека. // Путь. №49. С. 48-71.
80. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. №4. С. 62-87.
81. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
82. Гавриил (В.Н. Воскресенский). Русская философия. – М.: РУДН, 2005. – 106 с.

83. Гаврюшин Н.К. Б.П. Вышеславцев и его «философия сердца». // Вопросы философии. 1990. №4. С. 55-62.

84. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. – Н. Новгород: Изд. ПЦ «Глагол», 2005. – 384 с.

85. Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. – Минск: БПЦ, 2010. – 656 с.

86. Гагинский А.М. Метафизика и божественные энергии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2014. № 4 (54). С. 145-148.

87. Гагинский А.М. Философские категории в паламитских спорах // Богословский вестник. 2017. Т. 24-25. №1-2. С. 173-198.

88. Галактионов А.А., Никандров Л.Ф. Русская философия XI-XX вв. – Л.: ЛГУ, 1989. – 744 с.

89. Гардзанити М. Максим Грек и конец средневековья в России // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2015. № 3 (61). С. 26.

90. Георгий Васильевич Флоровский / ред. А.В. Черняев. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. – 517 с.

91. Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. –Святая гора Афон, М., 2009. – 200 с.

92. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 416 с.

93. Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // Лосев А.Ф. Имя. – СПб.: Алетейя, 1997. С. 551-579.

94. Голейзовский Н.К. Исихазм и русская живопись XIV - XV вв. // Византийский Временник, 1968, т. 29.

95. Горянов Б.Т. Исихасты // Философская энциклопедия, т. 2, М., 1962, с. 326.

96. Горянов Б.Т. Первая гомилия Григория Паламы как источник к истории восстания зилотов // Византийский Вестник. 1947. Т. 1. С. 261-266.

97. Григоренко А.Ю. Иосиф Волоцкий и Максим Грек: сравнительный анализ учений о спасении души // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2017. № 3. С. 67-76.

98. Григорий Нисский. Об устроении человека. / Пер., прим. и послесл. В.М. Лурье. – СПб.: Аксиома, МИФРИЛ, 1995. – 176 с.

99. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. – Краснодар: Текст, 2010. – 365 с.

100. Григорий Палама. Беседы (Омилии). / Пер. арх. Амвросия (Погодина). В 3-х чч. – М.: Паломник, 1993. – 259+254+262 с.

101. Григорий Палама. Об исхождении Святого Духа. – Краснодар: Текст, 2006. – 192 с.

102. Григорий Палама. Ответ Павлу Асеню / Пер. Н.Л. Холмогорова. // Альфа и Омега. 1996, №№2/3 (9/10). С. 101-103.

103. Григорий Палама. Письмо Акиндину / Пер. прот. И. Мейендорфа. // Православная мысль. 1955. №10. С. 113-126.

104. Григорий Палама. Полемика с Акиндином. / Под ред. А.Г. Дунаева. – Святая гора Афон, 2009. – 268 с.

105. Григорий Палама. Святогорский Томос / Пер. Т.А. Миллер. // Альфа и Омега. 1995. №3 (6). С. 69-76.

106. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. – Святая гора Афон, 2007. – 192 с.

107. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. – Краснодар: Текст, 2006. – 224 с.

108. Григорий Палама. Трактаты. – Краснодар: Текст, 2007. – 256 с.

109. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. / Пер., послесл., прим. В.В. Бибихина. 2-е изд.: – СПб.: «Наука», 2007. – 384 с.

110. Григорий Синаит. Творения. – М.: Новоспасский монастырь, 1999. – 158 с.

111. Громов М. Н. Исихазм в восточнославянской культуре // Вестник славянских культур. 2009. Т. XI, № 1. С. 5-15.

112. Громов М.Н. Максим Грек. – М.: Мысль, 1983. – 199 с.

113. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с.

114. Громов М.Н. Философско-антропологические воззрения Максима Грека // Вестник славянских культур. 2010. Т. 17. № 3. С. 21-35.

115. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 288 с.

116. Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. –СПб.: РХГИ, 2001. – 960 с.

117. Давид Дисипат. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров. – Святая гора Афон, М., 2012. – 312 с.

118. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. / Вступ. ст. и пер. Г.М. Прохорова. – СПб.: Глаголъ, 1995. – XXIII+370 с.

119. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. / Вступ. ст. Г.В. Флоровского; пер. М.Г.Ермаковой. – СПб.: Глаголъ, РХГИ, 1997. – LXVI+188 с.

120. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя, 2003. – 864 с.

121. «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. – М.: Наука, 2008. – 733 с.

122. Добротолюбие. / В русском переводе Феофана (Говорова). В 5-ти тт. – Изд-во Сретенского монастыря, 2004. – 608+736+448+608+560 с.

123. Добротолюбие. / В славянском переводе Паисия Величковского. В 2-х тт. – Изд-во Сретенского монастыря, 2001. – 542+818 с.

124. Дорофей (авва). Поучения, послания, вопросы, ответы. – М.: Актис, 1991. – 306 с.

125. Дудник С.И., Осипов И.Д. Этика ответственности Н.О. Лосского // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2012. Т. 15. № 3. С. 651-656.

126. Дунаев А.Г. Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // Богословские труды. М., 2009. Т. 42. С. 146-168.

127. Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. Т. XXVII. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 240-254.

128. Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Ч. I-II. – М.: Христианская литература, 2001. – 736 с.

129. Душин О.Э. Жалость и аскетизм в богословии Св. Исаака Сирина, Св. Григория Паламы и в нравственной философии Владимира Соловьева // Verbum. 2015. № 17. С. 203-211.

130. Душин О.Э. Проблема имени Бога в христианском неоплатонизме: Дионисий Ареопагит, Ансельм Кентерберийский и русское имяславие // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. № 4. С. 254-257.

131. Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. – М.: «Русский Двор», Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 416 с.

132. Евдокимов М. Сердце в восточной традиции и в «Мыслях» Паскаля // Страницы. №1. 1996. С. 28-37.

133. Евлампиев И.И. Историческое значение русской философии // Вече. 2015. № 27-1. С. 131-143.

134. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть I. – СПб.: Алетейя, 2000. – 415 с.

135. Евлампиев И.И. Русская философия и христианство // В сборнике: Российско-японский философский диалог Сборник научных статей. Санкт-Петербург, 2016. С. 25-37.

136. Епифанович С.П. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 1996. – 220 с.

137. Жиртуева Н.С. Исихазм в духовной культуре средневековой Украины и России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Киев, 2000. – 18 с.

138. Жиртуева Н.С. Модификации византийского исихазма в культуре Киевской Руси, Московской Руси и средневекового Крыма // Философия и культура. 2015. № 6. С. 843-852. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.6.14070

139. Жиртуева Н.С. Основные направления исследования мистического феномена в современной науке // Психология и психотехника. 2014. № 12. С. 1325-1334.

140. Жиртуева Н.С. Православный исихазм в контексте компаративного анализа философско-мистических традиций мира // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 52-62.

141. Жиртуева Н.С. Творчество в мистических традициях мира // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 141-150.

142. Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита, описанные Каллистом, святейшим архиепископом Константинопольским. – М.: СТСЛ, 2005. – 120 с.

143. Житие и подвиги святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. Сочинение святейшего патриарха Константинопольского Филофея. – М.: СТСЛ, 2005. – 224 с.

144. Житие и сочинения Григория Синаита / Федер. агентство по образованию, Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького ; введение, критич. изд. греч. текста и рус. пер. подгот. Ханс-Файт Байер. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. — X+374 с.

145. Журавский И. О внутреннем христианстве. Тайна Царства Божия или забытый путь опытного богопознания. – СПб.: Сатис, 1994. – 240 с.

146. Журова Л.И. Сочинения Максима Грека в книжной культуре России конца XVI-начала XVII в. // Гуманитарные науки в Сибири. 2008. № 3. С. 3-8.

147. Зайц Н. Неисследованные аспекты сочинений преподобного Максима Грека // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2013. № 3. С. 57-58.

148. Замалеев А.Ф. Азы русской философии. – СПб.: Петрополис, 2017. – 80 с.

149. Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. – 270 с.

150. Замалеев А.Ф. Грек Михаил Триволис, ставший русским Максимом Греком // Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл.,

сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. С. 4-34.

151. Замалеев А.Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия. Лекции. Статьи. Критика. – СПб.: Летний сад, 2003. – 212 с.

152. Замалеев А.Ф. История русской культуры. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2005. – 262 с.

153. Замалеев А.Ф. Курс лекций по истории русской философии. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. – 235 с.

154. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI-XX вв.). Изд. 3-е, доп. и перер. – СПб.: Летний сад, 2001. – 398 с.

155. Замалеев А.Ф. Мемуары о русской философии: Записки, статьи, фрагменты. – СПб.: Изд-во Академии исследований культуры, 2014. – 232 с.

156. Замалеев А.Ф. «Мистики» и «юродивые» в русской философии (полемические заметки) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. № 2. С. 164-171.

157. Замалеев А.Ф. Понять и выразить истину (исследование схем в лекциях по истории русской философии) // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2015. Вып. 1 (6). С. 124-131.

158. Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия: XI-XX вв. – СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2007. – 208 с.

159. Замалеев А.Ф. Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре. – СПб.: Наука, 2010. – 552 с.

160. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI – XVI вв.). – Л.: Наука, 1987. – 247 с.

161. Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.). – Киев: Лыбидь, 1990. – 176 с.

162. Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. – Л.: Лениздат, 1991. – 207 с.

163. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 2. – М.: Православный паломник, 1996. – 694 с.

164. Зенько Ю.М. Психология религии: основные проблемы и перспективы развития // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009, №3, с. 196-210.

165. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. – Л.: ЭГО, 1991. – 221 с.

166. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М.: Канон, 1997. – 560 с.

167. Зяблицев Г. Платон и святоотеческое богословие // Богословские труды. Т. 32. 1996. С. 235-259.

168. Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX-XXI вв. (К 200-летию со дня рождения): сб. научн. ст. – М.: РГБ, 2007. – 436 с.

169. Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. – М.: СТСЛ, 2005. – 368 с.

170. Иерофей (Влахос). Святитель Григорий Палама как святогорец. – СТСЛ, 2011. – 432 с.

171. Из истории русской культуры. Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 944 с.

172. Ильин В.Н. Несказанное в мистике // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. №91-92. С. 56-63.

173. Имяславие. Антология. – М.: Факториал Пресс, 2002. – 544 с.

174. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – СПб.: Наука, 2006. – 358 с.
175. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – М.: СТСЛ, 1993. – 652 с.
176. Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1961. – 417 с.
177. Иоанн Лествичник. Лествица. – СПб.: Наука, 2008. – 545 с.
178. Иоанн (Маслов). Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. Статьи разных лет. – Изд. 2-е - М.: Самшит, 1995. – 511 с.
179. Ионайтис О.Б. Антропологические идеи в философии средневековой Руси // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2014. Т. 125. № 1. С. 197-216.
180. Ионайтис О.Б. Значение переводного текста в истории развития русской средневековой философии // Древняя Русь. 2005. № 3. С. 36-37.
181. Ионайтис О.Б. Развитие традиций исихазма в русской философии конца XX в. // В сборнике: Русская философия XX века: национальные особенности, течения и школы, политические судьбы Материалы III Всероссийской научной заочной конференции. 2000. С. 77-85.
182. Ионайтис О.Б. Традиции византийского неоплатонизма в переводных текстах средневековой Руси // Вече. 2015. № 27-2. С. 5-15.
183. Ионайтис О.Б. Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / Уральский государственный университет им. А. М. Горького. Екатеринбург, 2003. – 39 с.

184. Исаак Сирин. Слова духовно-подвижнические. – Оптина Пустынь, 2004. – 8+XX+480+76 с.

185. Исаков А.А. О философском значении нестяжательства Нила Сорского // В сборнике: Традиция. Религия. Память сборник статей и тезисов докладов I международной научной конференции. НИИ Липецкого государственного технического университета; Липецкое региональное отделение Российского общества интеллектуальной истории. 2016. С. 27-31.

186. Исаков А.А. Общественная мысль русского Средневековья: накануне философии // Вече. 2015. № 27-2. С. 15-24.

187. Исаков А.А. Философские идеи нестяжательства и «учёного монашества» второй половины XVIII века: единство и своеобразие. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Н. Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет, 2009. – 200 с.

188. Исихазм: Аннотированная библиография. / Ред. С.С. Хоружий. – М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 912 с.

189. История русской философии. / Замалеев А.Ф., Малинов А.В., Осипов И.Д., Безлепкин Н.И., Бродский А.И., Евлампиев И.И., Рыбас А.Е., Троицкий С.А. – М.: Юрайт, 2016. – 361 с.

190. Каждан А.П. Византийская культура: X - XII вв. – М., 1968. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Алетейя, 1997. – 280 с.

191. Каждан А.П., Литаврин Г.Г. Очерки истории Византии и южных славян. Изд. 2-е, испр. СПб.: Алетейя, 1998. – 336 с.

192. Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI в. М.; Л.: АН СССР, 1955. – 573 с.

193. Каллист (Уэр). Паламитские споры // Альфа и Омега. 2002. №4 (34). С. 190-212.

194. Калугин В.В. Артемий // Православная энциклопедия. Т. 3: Анфимий-Афанасий. – М.: Православная энциклопедия, 2001. С. 458-462.

195. Камнев В.М., Камнева Л.С. Религиозное и секулярное в русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. № 1. С. 13-20.

196. Карсавин Л.П. Культура Средних веков. – Киев: Символ, 1995. – 208 с.

197. Карсавин Л.П. Святые отцы и учители Церкви (раскрытие православия в их творениях). – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.

198. Карташев А.В. Вселенские соборы. – М.: Республика, 1994. – 542 с.

199. Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. Т. 1. – СПб.: Изд-во Олега Абышко; Библиополис, 2004. – 718 с.

200. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. / Вступ. ст. А.И. Сидорова. – М.: Паломник, 1996. – 450 с.

201. Киприан (Керн). Духовные предки Святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // Православная Мысль. 1942. №4. С.102-131.

202. Киприан (Керн). Золотой век Свято-Отеческой письменности. – М.: Паломник, 1995. – 177 с.

203. Киреевский И.В. Разум на пути к истине. – М.: Правило веры, 2002. – 662 с.

204. Кирилл (Говорун). Трудности перевода: читая Предание в эпоху постмодерна // Предание и перевод. Успенские Чтения. – Киев, 2014. С. 83–91.

205. Клеман.О. Зундель, Бердяев и духовность восточного христианства // Страницы. №1. 1996. С. 38-52.

206. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. – М.: Путь, 1994. – 383 с.

207. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 368 с.

208. Клибанов А.И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. Сборник статей. М.: Искусство, 1971. С. 62–102.

209. Климков О.С. Анализ религии в трудах З. Фрейда // Вестник научных конференций. 2016. № 12-4 (16). С. 81-82.

210. Климков О.С. Аналитическая психология и традиционные религии // Actualscience. 2016. Т. 2. № 12. С. 72-73.

211. Климков О.С. Антропологическая проблематика в исихастских спорах XIV в. // В сборнике: XXI век: будущее России в философском измерении Материалы II Российского философского конгресса: В 4 томах. 1999. С. 250-251.

212. Климков О.С. Антропология исихазма в контексте византийской культуры. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Санкт-Петербург, 2000. – 200 с.

213. Климков О.С. Боговидение и апофатическая теология в диспуте Паламы с Варлаамом // Философия и культура. 2017. № 4. С. 1-19. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.4.22957. URL: http://e-notabene.ru/pfk/article_22957.html

214. Климков О.С. Важность преподавания гуманитарных дисциплин для личностного роста студентов // В книге: Духовное и нравственное воспитание студентов в технических вузах Тезисы республиканской научно-практической конференции с международным участием. 2001. С. 44-45.

215. Климков О.С. Взаимодействие психоанализа и христианства в XX в. // Уральский научный вестник. 2016. Т. 12. № 2. С. 234-237.

216. Климков О.С. Византия и культура средневековой Руси // Тезисы докладов Весенних семинаров молодых ученых-экономистов'98: В 3 ч., Ч.3. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998. С.4-5.

217. Климков О.С. Вклад глубинной психологии в религиоведение // News of Science and Education. 2017. Т. 1. № -5. С. 006-008.

218. Климков О.С. Влияние исихазма на ментальность средневековой Руси // В сборнике: Инновационные механизмы решения проблем научного развития. Сборник статей международной научно-практической конференции: в 4 ч.. Уфа, 2016. С. 80-82.

219. Климков О.С. Влияние исихастских идей на личность и труды Нила Сорского // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. № 12-6. С. 40-42.

220. Климков О.С. Влияние кризисных эпох на психологию индивида и социума // В книге: Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. 2002. С. 270-271.

221. Климков О.С. «Евангельская философия» Тихона Задонского в контексте русской духовной культуры // Litera. 2017. № 2. С. 54-73. DOI: 10.25136/2409-8698.2017.2.23298. URL: http://e-notabene.ru/fil/article_23298.html

222. Климков О.С. Евхаристия в православной антропологии // В сборнике: Философские пиры Петербурга материалы конф. 1999 и 2002 гг., С.-Петербург. редкол.: Преображенский Г.М. (отв. ред.) и др. – СПб., 2006. С. 52-57.

223. Климков О.С. Зрелая религиозность и развитие личности // В сборнике: Актуальные вопросы психологической службы материалы Всероссийской научно-практической конференции конференции, с международным участием, посвященной 70-летию Воронежского государственного педагогического университета и 10-летию психологической службы в образовании Воронежской области. Воронежский государственный педагогический университет. 2001. С. 86-87.

224. Климков О.С. Изучение религии в раннем психоанализе // В сборнике: ИННОВАЦИИ И ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ, ПСИХОЛОГИИ И ПЕДАГОГИКЕ сборник статей Международной научно-практической конференции. 2017. С. 106-108.

225. Климков О.С. Интеграция психоаналитического и социологического подходов в современном религиоведении // В сборнике: Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века материалы Международной научной конференции: к 80-летию профессора Моисея Самойловича Каган. Сер. "«Symposium»" 2001. С. 62-65.

226. Климков О.С. Исихазм и цивилизация // В сборнике: Философия и цивилизация материалы Всероссийской конференции. Санкт-Петербургский государственный университет, философский факультет, Академия гуманитарных наук, Санкт-Петербургская

ассоциация философских сообществ, Головной совет по философии Госкомвуза РФ. 1997. С. 130-133.

227. Климков О.С. Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // Философская мысль. 2017. № 5. С. 14-30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_22444.html

228. Климков О.С. Исследование мифа в раннем психоанализе // В сборнике: Смыслы мифа: Мифология в истории и культуре Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Сер. "Мыслители" Санкт-Петербургское философское общество. – Санкт-Петербург, 2001. С. 230-232.

229. Климков О.С. Исследование религии в глубинной психологии. – Saarbrucken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017. – 57 с.

230. Климков О.С. Историческая и философская основа исихастских споров в концепции Ф.И. Успенского // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2017. Т. 2. № 75. С. 40-45.

231. Климков О.С. Личность и государство в русских церковных спорах XV-XVI столетий // В сборнике: Приоритетные научные направле-ния: от теории к практике сборник материалов XXXIX Международной научно-практической конференции. – Новосибирск, 2017. С. 126-129.

232. Климков О.С. Личность и труды Тихона Задонского в эпоху духовной секуляризации // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2017. Т. 3 (69). № 1. С. 45-53.

233. Климков О.С. Мистическая традиция Восточного христианства // Вестник Киевского университета имени Тараса Шевченко. Серия:

Философия. Политология. Вып. 32. – Киев: Изд.. центр «Киевский университет», 2000. С. 70-71.

234. Климков О.С. Образ человека в православном исихазме. – Saarbrucken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017. – 145 с.

235. Климков О.С. Опыт безмолвия: Человек в миросозерцании византийских исихастов. – СПб.: Алетейя, 2001. (Византийская библиотека. Исследования). – 285 с.

236. Климков О.С. Науки, искусства, образование в эпоху Палеологовского расцвета // В сборнике: Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы Материалы 10-й международной конференции молодых ученых. 1999. С. 169-171.

237. Климков О.С. Паламизм как теоретическое осмысление восточно-христианской исихастской традиции // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 81. С. 30-40.

238. Климков О.С. Психология аскетизма и целостность личности // Психология XXI века: (Тезисы Международной межвузовской научно-практической студенческой конференции «Психология XXI века», 13-15 апреля 2000 года). – СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 2000. С. 24-26.

239. Климков О.С. Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. – СПб.: ИПМ РАН, 1998. – 40 с.

240. Климков О.С. Проблема происхождения религиозного чувства в философии П.Д. Юркевича // Человек и Вселенная. 2004. № 2. С. 29-30.

241. Климков О.С. Проблема соединения тварной и нетварной природы в паламизме // В сборнике: Инновации в науке и практике

Сборник ста-тей по материалам I международной научно-практической конференции. 2017. С. 147-151.

242. Климков О.С. Проблема сердца в паламизме и в русской религиозной философии // Социология. 2008. № 2. С. 261-267.

243. Климков О.С. Проблема телесности в антропологии исихазма // Новые идеи в философии. 1998. № 7. С. 176-178.

244. Климков О.С. Проблема “философизации” православия в отечественном богословии XIX в. // Современный научный вестник. 2017. Т. 2. № -6. С. 028-030.

245. Климков О.С. Психоанализ и религиозная практика // Первые 10 лет психоанализа в России: российский опыт: Тезисы 2-го Международного Психоаналитического конгресса, 3-6 мая 2001г., Санкт-Петербург, – СПб.: Изд-во Восточно-Европейского института психоанализа, 2001. С. 40-41.

246. Климков О.С. Психоаналитическая трактовка религиозных феноменов // В сборнике: Наука в XXI веке: инновационный потенциал развития Сборник статей по материалам III международной научно-практической конференции. 2017. С. 62-67.

247. Климков О.С. Психология бессознательного в сфере религиоведения // Уральский научный вестник. 2017. Т. 10. № -1. С. 043-045.

248. Климков О.С. Психология религии Э. Фромма и ее актуальность для современного религиоведения // Траектория науки. 2017. Т. 3. № 4 (21). С. 1.

249. Климков О.С. Религиозная проблематика в аналитической психологии // В сборнике: Российская наука в современном мире сборник статей X международной научно-практической конференции. – Москва, 2017. С. 150-152.

250. Климков О.С. Религиозно-философские воззрения Тихона Задонского: Опыт православного мышления в схоластическую эпоху // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 18. С. 123-129.

251. Климков О.С. Религиозное измерение психики в концепции К.-Г. Юнга // Actualscience. 2017. Т. 3. № 2. С. 46-48.

252. Климков О.С. Религиозные традиции в жизни современной России // Влияние традиций на развитие современного общества. Сборник научных статей. – СПб: Изд-во «МиФ», 2000. С. 55-57.

253. Климков О.С. Религия в зеркале психоанализа // Психолог. 2017. № 3. С. 105-129. DOI: 10.25136/2409-8701.2017.3.23224. URL: http://e-notabene.ru/psp/article_23224.html

254. Климков О.С. Рецепция византийско-афонского исихазма в учении Нила Сорского // Философия и культура. 2017. № 8. С. 49-61. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.8.23887. URL: http://e-notabene.ru/pfk/article_23887.html

255. Климков О.С. Рецепция психоанализа в западной теологии // Научный альманах. 2016. № 12-3 (26). С. 270-272.

256. Климков О.С. Роль эмпатии в начальной фазе детского анализа // В книге: Ребенок в социокультурном пространстве современного города Материалы IX Международной конференции "Ребенок в современном мире. Дети и город". ЮНЕСКО, Министерство образования Российской Федерации, Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена, Северо-Западное отделение Российской академии образования; Главный редактор: К. В. Султанов. 2002. С. 368-369.

257. Климков О.С. Русская литература в свете православно-богословских идей М. М. Дунаева // Вестник Санкт-Петербургского

университета. Серия 6. Политология. Международные отношения. 2004. № 2. С. 49-53.

258. Климков О.С. Символ и теозис в паламитской концепции богопознания // Миссия конфессий. 2017. № 22. С. 40-49.

259. Климков О.С. Символ сердца в христианской философии // Человек. Целостность. Духовность. Материалы заочной межвузовской научно-теоретической конференции. – Оренбург: Оренбургский филиал УрАГС, 2001. С. 51-53.

260. Климков О.С. Современное изучение спора Нила с Иосифом // Приоритетные научные направления: от теории к практике. 2016. № 34-2. С. 38-41.

261. Климков О.С. Теологические аспекты византийской философии // Новое слово в науке: перспективы развития. 2016. № 4-2 (10). С. 18-20.

262. Климков О.С. Теория двойственной истины и проблема бесстрастия в исихастской полемике // Философская мысль. 2017. № 6. С. 1-18. DOI: 10.25136/2409-8728.2017.6.23163. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_23163.html

263. Климков О.С. Философия исихазма: теоретическое содержание паламитской полемики. – Beau Bassin: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017. – 181 с.

264. Климков О.С. Философия религии Б.Н. Чичерина // Человек и Вселенная. 2003. № 11. С. 37-38.

265. Климков О.С. Философско-антропологические аспекты паламизма // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2009. № 3. С. 8-12.

266. Климков О.С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // В сборнике: Путь Востока Материалы IV

Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Сер. "Symposium" 2001. С. 108-112.

267. Климков О.С. Философско-экзистенциальные аспекты исихастского мышления // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2017. № 3 (55). С. 80-84.

268. Климков О.С. Человек в миросозерцании исихастов // Verbum. 2000. № 3. С. 199-208.

269. Климков О.С. Человек в ситуации общественных потрясений // Сборник научных трудов Санкт-Петербургской Академии Права и Бизнеса. – СПб.: Андреевский Издательский Дом, 2004. С. 34-36.

270. Климков О.С. Этапы становления византийской теологии // В сборнике: Актуальные проблемы современной науки в 21 веке. Материалы XII Международной научно-практической конференции. – Махачкала, 2016. С. 74-75.

271. Климков О.С. Юнгианский взгляд на психотерапевтическую функцию религии // В сборнике: Научный форум: инновационная наука. Сборник статей по материалам II международной заочной научно-практической конференции. Москва, 2017. С. 16-20.

272. Книга рекомая Пчела: притчи. – Тюмень: Русская неделя, 2014. – 144 с.

273. Козарезова О.О. Богословие света и символический язык иконы (очерки исихастской традиции). – М.: Прометей, 2011. – 56 с.

274. Козарезова О.О. Категории сущности и энергии в тринитарном богословии святителя Григория Паламы // Наука и школа. 2012. № 2. С. 164-167.

275. Козарезова О.О. Мистическое богословие Григория Паламы и традиция исихазма в аскетике преподобного Паисия Величковского. – М.: Прометей, 2016. – 148 с.

276. Козарезова О.О. Тринитарное богословие и понятие божественного образа в эстетике византийского исихазма // Преподаватель XXI век. 2013. Т. 2. № 2. С. 250-257.

277. Колесников А.С. Образ историка философии в XX веке // В сборнике: Философия в условиях социокультурного многообразия: от экспертного знания до мировоззренческих ориентиров. Сборник материалов Всероссийской конференции, посвященной 100-летию гуманитарного образования в Саратове. 2017. С. 211-216.

278. Коновалов К.В. Антропология и гносеология Максима Грека. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Институт философии Российской академии наук. Москва, 2011. – 27 с.

279. Коновалов К.В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – 163 с.

280. Коновалов К.В. Познание как личностное отношение в философско-гносеологических воззрениях максима Грека // Вестник славянских культур. 2011. Т. 3. № XXI. С. 29-34.

281. Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – М.: Лепта, 2002. – 230 с.

282. Конюхов Д. Возникновение исихастской педагогики // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 3. С. 213-221.

283. Конюхов Д. Русские исихастские школы // Сибирский педагогический журнал. 2012. № 7. С. 224-229.

284. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997. – 500 с.

285. Корольков А.А. Духовные основания педагогической антропологии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2005. Т. 5. № 10. С. 35-46.

286. Красиков С. В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) //Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 2000. № 31. С. 266-283.

287. Красиков С. В. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки //Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 2001. № 32. С. 228-238.

288. Кратиров П. Св. Тихон как пастырь и пастыреучитель // Православный собеседник. Кн. 1 и 2. Казань, 1897. – С. 117-138.

289. Кривушин И.В. Ранневизантийская церковная историография. – СПб.: Алетейя, 1998. – 255 с.

290. Кулаковский Ю.А. История Византии: В 3-х тт. – СПб.: Алетейя, 1996. – 445+400+455 с.

291. Культура Византии: IV – первая половина VII в. – М.: Наука, 1984. – 725 с.

292. Культура Византии: вторая половина VII-XII в. – М.: Наука, 1989. – 680 с.

293. Культура Византии: XIII – первая половина XV в. – М.: Наука, 1991. – 638 с.

294. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

295. Лазарев В.Н. Андрей Рублев и его школа. – М., 1966. – 386 с.

296. Лазарев В.Н. История византийской живописи. М.: Искусство, 1986. – 194 с.

297. Лазарев В.Н. Русская средневековая живопись. – М., 1970. – 344 с.

298. Лебедев А.П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. – СПб.: Алетейя, 1998. – 384 с.

299. Леонтьев К.Н. Записки отшельника. – М.: Русская книга, 1992. – 544 с.

300. Лепахин В. Умное делание... (о содержании и границах понятия «исихазм») // Вестник русского христианского движения. №164. С. 5-32.

301. Лескин Д. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.

302. Лескин Д. Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. – СПб.: Алетейя, 2004. – 368 с.

303. Летопись русской философии. 862-2002. / Редактор-составитель Замалеев А.Ф. – СПб.: Летний сад, 2003. – 352 с.

304. Лилиенфельд Ф. О литературном жанре некоторых сочинений Нила Сорского // Труды Отдела древнерусской литературы, Т. XVIII. 1962. С. 80-98.

305. Лилиенфельд Ф. О некоторых причинах приостановки исследований о Ниле Сорском и его роли в истории // Православная община. 1995. №2 (26). С. 54-60.

306. Литаврин Г.Г. Как жили византийцы. – СПб.: Алетейя, 1997. – 255 с.

307. Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 64 с.

308. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. – М.: Наука, 2006. – 202 с.

309. Логиновский С.С. Конфликтология Григория Паламы // Вестник Омского университета. 2016. № 4 (82). С. 88-90.

310. Логиновский С.С. Специфика святоотеческой гносеологии: Религиоведческий анализ. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Челябинск, 2005. – 154 с.

311. Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. / Сост. и общая ред. А.А. Тахо-Годи. – СПб.: Алетейя, 1997. – 616 с.

312. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.

313. Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.

314. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.

315. Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. – 196 с.

316. Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. – Киев: Общество любителей православной литературы, 2005. – 149 с.

317. Лурье В.М. История византийской философии: Формативный период. – СПб.: Axiōma, 2006. – XX+553 с.

318. Лурье В.М. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян // Византийский Временник. 1996. Т. 57 (82). С. 309-317.

319. Лурье В.М. Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма // Византийский Временник. 1994. Т. 55 (80). С. 232-236.

320. Лурье В.М. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XVI веками. – М.: Три квадрата, 2009. – 296 с.

321. Лурье Я.С. Две истории Руси XV века: ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. – СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 1994. – 240 с.

322. Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV - начала XVI века. – М.;Л.: АН СССР, 1960. – 528 с.

323. Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта: Альманах. / Под ред. О. Э. Душина. – Изд-во Псков. гос. ун-та, 2015. – 248 с.

324. Макарий Египетский. Духовные беседы. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 447 с.

325. Макарий Оптинский. Письма. – СПб.: Изд-во Л.С. Яковлевой, 1993. – 760 с.

326. Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – 544 с.

327. Маковецкий Е. А. Свт. Григорий Палама в русских исследованиях XIX века // Майстер Экхарт и св. Григорий Палама: актуальность духовного опыта: Альманах / Под ред. О. Э. Душина. Псков: Издательство Псковского государственного университета, 2015. (VERBUM. Вып. 17). С. 212-219.

328. Максим Грек. Догматико-полемические сочинения. – Тверь: Тверской фонд культуры, 1993. – 334 с.

329. Максим Грек. Духовно-нравственные слова. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 408 с.

330. Максим Грек. Слова и поучения. / Предисл., сост. и коммент. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Изд. «Тропа Троянова», 2007. – 374 с.

331. Максим Грек. Сочинения. Т. 1. – М.: Индрик, 2008. – 568 с.

332. Максим Грек. Сочинения. Т. 2. – М.: РПДР, 2014. – 432 с.

333. Максим Исповедник. Письма. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 285 с.

334. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 564 с.

335. Максим Исповедник. Творения. В 2-х кн. / Пер., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. – М., 1993. – 286+354 с.

336. Малинов А.В. Патристические истоки русского онтологизма // В сборнике: ΠΛΑΤΩΝΟΠΟΛΙΣ: философское антиковедение как междисциплинарный синтез философских, исторических и филологических исследований Материалы VIII летней молодежной научной школы 2012 г., научные отчеты СПб Платоновского философского общества. Ответственный за выпуск: А. В. Цыб. 2013. С. 121-126.

337. Малинов А.В., Пешперова И.Ю. «Будитель русского самосознания»: И.С. Аксаков в оценке петербургских славянофилов. Статья первая // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 20. СПб., 2016. – С. 135-152.

338. Марков Б.В. Положительные и отрицательные экзистенциалы человека // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2017. № 3 (55). С. 23-30.

339. Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1993. – 231 с.

340. Марков Б.В. Слово и образ в христианской культуре // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2015. № 4 (48). С. 57-65.

341. Маслов Н.В. Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Его пастырская деятельность и богословское наследие. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1999. – 389 с.

342. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV-XV веков. 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 1997. – 341 с.

343. Медведев И.П. Современная библиография исихастских споров в Византии XIV века // Античная древность и средние века. – Свердловск. 1973. Т. 10. С. 270-274.

344. Международная научно-богословская конференция «Россия – Афон: тысячелетие духовного единства». – М.: ПСТГУ, 2008. – 480 с.

345. Мейендорф И.Ф. Введение в святоотеческое богословие. Изд. 2-е, испр. Вильнюс: Весть, 1992. – 359 с.

346. Мейендорф И.Ф. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. – Минск: Лучи Софии, 2007. – 336 с.

347. Мейендорф И.Ф. Византийское наследие в Православной Церкви. – Киев: Центр православной книги, 2007. – 352 с.

348. Мейендорф И.Ф. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб.: Византинороссика, 1997. – XVI+480 с.

349. Мейендорф И.Ф. Заключение из книги «Святитель Григорий Палама и православная мистика» // Патристика. Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Сборник. – Н.Новгород: Изд-во «Христианская библиотека», 2007. С. 433-436.

350. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. XXIX. 1974. С. 291-305.

351. Мейендорф И.Ф. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. – М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013. – 832 с.

352. Мейендорф И.Ф. Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение» // Богословские труды. Т. 8. 1972. С. 231-233.

353. Мейендорф И.Ф. Рим-Константинополь-Москва. Исторические и богословские исследования. – М.: ПСТГУ, 2005. – 320 с.

354. Мейендорф И.Ф. Святой Григорий Палама, его место в предании церкви и современном богословии // Мейендорф И.Ф. Православие в современном мире. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. С. 198-231.

355. Минин П. Мистицизм и его природа. – Киев: Пролог, 2003. – 148 с.

356. Мирошниченко Е.И. Платон и платонизм в древнерусской литературе // Сибирский философский журнал. 2012. Т. 10. № 1. С. 129-136.

357. Мистическое богословие. – Киев: Путь к истине, 1991. – 392 с.

358. Модест (Стрельбицкий). Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. – Киев, 1860. – 189 с.

359. Морескини К. История патристической философии. – М.: Греко-Латинский Кабинет Ю.А. Шичалина, 2011. – 864 с.

360. Мочалов Е.В. Паламизм и русская философская мысль // Социально-политические науки. 2016. № 2. С. 111-113.

361. Муравьев И.Б. Эстетика евхаристии и ее влияние на общество // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2013. № 10. С. 154-161.

362. Нагевичене В.Я. Целостный человек: христианская традиция. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Уральский государственный университет им. А.М. Горького. Екатеринбург, 2005. – 347 с.

363. Нагорный С. В. Исихазм в контексте традиции русского любомудрия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2007. № 4. С. 50-59.

364. Наделяева Е.П. Традиции исихазма в русской средневековой культуре. Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии: 24.00.01. – М., 2004. – 190 с.

365. Недетовский Г. Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии. 1872, февраль. С. 316-357.

366. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1-2. – СПб.: Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 397+440 с.

367. Нижников С.А. Исихазм в истории христианства на Руси. Часть 1 // Пространство и Время. 2017. № 1 (27). С. 160-173.

368. Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. – М.: Изд-во РУДН, 2016. – 312 с.

369. Нижников С.А. Неопатристический синтез и философия всеединства в творчестве Г.В. Флоровского // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2010. № 1. С. 33-44.

370. Нил Сорский. Наставление о душе и страстях / Общ. ред., предисл. и прим. проф. А.Ф. Замалеева. – СПб.: Тропа Троянова, 2007. – 191 с.

371. Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси : IV Загребинские чтения : материалы Международной научной конференции, Санкт- Петербург, 12 мая 2008 года / [ред. кол.: А.И. Алексеев (отв. ред.) [и др.]. – СПб.: Российская национальная библиотека, 2008. – 100 с.

372. Нил Сорский: наследие и традиции : к 500-летию со времени кончины древнерусского подвижника- мыслителя : [материалы научно-теоретической конференции "Нил Сорский: наследие и традиции", проводившейся в рамках Дней петербургской философии, 21 ноября 2008 г. / отв. ред. А.И. Бродский и др.]. – СПб.: [б. и.], 2009. – 123, [1] с.

373. Новиков А.И. История русской философии X – XX веков. – СПб.: Лань, 1998. – 320 с.

374. Новозаветное понятие праведности и святости по сравнению с классическим, раввинским, филоновским и ветхозаветным // Богословский Вестник, 1912, октябрь. С. 421-445.

375. Оболевич Т. «Вперед к отцам» вместе с эллинами? Размышления на полях книги «Георгий Васильевич Флоровский» // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 125-133.

376. Овчаренко А.А. Проблема наследия исихазма в отечественной духовной культуре // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2008. № 2. С. 114-118.

377. Осипов И.Д. Отечественная философия XX века в ее преемственности и развитии // Международные отношения и диалог культур. 2016. № 4 (2015). С. 398-413.

378. Остапенко М.А. Образ совершенного человека в православной антропологии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Уральский государственный университет имени А.М. Горького. Екатеринбург, 2002. – 159 с.

379. Острогорский Г.А. Афонские исихасты и их противники // Записки Русского научного института в Белграде. Т. 5. 1931. С. 349-370.

380. Острогорский Г.А. История Византийского государства. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. – 895 с.

381. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Оптина пустынь, 1991. – 333 с.

382. Паисий Величковский. Автобиография. Житие. – М.: СТСЛ, 2006. – 204 с.

383. Памятники Византийской литературы IX-XIV вв. – М., 1969. – 476 с.

384. Пападимитриу Г. Маймонид и Палама о Боге. – М.: Путь, 2002. – 120 с.

385. Паскаль Б. Мысли. – М.: Эксмо, 2009. – 640 с.

386. Патристика. Труды Отцов Церкви и патрологические исследования. Сборник. – Н.Новгород: Изд-во «Христианская библиотека», 2007. – 440 с.

387. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2. Дух восточного христианства (600-1700). – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. – 315 с.

388. Перевезенцев С.В. «И нача философ глаголати сице…». К 1030-летию учительного слова на Руси // Тетради по консерватизму. 2016. № 3. С. 169-180.

389. Перевезенцев С.В. «Умное делание» преподобного Нила Сорского // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 2011. № 4. С. 63-72.

390. Петр (Пиголь). Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. – М.: Макцентр, 1999. – 205 с.

391. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. – М.: ИФРАН, 2007. – 200 с.

392. Петрунин В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. – СПб.: Алетейя, 2009. – 164 с.

393. Плигузов А.И. Учение ранних «нестяжателей» в исторической перспективе: от «Предания» Нила Сорского до амортизационных мер Ивана IV // Православная община. 1995. №2 (26). С. 65-81.

394. Погоняйло А.Г. К истории идеи: мышление и созерцание // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 2005. № 2. С. 3-10.

395. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 - 1237 гг.). Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб.: Византинороссика, 1996. – XX+572 с.

396. Поздняков А.В. Этико-психологические основания мистицизма (на материалах мистических учений буддизма и исихазма). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Тульский гос. пед. ун-т им. Л. Н. Толстого. – Тула, 2006. – 176 с.

397. Поляковская М.А. Портреты византийских интеллектуалов. Три очерка (Дмитрий Кидонис, Николай Кавасила, Алексиос Макремболитес). – СПб.: Алетейя, 1998. – 351 с.

398. Попов И.В. Идея обожения в древней восточной Церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 97, С. 165-213.

399. Попов И.В. Труды по патрологии. Том I. Святые отцы II–IV вв. – СТСЛ, 2006. – 744 с.

400. Порфирий (Успенский). История Афона. В 2-х тт. – М.: Изд-во «ДАРЪ», 2007. – 1088+656 с.

401. Порфирий (Успенский). Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. – М.: О-во сохранения лит. наследия, 2006. – 1288 с.

402. Посадский А.В., Посадский С.В. Историко-культурный путь России в контексте философии Г.В. Флоровского. – СПб.: РХГИ, 2004. – 379 с.

403. Послания Иосифа Волоцкого / Ред. А.А. Зимин, Я.С. Лурье. – М.: Наука, 1959. – 367 с.

404. Послания старца Артемия / Изд. П. Гильтебрандт // Русская историческая библиотека. Т. IV. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. – СПб., 1878. – Стб. 1273-1274.

405. Православная Византия и латинский Запад. Сборник материалов. – М.: Паломнический центр МП, 2005. – 169 с.

406. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / Изд. подг. Г.М. Прохоров. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. – 424 с.

407. Преподобный Нил Сорский, первоосновательскитского жития в России и Устав его о жительстве скитском с приложением посланий и других подвижнических наставлений : [сборник / сост. М.В.

Казинцева ; отв. ред.: игумен Игнатий (Молчанов) ; пер. Посланий: М.В. Казинцева, М.Ю. Новицкая]. – Кириллов: Кирилло-Белозерский монастырь, 2008. – 255 с.

408. Преподобный Паисий Величковский. Житие и избранные творения. – Серпухов: Наследие Православного Востока, 2016. – 560 с.

409. Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. – М.: ОЦАД МП, 2017. – 488 с.

410. Пржегорлинский А. А. Исихия как «призвание каждого христианина» в писаниях св. Феолипта и в традиции поздневизантийского исихазма // Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 187-203.

411. Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII. 1968. С. 86-108.

412. Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад. – СПб., 1999. С. 44-58.

413. Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов) в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с XIV по XVIII в. // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII. 1974. С. 317-324.

414. Прохоров Г.М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий…» Древняя Русь как историко-культурный феномен. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. – 320 с.

415. Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. – Л.: Наука, 1987. – 294 с.

416. Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л.: Наука, 1978. – 238 с.

417. Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Труды Отдела древнерусской литературы, XXIII. 1972. С. 329-369.

418. Прохоров Г.М. «Так воссияют праведники…» Византийская литература XIV в. в Древней Руси. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. – 272 с.

419. Пселл М. Богословские сочинения. / Предисл. архим. Амвросия. – СПб.: РХГИ, 1998. – 384 с.

420. Пуминова Н.В. Рецепция произведений Дионисия Ареопагита в сочинениях православных писателей-полемистов: от Максима Грека до Григория Скибинского // В сборнике: Omnia conjungo сборник научных работ в честь 65-летия проф. В. В. Сербиненко. – М., 2015. С. 221-242.

421. Пуссе Э. Введение к Духовным упражнениям. // Символ. №26. 1991. С. 9-14.

422. Пустарнаков В.Ф. Философская мысль в Древней Руси. – М.: «Кругъ», 2005. – 366 с.

423. Путь к совершенной жизни: О русском старчестве. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. – 528 с.

424. Радченко К.Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. – Киев, 1898. – 378 с.

425. Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 241-306.

426. Рамм Б. Квиетизм // Философская Энциклопедия. Т. 2, М.: Советская Энциклопедия, 1962. С. 487.

427. Ревко-Линардато П.С. Исихастские споры и античная философия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 4-2 (54). С. 145-148.

428. Реутин М.Ю. Иоанн Экхарт – Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 124-133.

429. Реутин М.Ю. Иоанн Экхарт – Григорий Палама: опыт сопоставления // Verbum. №17. 2015. С. 25-41.

430. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. – М.: РГГУ, 2011. – 462 с.

431. Реутин М. Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV века: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. – М.: РГГУ, 2011. – 246 с.

432. Риго А. Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит // Символ. 2007. №52. С. 72-116.

433. Риго А. Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой // Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. – Святая гора Афон, 2007. С. 13-29.

434. Роднянская И.Б. Несколько философских вопросов к современной версии «православного энергетизма» // Семинар

«Русская философия (традиция и современность)»: 2004-2009. – М.: Русский путь, 2011. С. 531-552.

435. Романенко Е.В. Преподобный Нил Сорский : 500-летию преставления посвящается / Е. В. Романенко. – Москва : М: Сканрус, 2008. – 366 с.

436. Россум Й. Взаимодействие богословия и философии в православном богословии: свт. Григорий Палама и прот. Сергий Булгаков // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост.: К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 199-210.

437. Рудаков А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. 2-е изд.: – СПб.: Алетейя, 1997. – 295 с.

438. Руло Ф. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность // Символ. №26. С. 195-205.

439. Русские мыслители. – Ростов н/Д.: Феникс, 2003. – 352 с.

440. Рыбас А.Е. Основные подходы к изучению истории русской философии // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2014. № 1. С. 42-63.

441. Рябов А.А. Проблема преображения жизни в истории культуры России XVIII века. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Новгородский государственный университет. В. Новгород, 2011. – 23 с.

442. Савченкова Н.М. Концепция опыта в психоанализе как современной науке о душе // В сборнике: Философия наука: проблемы соотнесения. Алёшинские чтения – 2016 Материалы международной конференции. 2017. С. 284-289.

443. Светлов Р.В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. –СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 232 с.

444. Светлов Р.В. «Иов, Плотин, Платон» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 3. С. 137-147.

445. Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. – Екатеринбург: Инф.-изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. – 476 с.

446. Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. – 752 с.

447. Святитель Фотий Патриарх Константинопольский. Антилатинские сочинения. / Науч. ред. А.Р. Фокин – М., 2017. – 248 с.

448. Семаева И.И. Идея единства онтологии и гносеологии в русской философской мысли // Веснік Палескага дзяржаўнага універсітэта. Серыя грамадскіх і гуманітарных навук. 2016. № 1. С. 41-48.

449. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Москва, 1994. – 335 с.

450. Семаева И.И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века: Учебное пособие к спецкурсу. – М.: МПУ, 1993. – 243 с.

451. Семеновкер Б.А. Библиографические памятники Византии. – М.: Археографический центр, 1995. – 232 с.

452. Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004-2009. – М.: Русский путь, 2011. – 592 с.

453. Сергий (Страгородский). Православное учение о спасении. – М.: Просветитель, 1991. – 264 с.

454. Сержантов П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. – М.: Православный паломник, 2010. – 320 с.

455. Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим., Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. С. VIII-LXXVIII.

456. Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. – М., 1995. С. 249-271.

457. Симеон (Безкровный). Исихазм для современников. – М.: Святая Гора Афон, 2014. – 136 с.

458. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – Н. Новгород: Нижегородское братство св. Александра Невского, 1989. – 280 с.

459. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией С.С. Хоружего. – М.: Ди-Дик, 1995. – 368 с.

460. Синицына Н.В. Максим Грек. – М.: Молодая Гвардия, 2008. – 236 с.

461. Синицына Н.В. Раннее творчество преподобного Максима Грека // Максим Грек. Сочинения. Т. 1. – М.: Индрик, 2008. С. 15-82.

462. Синицына Н.В. Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI – XVII вв.). – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – 110 с.

463. Скворцов К.И. Философия отцов и учителей Церкви. – Киев: Общество любителей православной литературы, 2007. – 472 с.

464. Славянофильство и современность. Сборник статей. – СПб.: Наука, 1994. – 261 с.

465. Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное обозрение. М., 1872. С. 852-875.

466. Смирнов С.И. Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта. – М.: ПСТГИ, 2004. – 560 с.

467. Смолич И. Жизнь и учение старцев // Богословские труды. Т.31. 1992. С. 97-174.

468. Соболевский А.И. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV-XV вв. // Из истории русской культуры. Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь. – М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 888-903.

469. Соколов А.М. От спасения к управлению: святость и политика средневековья // Конфликтология. 2016. № 4. С. 186-197.

470. Соколов И.И. Варлаам и варлаамиты // Православная Богословская Энциклопедия, т.II, СПб., 1902. С. 149-157.

471. Соколов И.И. Григорий Аникдин // // Православная Богословская Энциклопедия, т.III, СПб., 1904. С. 680-682.

472. Соколов, И. И. Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии; Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в.; Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела / Вступ.ст. Маркидонова А. В. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – 244 с. ( Б-ка христиан. мысли : Исследования)

473. Соколов М.В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI-XVIII веках. – М.: АПН РСФСР, 1963. – 417 с.

474. Соколова М.Г. Христианская антропологическая традиция и проблема тела в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков. Диссертация на соискание ученой степени

кандидата философских наук / Смоленский государственный университет. – Смоленск, 2006. – 144 с.

475. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 339-390.

476. Соловьева М.А. Традиция исихазма как метод православной педагогики // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 76-2. С. 235-241.

477. Сонни А. Михаил Акоминат – автор «Олицетворение», приписываемого Григорию Паламе // Византийский Временник, I. 1915. С. 104 - 116.

478. Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост.: К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 294 с.

479. Софроний (Сахаров). Старец Силуан. – М.: Православная община, 1991. – 463 с.

480. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи философскими учениями того времени). – М.: Новая книга, Паломник, [б.г.]. – 650 с.

481. Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. – М.: Республика, 2005. – 495 с.

482. Сырку П.А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т.1. Вып. 1. – СПб., 1890. – 288 с.

483. Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. – 752 с.

484. Тантлевский И.Р. Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропогонических учениях // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 141-153.

485. Тихон Задонский. Письма. – М.: Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. – 551 с.

486. Тихон Задонский. Творения в 5-ти томах. Т. 1-3. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – VIII+V+244+XIV+359+II+420 с.

487. Тихон Задонский. Творения в 5-ти томах. Т. 4-5. – М.: Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – IV+387+345+XI+19+58+IV с.

488. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 864 с.

489. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.

490. Удальцова З.В. Византийская культура. – М.: Наука, 1988. – 289 с.

491. Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 307-366.

492. Уильямс Р. Философские основы паламизма // Церковь и время. № 2 (15). 2001. С. 246-276.

493. Уланов М.С. Буддизм в истории русской философской мысли конца XIX -первой половины XX вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Москва, 2000. – 172 с.

494. Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых отцов и опытных ее делателей. / Иг. Харитон. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 298 с.

495. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – М.: Западно-Европейский Экзархат МП, 1989. – 475 с.

496. Успенский Л.А. Исихазм и гуманизм. Палеологовский расцвет // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. №58. 1967. С. 32-51.

497. Успенский Ф.И. История византийской империи. В 3-х тт. – М.: Мысль, Т. 1, 1996; Т. 2, 1997; Т. 3, 1997. – 827+527+829 с.

498. Успенский Ф.И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. – М.: Мысль, 2001. – 442 с.

499. Успенский Ф.И. Синодик в неделю Православия: Сводный текст с приложениями. – Одесса: Типография Одесского военного округа, 1893. – 98 с.

500. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М.: Моск. рабочий, 1990. – 269 с.

501. Феодор (А.М. Бухарев). О духовных потребностях жизни. – М.: Столица, 1991. – 320 с.

502. Феофан (Говоров). Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетики). – М.: Изд. Московской Патриархии, [б.г.] – 348 с.

503. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. – М.: ТУГА, 1996. – XX+836 с.

504. Филарет (Гумилевский). История Русской Церкви. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2001. – 840 с.

505. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. – 431 с.

506. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Киев: Путь к истине, 1991. – 600 с.

507. Флоровский Г.В. Святой Григорий Палама и традиция Отцов // Альфа и Омега. 1996. №2/3 (9/10). С. 107-116.

508. Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация. – СПб.: РХГА, 2005. – 862 с.

509. Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте / отв. ред. С.С. Хоружий. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 928 с. с илл.

510. Фрейберг Л.А., Попова Т.В. Византийская литература эпохи расцвета IX-XV вв. – М.: Наука, 1978. – 287 с.

511. Хондзинский П. Два труда об истинном христианстве: святитель Тихон Задонский и Арндт // Журнал Московской Патриархии. 2004. №2. С. 62-73.

512. Хондзинский П. Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. С. 10-48.

513. Хоружий С.С. Античная забота о себе и практика исихазма: компаративный анализ (заметки на полях «Герменевтики субъекта» Фуко) // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 89-102.

514. Хоружий С.С. Богословие – исихазм – антропология // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. № 4. С. 57-69.

515. Хоружий С. С. «Бывают странные сближения»: Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологии размыкания // Вопросы философии. 2011. № 5. С. 41-51.

516. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. – 136 с.

517. Хоружий С.С. Духовные основы русского старчества // Феномен русского старчества: Примеры нз духовной практики старцев / Сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2006. С. 3-31.

518. Хоружий С.С. Злоключения традиции, или почему нужно защищать традицию от традиционалистов // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 104-120.

519. Хоружий С.С. Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 154-160.

520. Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы. 1997. №2:1. С.48-61.

521. Хоружий С.С. Исихазм и культура // Культура и искусство. 2016. № 1. С. 25-40. DOI: 10.7256/2222-1956.2016.1.16838

522. Хоружий С.С. Исихазм и феноменология // Философия и культура. - 2016. - №5. - С. 721 - 729. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.5.18812

523. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 80-94.

524. Хоружий С.С. Исследования по исихастской традиции. Т. 1-2. СПб.: РХГА, 2012. – 239+446 с.

525. Хоружий С.С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 122-135.

526. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75-88.

527. Хоружий С.С. О психоанализе за 1500 лет до Фрейда // Фома. 2005. № 7. С. 23.

528. Хоружий С.С. О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.

529. Хоружий С.С. О ценности личного общения в мире гуманитарной коммуникации // Культура и искусство. 2012. № 3. С. 46-49.

530. Хоружий С.С. О школах мистики и культуре полемики // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 166–176.

531. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

532. Хоружий С.С. Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // Георгий Васильевич Флоровский / ред. А.В. Черняев. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 230-251.

533. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. 1998. №3. С. 35-118.

534. Хоружий С.С. Познание исихазма в прошлом и настоящем // Христианская мысль. 2006. № 3. С. 43-51.

535. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – 447 с.

536. Хоружий С.С. Свет Плотинов и Свет Фавора: мистика Света в неоплатонизме и исихазме // Иеротопия Огня и Света в культуре византийского мира. / Ред. А. М. Лидов. – М.: Феория, 2013. С. 37–44.

537. Хоружий С.С. Синергийная антропология как звено традиции русской мысли // Человек.RU. 2007. № 3 (3). С. 20-33.

538. Хоружий С.С. Созерцание и общение: две парадигмы духовной практики // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 3 (5). С. 11-27.

539. Хоружий С. С. Трансформация славянофильской идеи в XX веке // Вопросы философии. 1994. № 11. С. 52-56.

540. Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 27-30.

541. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 688 с.

542. Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003, № 1. С. 38-62.

543. Хоружий С.С. Этика исихазма в ее двух исторических формациях // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. № 4. С. 8-29.

544. Христу П.С. Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. 2001. №3 (29). С.120-128.

545. Чалоян В. Византийская философия // Философская энциклопедия. Т. 1. – М.: Советская Энциклопедия, 1960. С. 256-257.

546. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. –М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.

547. Черняев А.В. Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. – М.: ИФ РАН, 2010. – 199 с.

548. Черняев А.В. Неопатристический синтез как встреча традиции и модерна // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 168-175.

549. Черняев А.В. Рецепция идей Г.В. Флоровского: современный контекст // Философские науки. 2013. № 10. С. 71-76.

550. Четвериков С. Молдавский старец Паисий Величковский: его жизнь, учение и влияние на православное монашество. – Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2006. – 375 с.

551. Чуковенков Ю.А. Антропология классической патристики (по сочинениям грекоязычных авторов) // Историко-философский ежегодник. 1994. – М.: Наука, 1995. С. 13-57.

552. Чумакова Т.В. «В человеческом жительстве мнози образы зрятся». Образ человека в культуре Древней Руси. – СПб.: СФО, 2001. – 242 с.

553. Чумакова Т.В. Образ человека в культуре Древней Руси: Опыт философско-антропологического анализа. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – СПб.: Б. и., 2002. – 409 с.

554. Чумакова Т.В. Природа человека в отечественной религиозно-философской мысли конца XVI -начала XVIII в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. Политология. Культурология. Право. Международные отношения. 2009. № 1. С. 61-70.

555. Чумакова Т.В. Рецепция Аристотеля в древнерусской культуре // Человек. 2005. № 2. С. 58-69.

556. Чумакова Т.В. Человек эпохи перемен. Образ человека в древнерусской литературе конца XVI-XVII вв. // Studia Culturae. 2003. № 5. С. 40-50.

557. Шапошников Л.Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX-XXI веков. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. – 327 с.

558. Шапошников Л.Е. Перспективы взаимодействия православного богословия и русской философии // Вестник Мининского университета. 2016. № 2 (15). С. 42.

559. Шапошников Л.Е. Русская философия и православная духовная традиция // Вече. 2015. № 27-1. С. 161-171.

560. Шестов Л.И. Сочинения в 2-х тт. – М.: Наука, 1993. – 667+559 с.

561. Шеховцова Л.Ф. Православная психология в России // Психолого-педагогические исследования. 2011. № 3. С. 71-75.

562. Шиманский Г.И. Учение святых отцов и подвижников Православной Церкви о борьбе с главными греховными страстями и о добродетелях. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. – 672 с.

563. Шмеман А. Исторический путь Православия. – М.: Паломник, 1993. – 389 с.

564. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. – М.: Паолине, 2000. – 493 с.

565. Шпидлик Ф. Русская идея: иное видение человека. – М.: ДАРЪ; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. – 464 с.

566. Шульц Д.Н. Учение о нетварных энергиях и идея теозиса в западной средневековой философии // Философия и культура. 2012. № 4. С. 89-94.

567. Щирин Д.В. К вопросу о восприятии русской духовной музыки в контексте учения Григория Паламы // Человеческий капитал. 2017. № 6 (102). С. 34-38.

568. Экономцев И.Н. Исихазм и восточно-европейское Возрождение. // Богословские труды. Т. 29. 1989. С. 59-73.

569. Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. Сборник статей. – М.: Христианская литература, 1992. – 233 с.

570. Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 670 с.

571. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 231 с.

572. Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: РОССПЭН, 2005. – 480 с.

573. Яцимирский А.И. Византийский религиозный мистицизм XIV века перед переходом его к славянам // Странник, 1908, ноябрь. С. 507-513; декабрь. С. 611-672.

574. Christou P.C. Double Knowledge according to Gregory Palamas // Studia Patristica. Vol. IX. Pt. 3. 1966. P. 20-29.

575. Coffey D. The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // St. Vladimir`s Theological Quarterly. 1988. Vol. 32. №4. P. 329-358.

576. Georges Florovsky. Russian Intellectual and Orthodox Churchman. NY., 1993. – 367 p.

577. Gregory Palamas. Treatise on the Spiritual Life. – Minneapolis, 1995. – 105 p.

578. Hierotheos (Vlachos). Orthodox psychotherapy (The science of the Fathers). – Birth of the Theotokos Monastery, 2006. – 369 p.

579. Hierotheos (Vlachos). Saint Gregory Palamas as a Hagiorite. – Birth of the Theotokos Monastery, 2000. – 400 p.

580. Lilienfeld F. Nil Sorskij und seine Schriften. Die Kreise der Tradition im Russland Ivans III/Fairy von Lilienfeld. – Berlin: Evangelische Verlag-Anstalt, 1963. – 336 s.

581. Maloney G. Russian Hesyhasm. The Spirituality of Nil Sorsky. – Paris, 1973. – 264 p.

582. Mantzaridis G.I. The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. – N.Y., 1984. – 137 p.

583. Merton & Hesychasm. The Prayer of the Heart. – Louisville: Fons Vitae, 2003. – 511 p.

584. Meyendorff J. Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. – London, 1974. – 398 p.

585. Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégory Palamas. – Paris, Sd. du Seuil. 1959. – 412 p.

586. Meyendorff J. St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. – N.Y., 1998. – 185 p.

587. Ostrogorsky G. History of the Byzantine State. – New-Jersy, 1969. – 857 p.

588. Papademetriou G.C. Introduction to St. Gregory Palamas. – Brookline: HCOP, 2004. – 175 p.

589. Sinkewicz R.E. The Solution Adressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context // Mediaeval Studies. 1981. V.43. P. 151-217.

590. Staniloae D. Eternity and Time. – Oxford: SLG Press, 2001. – 13 p.

591. Stiernon D. Bulletin sur le Palamisme // Revue des Études Byzantines. 1972. T. 30. P. 260-371.

592. Ware K. The Debate about Palamism // Eastern Churches Review. 1977. Vol. IX. P. 45-63.

593. Williams R. D. The Philosophical Structures of Palamism // Eastern Churches Review. 1977. Vol. IX. P. 27-44.

More Books!



yes

I want morebooks!

Покупайте Ваши книги быстро и без посредников он-лайн - в одном из самых быстрорастущих книжных он-лайн магазинов!
Мы используем экологически безопасную технологию "Печать-на-Заказ".

Покупайте Ваши книги на
www.morebooks.de

---

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.de

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Bahnhofstr. 28
D - 66111 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscriptum.com
www.omniscriptum.com

OMNIScriptum